الألف كتاب الثاني

ر. س. زينر

موسوعة الأديان الحية

أديان النبوات
الأديان السماوية

الجزء الأول



ترجمة

د/ عبد الرحمن عبد الله الشيخ

موسوعة الأديان الحية

• الكتاب: موسوعة الأديان الحية (ج١)
أديان النبوات، الأديان السماوية

THE CONCISE ENCYCLOPEDIA
OF LIVING FAITHS

• الكاتب: ر. س. زينر Robert Charles Zaehner

• الكتاب الأصلى صادر باللغة الإنجليزية.

• الطبعة الأولى ٢٠١٠، طبع فى مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، كورنيش النيل، رملة بولاق، القاهرة.

ت:٢٥٧٧٥٢٢٨/٢٥٧٧٥٠٠٠

فاكس: ٢٥٧٥٤٢١٣(٠٠٢٠٢)

ص.ب: ٢٣٥ــ الرقم البريدى:١١٧٩٤رمسيس

WWW.gebo.gov.eg

Email: info@gebo.gov.eg

زينر، ر. س.
موسوعة الأديان الحية ج١ / تأليف: ر. س. زينر؛ ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ؛ ــ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
٤٠٠ ص؛ ٢٤سم. ــ (الألف كتاب الثانى)
تدمك ٢ ٦٩٦ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
المحتويات:ــ أديان النبوات الأديان السماوية.
١ ــ الديانات ــ موسوعات.
٢ ــ اليهودية ٣ ــ المسيحية ٤ ــ الإسلام
أ ــ الشيخ، عبد الرحمن عبد الله (مترجم).
ب ــ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٢٨٩ / ٢٠١٠
I.S.B.N - 978 – 977 – 421 – 696 – 2
ديوى ٢٠٠,٣

الألف كتاب الثانى
نافذة على الثقافة العالمية

ر. س. زينر

موسوعة الأديان الحية

الجزء الأول

أديان النبوات
الأديان السماوية

ترجمة
د/ عبد الرحمن عبد الله الشيخ

الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٠

الألف كتاب فى سطور .....

صدر مشروع الألف كتاب الأول عـــام ١٩٥٥ بإشراف الإدارة العامة للثقافة، التابعـــة لـــوزارة التربية والتعليم. وقد اهتم بأمهات الكتب العالمية والكلاسيكيات، كما شمل العلوم البحتة، والعلـــوم التطبيقية، والمعارف العامـــة، والفلـــسفة وعلـــم النفس، والديانات، والعلوم الاجتماعية، واللغات، والفنون الجميلـــة، والأدب بفروعـــه، والتـــاريخ والجغرافيا والتراجم. وتوقف العمـــل بـــه عـــام ١٩٦٩.

صدر مشروع الألف كتاب الثانى عام ١٩٨٦عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. وقد اهتم بترجمة الكتب الحديثة محاولةً منـــه للاتـــصال بـــالثورة العلمية والثقافة العالمية المعاصرة .

وقد قُسمت إصدارات المشروع إلى ١٩ فرعًـــا هـــي: الموســـوعات والمعـــاجم، والدراســـات الاســـتراتيجية وقـــضايا العـــصر، والعلـــوم والتكنولوجيا، والاقتـــصاد والعلـــوم الإداريـــة، ومصر عبر العصور، والكلاســـيكيات، والفـــن التشكيلى والموسيقى، والحـــضارات العالميـــة، والتاريخ، والجغرافيا والرحلات، والفلسفة وعلم النفس، والعلوم الاجتماعية، والمسرح، والطـــب والصحة، والآداب واللغة، والإعلام، والـــسينما، وكتب غيـــرت الفكـــر الإنـــسانى، والأعمـــال المختارة.

(أنظر القائمة آخر الكتاب)

المشاركون فى الموسوعة

Basham	أ . د . باشام
Bownas	ج. بَوْناس
Conze	إدوارد كونز
Corbishley	ت. كوربشلى
J.C Davis	چ . س . ديفز
H.F. Davis	هـ. فرنسيس ديفز
Eichhorn	ويرنر أيشهورن
Gibb	هـ . أ . ر . جب
Graham	أ . س . جراهام
Horner	ج. ب. هورنر
Kent	چون كِنتْ
Robinson	د . هـ . روبنسون
R.J.Zwiwer Blowsky	ر.ج. تسفيفر بلوفسكى
R.C. Zaehner	ر.س زينر (تسيهنر)
Nicolas Zernov	نيكولاس زرنوف

الفهرس

الجزء الأول (الأديان السماوية)

(١) اليهودية أو دين إسرائيل (٣٧-١٠٣)

(٢) المسيحية (١٠٥-٣٣٥)

(٣) الإسلام (٣٣٧ - ٣٩٢)

شكر وتقدير

شكرًا للأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق الذى تكرم بإحالة ترجمة هذه الموسوعة إلى الأجهزة العلمية، وإدارات الدعوة بوزارة الأوقاف، وشكرًا لمجمع البحوث الإسلامية (إدارة الكتب) لتقريره المفيد الذى أشار إلى أهمية هذه الموسوعة للخطاب الدينى المتنوِّر، .. حتى يتعرف القارئ على ما عليه اليهودية والنصرانية الحالية من خلال ما كتبه علماء الأديان الغربيون....

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

مقدمة الترجمة العربيّة

المُشْتَرَك بين الأديان فيما يتعلّق بالقيَم الخُلقية والتزام الإنسان نحو أخيه الإنسان أكثر من أن يدخل تحت حصر. إنه يمثل مساحة واسعة فى الأديان جميعًا، فكلّها تقول لك: لا تسرق، لا تأكل حقّ أخيك، لا تقتل.. إلخ، كما يظهر بوضوح كامل لكل قارئ لهذه الموسوعة. مشكلة واحدة تلوث هذا المُشْتَرَك الأخلاقى الراقى، وهى فكرة وجود "جماعة " أو " شعب " أو عِرْق يَدَّعى - على أسس دينية - أنه أفضل من سائر خلق الله وأنّ الله اخْتصَّه بعَهدٍ خاص، جعل ما ينطبق عليه لا ينطبق على سائر البشر، بل إنَّه يضيّق الحلْقّة على نفسه فلا يسمح بدخول دينه ولا يدعو أحدًا إليه حتى يظلَّ - فى ظنه - متمتعًا وحده بالمزايا التى مازه اللهُ بها على سائر خلقه. وحتى لو اعتنقت دينَه جماعةٌ من غير "العِرْق" الذى ينتمى إليه - طبق عليه قوانين مختلفة. هذه الفكرة خطيرة جدًا لسبب بسيط واضح وهو أن المعايير الخُلقية والوصايا الدينية يمكن ببساطة أن تَنْظر لها هذه المجموعة العرقية المختارة، على أنها لا تنطبق إلاَّ داخل المجموعة العرقية نفسها، فتحُرّم السرقة داخل المجموعة، وتُبيح سرقة الأغيار، أى الذين لا ينتمون لهذا العِرْق أو المجموعة المختارة. وقل مثل هذا عن القتل والزنى وغيرهما. وتجد هذه الفكرة تأكيدًا لها على مستوى الشريعة؛ إذ نجد أن هناك تشريعيْن، تشريعًا يُطبَّق على المنتمين لهذه المجموعة "المختارة" وتشريعًا آخر يطبق على غيرهم، بل وطقوسًا دينية (شعائر) يختص بها "الأصيل" لا يُسمح "للدخيل" بالقيام بها. هذا موجود كما يطالع القارئ فى هذه الموسوعة بين بعض طوائف الديانات الهندية وموجود بوضوح كامل فى الديانة اليهودية فى زمن لاحق لظهور موسى (عليه السّلام)،

والجديد أن هذه الموسوعة تشير باختصار إلى أن الفكرة وُجدت أيضًا فى بعض الجماعات الدينية فى الأورثوذكسية الشرقية. حقيقة إن الكنيسة الكاثوليكية تسمى نفسها إسرائيل الجديد بمعنى أن "عهد" الله قد انتقل إليها، ولكن الكنيسة الكاثوليكية لا تعتبر أتباعها يشكلون "عرقا" وإنما هى تمثل دين "دعوة" أو "تبشير"، وتنظر لنفسها باعتبارها مسئولة أخلاقًا ودينًا عن الجنس البشرى كله. وهذا فرق جوهرى يُتيح التعامل معها ومع من تمثله على المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى بانفتاح. والشىء نفسه يُقال عن البروتستنطية وكنائسها، وعن الأورثوذكسية فيما عدا الجماعات التى أخذت بفكرة "الشعب المختار" مع التزامها بالتبشير أو الدعوة. وليست هذه الفكرة بقائمة فى الإسلام، فهذه الموسوعة التى بين أيدينا تشير إلى إنه دين عالمى النزعة، والله ـ سبحانه ـ عند المسلمين هو "رب العالمين" وهو يضم بين جنبيه معظم أفكار الأديان السابقة عليه بل يكاد يكون مدافعًا عنها فى بعض عقائدها وشرائعها، فبرَّأ العذراء مريم الطاهرة، وأقر كل معجزات المسيح (عليه السلام) ودفع عنه الأقوال الكريهة، وأقر التوراة والإنجيل كوحى منزل.. إلخ. وفتح المسلمون قلوبهم لكل الأديان واعتبروا الداخلين فى دينهم "إخوة لهم"واعتبروا من لم يدخل دينهم تحت حمايتهم أى فى ذمّتهم.وفى القسم الخاص بالكنيسة الأولى من هذه الموسوعة (٢/ أ) نجد أنّ لاهوت المسيحية يجعل كنيستها مسئولة عن " نهاية الدهور " على المستوى البشرى كله مادام أعضاؤها وهم بذور إبراهيم Abraham's Seeds هم ورثةٌ وفقا للوعد (الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، الفقرة ٢٩)، وعليهم تنفيذ "مرحلة الإنجاز الأخيرة". ومنذ اقتراب الألفية الثالثة جرى التركيز على هذا المفهوم، فمسألة فهم العقائد إذًا ليست ترفًا فكريًا، وإنما هى مسائل لا يمكن فهم الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بدونها.

* * *

وإذا ما انتقلنا للأبعاد العملية لدراسة الأديان جميعًا، وجدنا من المفيد أن نكتفى بضرب مثل واحد فى هذه المقدمة، مما ورد فى الموسوعة التى بين أيدينا. نكتفى بتناول مسألة "الروح القُدُس" فى الفكر الدينى المسيحى. وقلنا إن الهدف من هذا التنويه "عملى" أو "براجماتى" بحت، ولا ينطوى على أى "نقد" أو خوض فى مسائل لاهوتية إلاّ بشكل عَرَضىّ.

إننا نفهم من هذه الموسوعة أن "الوحى" لم ينقطع حتى الآن فى المسيحية لأنّ "الروح القُدُس" ما زال موجودًا بيننا وله طرائقه الخاصة فى "الإرشاد" و"التوجيه "و "الوحى"، وبابا الكنيسة الكاثوليكية لا يشغل مجرّد منصب إكليريكى أو دينى وإنما هو رأس الكنيسة، بمعنى أنه لم يُصبح فى هذا المنصب إلاَّ بموافقة المسيح، فهو الذى عيَّنه بصرف النظر عن الإجراءات الدنيوية لتولِّيه المنصب. وبالتالى فإنّه، ومجموعة الإكليروس ذوى الرتب العليا المحيطين به، هم المخوَّلون رسميًا وفقًا للمعتقد الكاثوليكى بتلقّى توجيهات الروح القدس وإرشاده. هذا هو الاعتقاد. وفى ضوء هذا هل يمكن لسياسى كاثوليكى متديِّن أن يتخذ قرارًا حاسمًا دون اللجوء لطلب المشورة من الروح القدس من عند المخوَّلين بتلقّى إرشاده؟ سيقول الماكرون وذوو النوايا السيئة إنّ تلمّس الطريق إلى مبعوثى البابا والوافدين عليه مسألة ضرورية لتلمّس الطريق لفهم مجريات الأمور فى العالم. قد يكون هذا صحيحًا لكنَّ توجيهات الروح القدس ذات طابَع دينى يدخل فى نطاق الأسرار القدسية. ونفهم أيضًا من هذه الموسوعة أن البروتستنط لا يؤمنون بأن توجيهات "الروح القُدُس" قَصْر على السلطات الكَنَسيَّة، وإنما هى مُتاحة لكل المسيحيين الصالحين. لذا فكل التجمعات الدينية البروتستنطية؛ أديرة، وكنائس ومدارس، بل وعلى مستوى الأفراد الصالحين، يتلقون بين الحين والحين توجيهات وإرشادات من الروح القدس. والمعنى لا يبعد كثيرًا ـ لكن دون نص على روح قُدس ـ عن "صلاة الاستخارة " عند المسلمين، وعن الاعتقاد فى الرؤيا الصادقة يراها المؤمن أو تُرى (بضم التاء) له. وكأمر واقع ملموس بصرف النظر عن كيفية تعليله، وبصرف النظر عن إنكار علم النفس ـ فإن الأحداث الكبرى والخطيرة عادة ما تكون مسبوقة ـ على المستوى الشعبى ـ برؤًى منامية، واحساسات وإرهاصات، وما زلتُ أذكر أن بعض الإخوة فى الكويت كانوا يروْن فى رؤاهم قبل أحداث الكويت المعروفة بسبع سنين (وكنت وقتها فى الكويت) نارًا مفزعة تنطلق من الخليج، ورأى شخص لصيق بى ـ وكان فى الكويت ـ أنه يجرى فَزِعًا نحو الغرب. هل هو إحساس جمْعى؟ هل هو انبثاق لا شعورى؟ هل هو "كشف" بالمعنى الصوفى ؟ لا ندرى ولكنه يحدث. فإذا تركنا أمر الواقع الذى نراه وعدنا للنصوص الدينية، وجدنا فرعون يرى فى منامه سبع بقرات سمان تأكلهن سبع عِجاف وسبع سنبلات خُضر وأُخَرَ يابسات؛ مما كان له أثره فى تخطيط سياسة مصر الاقتصادية لمدة أربعة عشر عامًا. والقصّة معروفة فى القرآن الكريم وتفاسيره. وإلى أن يكتشف علماء النفس السّر وراء هذا، ليس من الحكمة

إغفال جَمْع هذه الرؤى المنامية وتصنيفها، على الأقل لقياس الرأى العام ومعرفة توجُّهاته وهواجسه.

* * *

ومؤلفو هذه الموسوعة ـ وكلهم اختصاصيون كبار فى مقارنة الأديان أو تاريخها أو جانب من جوانبها ـ يكادون لم يتركوا أية مسألة لاهوتية أو عقيدية إلاَّ وربطوها بظروف سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو بها جميعًا، لدرجة تجعل القارئ يعتقد أن كثيرًا من هذه الخلافات الدينية لا حقيقية لها وإنما لعبت بها المصالح. وهذا يعنى أن نكون جميعًا على وعى بحقيقة هذا لأن التعصُّب وتلك هى الحال، يكون حماقة غير قائمة على أساس. فالإمبراطور قسطنطين دعا المجمع نيقية رغبة منه فى تحاشى الخلافات، وسعيًا وراء مزيد من الاستقرار السياسى، وفرض رأى (الأغلبية) ممَّن حضر من رجال الدين هذا المجمع، وكان عدد الآريوسيين فيه قليلاً ـ ولم يكن قسطنطين ليفهم فى اللاهوت، وكان حديث عهد بالمسيحية، فأقر رأى الأغلبية (التى حضرت المجمع) وفرضها على سائر مسيحيى الإمبراطورية. وفى القسم المتعلق بالانشقاق الشرقى والكنيسة الأورثوذكسية الشرقية (٢ / ب)، يؤكد المؤلف أن الخلافات العقيدية لعبت دورًا قليلاً فى النزاع بين البيزنطيين والرومان (الأورثوذكس والكاثوليك)، كما ذكر أنه عندما كانت الإمبراطورية البيزنطية تقترب من نهايتها رغب قادة الدولة وقادة الكنيسة الأورثوذكسية فى مساعدة الغرب لهم لإنقاذ مملكتهم من الغزو العثمانى؛ لذا فإن ممثلى الإمبراطورية البيزنطية (تنازلوا) عن كثير من الأمور التى كانوا يعتبرونها هرطقة كاثوليكية، ولم يبق موضع خلاف سوى نقطتين فقط بعد أن كانت قائمة الخلاف طويلة. الأولى مسألة انبثاق الروح القدس (فى الشرق قالوا إنه منبثق من الآب، وفى الغرب قالوا إنه منبثق من الآب والابن معًا)، والثانية هى حدود السلطة البابوية، ومن الواضح أن هذه النقطة الأخيرة ذات مضامين سياسية إلى جانب المضامين اللاهوتية.

ولا يمكن فصل فكرة "التبرير بالإيمان وحده" أى أن إيمان المرء كافٍ لتحقيق الخلاص ـ وهو ما قال به لوثر ـ عن ظروف الكنيسة الكاثوليكية وقتها وفرضها صكوك الغفران ... إلخ. أما إخضاع الفكرة للدراسة العقلية أو النقدية الخالصة دون معرفة الظروف التاريخية، فيؤدى إلى إساءة فهم لوثر، فمن المفهوم أن الإيمان لا بد أن يكون

مشفوعًا بالعمل. كما لا يمكن فهم ما ذهب إليه لوثر من إمكانية الفرد تحقيق الخلاص لنفسه دون الاستعانة بكهنوت، إلاَّ إذا عرفنا تفاصيل حياة الإكليروس فى ذلك الوقت، وما تذكره كتب التاريخ العام وتاريخ الكنيسة من مفاسد ارتبطت بهذه الفترة. وإذا درسنا الفكرة بعيدًا عن فهم هذه الظروف استخلصنا منها إنكار لوثر للعبادة الجماعية، وروح الجماعة... إلخ، وهو استنتاج خاطئ لم يقل به لوثر.

وزرادشت (أدخلت هذه الموسوعة الزرادشيتة ضمن الأديان السّماوية) نشأ فى مجتمع زراعى مستقر؛ لذا فقد ارتبط (الخير) فى دينه بالمجتمعات المستقرة، بينما تَمثَّل (الشر) فى مجتمعات المُغِيرين البدو. وارتبط القربان المقدس عنده بنبات منتشر فى البلاد التى نشأ بها (بلاد فارس)..

ولم يتعرض الأستاذ جب Gibb الذى كتب مقالاً فى هذه الموسوعة عن الإسلام للعوامل السياسية والاقتصادية التى أثَّرت فى ظهور كثير من الفِرَق والخلافات فى الإسلام، لكننا نذكر هنا إتمامًا للفائدة أن كثيرًا من هذه الخلافات كانت بالفعل ذات أبعاد غير دينية، لبست لبوسًا دينيًا، كقضايا التكفير والاستحلال والخلافة ... إلخ. ومن أراد مزيدًا من التفاصيل فليرجع لكتب المِلَل والنِّحَل، وهى كثيرة، أو لكتابات المحدثين من عرب ومستشرقين، ومن هؤلاء مونتجمرى وات فى كتابه عن "القضاء والقَدَر فى فجر الإسلام وضُحاه" وهو مترجم للعربية.

ونريد أن نُنهى هذه الفقرة بمثال أخير - والموسوعة مليئة بأمثلة أخرى - وهو أن من بين الخلافات التى جرى التكفير بسببها على مستوى الكنيستين: الشرقية والغربية، مسألة اللِّحية فقد أدان الأساقفةُ الشرقيون، زملاءهم الغربيين لحلقهم لحاهم مما يتنافى مع صحيح الدين، فكانت النتيجة أن أمعن الأساقفة الغربيون فى حلق لحاهم، بل وتنعيمها كنوع من التحدى فما كانت روما لتخضع للقسطنطينية. ومن المفهوم أن اللحية لعبت أدوارًا سياسية فى مجتمعات لاحقة، فتذكر الوثائق أن المجتمعات الإسلامية التى شهدت حركات سلفية شديدة، كان حلق اللحية فيها بمثابة اعتراض سياسى أو دلالة على الوقوف فى صفوف المعارضة، لكن - فى كل الأحوال - كان هذا يلبس لبوسًا دينيًا.

بين يدىّ عند كتابة هذه المقدمة، خمسة كتب تتناول علم الكلام عند المسلمين أو التوحيد (وهو علم اللاهوت عند المسيحيين واليهود)، منها ثلاثة كتب تراثية :

١- الإبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى (ت ٣٢٤هـ).
٢- مقالات الإسلاميين (فى جزءين) للمؤلف نفسه.
٣- شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة النعمان لعلى بن سلطان محمد القارى (والمقصود بالفقه الأكبر هنا علم التوحيد).
٤- القضاء والقدر فى فجر الإسلام وضحاه (مترجم) للمستشرق مونتجمرى وات.
٥- الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر للمؤلف نفسه (مترجم).

والذى يتصفح هذه الكتب ثم يتصفح موسوعة الأديان التى بين أيدينا، يجد أن معظم القضايا التى يظن أصحاب كل دين أنها مقصورة عليهم، إنما هى فى الواقع قضايا مشتركة بين كل الأديان السماوية :

الإيمان بالبعث بعد الموت، مسألة القضاء والقدر ومسئولية الإنسان، صفات الله وأسماؤه. هل سمع الله وبصره يكون بالمعنى المادى أم أنه مجرد تلطّف من الله لشرح مراده؟ الجبر والاختيار. هل الكبيرة تُخْرِج الإنسان من الإيمان؟ حقيقة إمكانية رؤية الله. هل الخلاص بالإيمان وحده؟ التفاضل بالأعمال، كيف يكون الله ـ سبحانه ـ قريبًا وساميًا (بعيدًا) فى الوقت نفسه؟ ... إلخ. ولا تبعد كثيرًا المشكلة التى أثارها المعتزلة عن القرآن الكريم، هل هو "مخلوق" أم أنه "كلمة" الله أو " كلام " الله (طبعًا قال المعتزلة إنه مخلوق لأسباب سياسية)، بينما أكد السنَّة على أنه "كلام الله" ـ لا تبعد هذه المشكلة كثيرًا عما خاض فيه اللاهوتيون عن طبيعة المسيح. ومعظم هذه الأمور التى خاض فيها علماء الكلام و اللاهوتيون لم يصل فيها أحد إلى أى نتيجة حاسمة حتى الآن، والنتيجة الوحيدة التى تمخضت عنها هى الفتن والخلاف، لسبب بسيط وهو أن الإنسان حتى الآن ليس لديه الأدوات الكاملة اللازمة لمعرفة هذه الأمور معرفة يقينية أو على حد تعبير مونتجمرى وات "إن الإنسان لم يصل فى هذه المرحلة من مراحل تطوره إلى معرفة كيفية التوفيق بين كون الله (سبحانه) كلى القدرة لا يكون فى كونه شىء إلاَّ بعلمه وإرادته، وفى الوقت نفسه سيحاسب عبيده على ما أتوه، ثم يخلُص إلى أن الفكرتين مطلوبتان بل وضروريتان لتطور الجنس البشرى ولا بد من قبولهما دون محاولة التوفيق بينهما. وقد أقرت الكنيسة الكاثوليكية فى أحد مجامعها ـ كما تظهر من هذه الموسوعة ـ تدريس كل الاتجاهات فيما يتعلق بالقضاء والقدر، وشهدت

المسيحية أيضًا اتجاهات بعدم جدوى العمل (الحركة الطمأنينيَّة) واتجاهات العُزوف عن الحياة، واتجاهات الاكتفاء بالعبادة. وظل اليهود فترة طويلة متوكلين على الله بالمعنى السلبى للتوكل منتظرين إقامته للهيكل، ثم ظهرت الصهيونية العملية "لمساعدة الرب"! فى تحقيق هدفه فيما يقولون !

يرى القارئ كم هى واسعة تلك المساحة المشتركة بين الأديان السماوية! إنها الأفكار نفسها تتردَّد هنا وهناك، لكن الكيانات التى أحرزت تقدمًا نفضت عن نفسها فى حقيقة الأمر التفكير فى كثير من هذه الأمور الغامضة، والاكتفاء بظواهر النصوص والتسليم، ثم الانشغال بما هو أهم. فالله ـ سبحانه ـ لم يُشهد أحدًا من البشر خلق آدم (عليه السلام)، حتى يشغلنا من لا يملكون أصول العلم المادى بمثل هذه القضية.

والمُطالِع لهذه الموسوعة كاملة يدرك أن لكل دين من الأديان الأربعة التى ذكرتها مستويين: مستوى رسمى أو سَلَفىّ أو (سُنِّىّ)، ومستوى آخر شعبى متمثل فى الحركات أو الاتجاهات الصوفية. فالزرادشتية الأصلية كما نادى بها زرادشت تنادى ـ فيما يذكر زينر Zaehner كاتب المقال ـ كانت تنادى بإله واحد لا شريك له خالق لكل شىء، لكن أتباعه وجدوا بعده أن العالم به شر (أو ما يرونه هم شرًا) فجعلوا للشر إلهًا منفصلاً عن إله الخير الخالص وهكذا ظهرت الثَّنَوية أى وجود إلهين، ثم جعلوا لله ابنًا، ومنهم كما يقول زينر انتقلت فكرة (ابن الله) لليهودية ثم لغيرها. والله ـ سبحانه ـ فى اليهودية الأصلية واحد أحد متوحِّد الذات والصفات، لكن بعد ذلك لم يستطع العقل البشرى اليهودى أن يتصوره على هذا النحو، فجعل له (أستغفر الله!) جانبًا أنثويًا (إشخيناه)، ثم كان هناك السيفروت أى الأقطاب المتحكمين فى الكون ووصلت الحركة الصوفية اليهودية (القَبَالَة) إلى حد حلوله ـ سبحانه ـ فى الكون.

وفى المسيحية، يذهب الأستاذ زينر إلى أن فكرة التثليث فكرة قلقة وغير راسخة فى العقل الأوروبى.

* * *

ومن يقرأ هذه الموسوعة بتمعن يدرك ببساطة أن " لا إله إلاَّ الله" هى محور الأديان السماوية جميعًا، وأن الاختلافات إنما هى فى التفسير لا أكثر وأنّ هذا التفسير تأثر بالحضارة اليونانية مرة والحضارة الهيلينستية مرة، والحضارة الفارسية مرة (الزرادشتية) والحضارات الوثنية مرَّة. كما أن هذا التفسير اختلف باختلاف العقليات

ومراحل التطور، واختلف أيضًا لاعتبارات سياسية واجتماعية. فكل دين من هذه الأديان يصر على أنه دين توحيد. لذا لم أجد أىّ مبرّر لفرض عقيدتى بالإكثار من التعليقات على ترجمتى لهذه الموسوعة، لأن فى ثنايا كل دين، كل ما أريد أن أقوله أو يقوله آخرون، كما يظهر واضحًا فى هذه الموسوعة.

- هل مَثَلُ يسوع (عليه السلام) كَمثَلِ آدم ؟ إن النساطرة **المسيحيين** يقولون ذلك.
- هل العلاقة بين المسيح (عليه السلام) والله - سبحانه وتعالى - هى علاقة (تبنٍّى) وليس (بنوَّة)، وكلمة (تبنّى) لا تبعد كثيرًا عن معنى كونه - سبحانه - قد اصطفاه أو اختاره؟ إنه اتجاه بين **مسيحيين** كثيرين.
- هل المسيح (عليه السلام)، من جوهر غير جوهر الله؟ إنه اتجاه قال به آريوس **المسيحى**، بصرف النظر عن وصف أعدائه له بأنه مهرطق.
- هل حملت العذراء مريم دون أن يمسسها بشر؟ إنّ (الحَمْل بلا دنس) عقيدة مسيحية أصلية وإسلامية أيضًا وإن أنكرها اليهود، لكن التطور العلمى الحديث والاستنساخ وغير ذلك يؤكدان إمكانية تحقيق هذه الفكرة المسيحية الإسلامية.
- كل ما يريد أن يقوله أصحاب **أىّ** دين لأصحاب الدين الآخر، موجود **بالفعل** فى ثنايا هذا الدين الآخر.
- أليس أمرًا معيبًا أن نصف الله بصفات بشرية خاصة إن كانت منحطّة. أيليق أن نصفه بالنسيان والبكاء والتعب... إلخ؟ ابن ميمون **اليهودى** قال **لليهود** ذلك.
- أليس عيبًا أن يتفرغ الله (سبحانه) لمجموعة من الناس، تاركًا كونه كله، ليسير أمامهم ويدلهم على الطريق (بالمعنى المادى لا التبشيرى) ويتمثل لهم فى عمود دُخَان... إلخ؟ لقد رفض المسيحيون ذلك، ومحرر هذه الموسوعة يذكر أن فكرة الشعب المختار والنظرة الاضطهادية التى ينظر بها اليهود لغيرهم سببت " كراهية " الشعوب الأخرى لهم. وابن ميمون **اليهودى** أيضًا ينزّه الله - سبحانه - إلى حد كبير، ويقترب كثيرًا من الفكر الإسلامى فى هذه الناحية.
- أليس عَيْبًا أن يوغل بعض المسلمين فى فكرة التوحّد مع الله إلى درجة الحلول؟ **المسلمون** السنة أنفسهم لا يوافقون على ذلك.

- هل يُغْنى الإيمان عن العمل؟ المسلمون فى مجملهم لا يوافقون على ذلك، وجرى تفسير مقولة لوثر (التبرير بالإيمان) تفسيرًا يخرجها من بُعدها السلبى.

- وفكرة (ابن الله) فى المسيحية الحديثة كما قلنا لم تعد تعنى الآن أى علاقة مادية، وتذكر هذه الموسوعة بشكل حاسم أن "الخلافات اللاهوتية غير مؤكّدة عند كل الأطراف (ص ٤٩٩)، بل وتؤكد أن الأناجيل لم تُعتبر كتبًا مقدسة إلاَّ بعد كتابتها بفترة ليست قليلة، وأن مؤلفى الأناجيل لم يكونوا يقصدون كتابة كُتب مقدسة وإنما مجرَّد مؤلفات (ص ٣٥٤ و ما بعدها). وعن أثر الزرادشتية فى الفكر اليهودى والمسيحى، نحيل القارئ للفصل الممتع عن الزرادشتية فى هذه الموسوعة.

وصفحة الأديان لم تُطو بشكل نهائى أو بمعنى آخر لم تتجمد الأديان عند معتقداتها السابقة، فالكنيسة الكاثوليكية تؤكد أن اللاهوت يتطور وأن الوحى مازال مستمرًا . ماذا يعنى كل هذا؟

وجدنا أن **مفاوضات** وليس **حوارًا** جرى بين الكنيسة الشرقية وكنيسة روما حول قضايا لاهوتية إثر تعرض القسطنطينية لضغط إسلامى، وبالفعل أسفرت المفاوضات فى ظل هذه الظروف عن نتائج طيبة. ووجدنا **انتخابات** أشرفت عليها السلطة السياسية (الإمبراطور قسطنطين) فى مجمع نيقية رغبة منه فى استتباب الأمن فى إمبراطوريته وأخذ الرجل بنتائج الانتخاب، خاصة أن الفكرة التى أسفر عنها الانتخاب كانت أكثر وضوحًا بالنسبة لرجل الشارع من سواها، وأقرب فكرًا لما كان سائدًا فى أديان الإمبراطورية الرومانية قبل المسيحية.

ومما يؤكد جدوى فكرة التفاوض هذه أن كثيرًا من "شعائر" و"عقائد" اليهودية مثلاً ارتبط بظروف تاريخية (ص ١١٣) ولم يكن وحيًا من السماء كما يقول اللاهوتيون اليهود أنفسهم، وهذا يسهّل مسألة التفاوض فالمتفاوض فى هذه الحال لن يتنازل عن وحى من السماء، وإنما عن تراث حقد وكراهية.

ونأمل أن نكون بترجمتنا لهذه الموسوعة، قد وضعنا لبنة أساسية لهذا **التفاوض** الذى نظن أن أوانه قد آن فى ظل العوْلَمة .

* * *

سيتكفل العلم الحديث - إن لم يكن قد بدأ بالفعل - بتصحيح كثير من المفاهيم الدينية، أو تأييدها، فمع اكتشاف رحابة الكون، تلك الرحابة المذهلة، التى أطلعنا على

بعضها علماء الفلك بمناظيرهم المكبرة وحساباتهم وسفن الفضاء... لم يعد مقبولاً وصف الله ـ سبحانه ـ بصفات تجعله محدودًا مجسَّمًا، فهو بالتأكيد أرحب من كوْنه الذى خلقه.

ومع تطور علم الجيولوجيا وقياس زمن الصخور بطرق تكنولوجية يقينية لم يعد مقبولاً أن عمر الكون ٦٠٠٠ سنة، حتى لو نصّ العهد القديم على ذلك وحتى لو كان التقويم اليهودى يَعُد عمر الكون على هذا الأساس.

ومع تطور البيولوجيا وعلم التشريح وفصائل الدم، وقياس الذكاء وتحديد القدرات لم يعد مقبولاً أن الله خصَّ جماعة من الناس دون سائر خلق الله بمزايا خاصة، فلنُخْضع عيّنة عشوائية من كل من معتنقى اليهودية والمسيحية بمذاهبها والإسلام لفحوص نفسية وقياس قدرات، وفحوص بيولوجية وتشريحية ولننظر أهم فى الخلق سواء أم لا؟

إننى بعد قراءة هذه الموسوعة بتمعُّن بتُّ على يقين أنّ يومًا ما ـ لعله قريب ـ سيأتى ليصبح كل الناس مؤمنين بحقائق دينية واحدة أراها شهادة ألاّ إله إلاَّ الله بعد إزاحة ما علق بها من خرافات منافية للعلم وإقامة الصلاة لهذا الإله الواحد، وإيتاء الزكاة رحمة بخلقه وتعاونًا وتضامنًا اجتماعيًا. ثم لننظر بعد ذلك إلى من هدانا لكل هذا فنحنى الرأس احترامًا لنشهد أنه رسول الله، ثم لنسجد لربّ العالمين.

بقى القول أننى فى كثير من مواضع هذه الموسوعة التزمت بترجمة تكاد تكون حرفية، مع مراعاة الوضوح قدر الإمكان، وذلك لدقة موضوعها، وعلّقت بعض التعليقات الشارحة ولم أُكثر، وكل من يجد فكرة لا تروق له، سرعان ما سيجد فى ثنايا الدين نفسه فكرة مضادة. وعند ترجمة القسم الخاص بالپروتستنطية، استعنت بانتقاء المصطلحات التى يستخدمها الپروتستنط بكاتب پروتستنطى هو الدكتور القس چون لوريمر فى كتابه تاريخ الكنيسة المسيحية (خمسة أجزاء) ترجمة عزرا مرجان وهو بدوره پروتستنطى، فاستخدمت اللفظ فولجاتا للدلالة على الكتاب المقدس بلغته اللاتينية مع ذكر عبارة شارحة، والأفخارستا (والمقصود بها القربان المقدس)...إلخ، كما استعنت فى فهم بعض المصطلحات بالموسوعة الكتابية، وألفها أيضًا پروتستنط. واستعنت عند ترجمة القسم الخاص بالكنيسة الأولى بالمصطلحات التى ذكرها الأورثوذكسيون الشرقيون؛ خاصة ترجمة القس مرقص داود لكتاب تاريخ الكنيسة

ليوسابيوس القيصرى نشر مكتبة المحبة الاختصاصية فى الكتب الأورثوذكسية. وعند ترجمة القسم المتعلق بالصوفية فى الإسلام، استعنت فى اختيار اللفظ المناسب بعد مقارنة معناه بمعجم مصطلحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشانى المُتوفَّى فى سنة ٧٣٠هـ تقريبًا. أما بالنسبة لمصطلحات اليهودية، فاستعنت بمَسْرَد المصطلحات الذى أورده ألان أنترمان Alan Unterman الأستاذ بقسم مقارنة الأديان بجامعة منشستر فى كتابه Jews, their Religious Beliefs and practices. وأخيرًا فإن الكمال لله وحده. ربَّنا لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به واعفُ عنا واغفر لنا وارحمنا. أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين.

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

مقدمة المحرر

لقد تطلَّبَ الأمرُ حربين مروعتين ليخرجَ العالمُ "التقدمى" الذى يُشكل نصف الجنس البشرى، من اعتقاده المريح فيما يتعلَّق "بالتقدم" نفسه، ذلك الوهم الذى تناهى إليه من القرن التاسع عشر. فمنذ أيَّام حركة التنوير Enlightement الفرنسية، والدين عامة ـ والمسيحية خاصة ـ يتعرض لنار متواصلة ومؤثرة، فقد كان من المعتقد أن نظرية التطور لداروين لا بد أن تسفِّه كثيرًا من أساطير المسيحية وأن يتم نبذ الدين ـ بسببها ـ باعتباره مجرَّد خرافة. والاعتقاد الذى راح يزيد باطِّراد مع التقدم الحثيث للعلم وانتصار العقل على الإيمان قد يجعل الدين أمرًا غير مساير للعصر، بل وجرى الاعتقاد فى أنَّ الدين قد يموت موتًا طبيعيًا وكان البلشفيك فى روسيا أكثر واقعية، فرغم اعتقادهم أنَّ الدين ـ مثل الدولة ـ لا بد أن تنتهى صفحته أو بتعبير آخر لا بد أن يذبل Wither away إلاَّ أنَّ المؤكد أنهم كانوا بصدد القيام بدور للتعجيل بهذه النهاية.ورغم الاضطهاد واسع النطاق لم تذبل زهرة الدين فى روسيا وإن وُضعت فى سبيله معوقات قاسية، ومع كل هذا ظل الدين حيًا وظهر أنّ ظواهر الاحتضار التى تسبق الموت قد أُجّلت، ـ بالنسبة له ـ إلى أجل غير مسمّى .

إنه أمر صحيح تمامًا أن هجوم العقليين (أصحاب الاتجاه العقلى Rationalist) على الدين قد جعل الكنائس خاوية من مرتاديها فى بريطانيا العظمى على الأقل ـ رغم أنّه كان يمكن رؤية الأمر نفسه فى الولايات المتحدة ـ ومع ذلك فحتى فى بريطانيا يوجد مزيد من الاهتمام بالدين أكثر مما كان موجودًا فى أيه فترة أخرى سابقة فى هذا القرن. وكثير من هذا الاهتمام يتسم بطابع الهواية. وربما لا يعنى الرواج الحالى

للبوذيَّة Zen Buddhism ـ على سبيل المثال ـ إلاَّ ما هو أكثر قليلاً من الإحساس بالقلق على نحو مُضْنٍ من العيش فى عالم فقد معناه. فالمسيحية بالنسبة لكثيرين من الأوربيين والأمريكيين قد استنفدت أغراضها واتضح أنها لا تُوفى بالغرض المطلوب Found Wanting، ومن هنا ظهر توجُّه جديد بالاهتمام بالأديان الشرقية لأنها تختلف ـ بشكل واضح ـ عن المسيحية، ولا تطلب منك الاعتقاد فى أمور قد يُنظر إليها على أنها غير ممكنة أو غير معقولة. فالبوذية ـ على سبيل المثال ـ لا تطلب منك حتى الإيمان بوجود الله، وهذا أمر يرى فيه كثير من المسيحيين المتأخرين زمنا راحة كبرى، أولئك المسيحيون التائهون فى بيداء عدم الاعتقاد، والذين لا يزالون يجدون من المحال أن يعودوا إلى هذه " الخرافة Superstition " خاصة. وقد صممنا موسوعتنا الموجزة هذه Cancise Encyclopaedia of Living Faiths ـ فى الأساس ـ لمثل هؤلاء ـ ذلك أنَّ موسوعتنا هذه تحاول أن تصنف فى نطاق موجز هذه العقائد التى قاومت تحدى الزمن وظلت باقية، وبالتالى ارتبطت ببعض الاحتياجات الأساسية فى الإنسان. ولهذا السبب لم نُشِر إطلاقًا للأديان الكبرى التى كانت سائدة فى الماضى ـ سواء الأديان المرتبطة بحضارات انتهت كحضارة العراق القديم (ميزوبوتاميا) ومصر، أو الأديان التى كانت منتشرة انتشارًا واسعًا فى وقت من الأوقات ثم لم يعد لها وجود، كالمانوية أو ديانة المانويين Manichesse (أتباع مانى)(*). والأديان الحية فى العالم تندرج فى مجموعتين محددتين بوضوح، ويبدو أنه ليس بين إحدى هاتين المجموعتين والمجموعة الأخرى، إلاَّ القليل مما هو مشترك بينهما. وسيغدو هذا واضحًا لأى دارس لهذا الكتاب (الموسوعة) يقرأ على التوالى الفصل المتعلق بدين إسرائيل والفصول المتعلقة بالبوذية، فكل من اليهودية والبوذية جرى الاتفاق على أنهما "دينان" لكن ما العامل الوحيد المشترك بينهما؟ فاليهودية تدَّعى تقديم رواية عن معاملات الله مع شعبه المختار عبر التاريخ، فالله وشعبه يجرى تناولهما كحقيقتين موضوعيَّتَيْن، بينما الدين الآخر (البوذية) ـ فى مراحله الأولى على الأقل ـ ليس لديه وعى بالله كموجود

(*) عن الملل والنحل للشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) : أتباع مانى بن فاتك. ظهر فى فارس بعد بعثة المسيح (عليه السلام). دينه يخلط بين المجوسية والنصرانية. أقر نبوة المسيح وأنكر نبوة موسى (عليهما السلام). قال مانى بأن النور والظلمة هما أصل الكون وهما أزليان، ويتفرع منهما الخير (نور) والشر (ظلمة). وفى المانوية زكاة وصدقات، وصلاةُ أربع فى اليوم، وهى تدعو للحق وترك الكذب والقتل والزنى والبخل والسحر وعبادة الأوثان. وقالت المانوية بفكرة (الخلاص) المسيحية وأنه قد بقى عليها ثلاثمائة سنة (كان هذا سنة ٢٧١ هـ)؛ لكن هذه الفترة مرت ولم يأت الخلاص! (المترجم).

خارجى، لذلك فهذا الدين (البوذية) لا يعوِّل أية أهمية على ما جرى فى التاريخ ولا يرى أية غاية على الإطلاق فى الحياة البشرية و لكن الأقرب أنه ينادى بأن الخلاص يكون فى هروب الفرد من الوجود المفرط (الذى لا يُطاق) إلى حالة من الوجود (أو الكينونة being) مطلقة تامة، خارج المكان والزمان حيث المعاناة والسعادة الخادعة (فى نطاق الزمان والمكان) ليست سوى غطاء (ماسك mask) للمعاناة تؤدى فى النهاية إلى الراحة rest. وبين مثل هاتين الفكرتين عن الإنسان والعالم الذى يعيش فيه نجد حاجزًا أو بونًا شاسعًا، بشكل واضح.

ولدينا بعض ما نود قوله سنذكره فى خاتمة هذه الموسوعة عن إمكانية سد هذه الفجوة أو تجاوز هذا الحاجز الآنف ذكره، ونكتفى فى هذه المقدمة بمجرد الإشارة إليه، ذلك لأن الأفكار الدينية فى الشرق غريبة تمامًا بالنسبة للغرب، والعكس قائم أيضا بحيث أن إمكانية تناولها جميعًا فى صيغة واحدة يُعد أمرًا لا أمل فيه، اللَّهم إلاَّ إذا خصَّصنا فصلاً مستقلاً لتناول هذه القضية .

والجانب الأكبر من العالم النَّاطق بالإنجليزية إما أنه مسيحى، أو مازال مستمرًا فى التعامل مع الفروض المسيحية ويستخدم مصطلحات مسيحية. وعلى هذا فالدين يعادل بالنسبة لهذا الجزء من العالم معنى عبادة الله الموجود كُلّى القدرة وكُلّى العلم، أو بتعبير آخر قادر على كل شىء وأحاط بكل شىء علمًا، لذا فتلك الفكرة هى التى تَسِمُ مفهوم الدين (فى المناطق التى أشرنا إليها). وهذا يعنى أن القيام بحركة مناهضة للدين ـ كتلك الحركة التى يزكيها الدستور فى الاتحاد السوفيتى (السابق) يعنى إطلاق الحرية فى تقويض فكرة الاعتقاد فى موجود علوى يمارس سلطانًا على العالم، ودحضها وإيراد الأسانيد التى تثبت بطلانها(*). فالإلحاد (إنكار وجود الله) الماركسى ـ إذًا ـ

(*) نُشرت هذه الموسوعة فى طبعتها الأولى فى سنة ١٩٥٩، وكان الاتحاد السوفيتى السابق مازال موجودًا وقويًا كما هو مفهوم، وكان من أهداف هذه الموسوعة ـ كما نفهم من مقدّمة الأستاذ المحرّر ـ مساندة الدين وإظهار دوره ـ بشكل موضوعى ـ وعرض مسيرته الفكرية، فى مواجهة الحملة الشرسة عليه من جهات من بينها الاتحاد السوفيتى السابق أو الماركسية بشكل عام. ومقاومة الدين وسوّق البراهين لإنكار وجود الله ـ سبحانه ـ مسألة بشعة لاشك، ناهيك عن أنها كفر، لكن المؤكد أن هذه القضية لم تكن هى الشاغل الأول للاتحاد السوفيتى أو الماركسية؛ إذ كان هناك النظام الاقتصادى الذى سقط أخيرًا بعد أن ترك بصمات على النظم الرأسمالية، والنظام الاجتماعى ودور البروليتاريا فى الحكم... إلخ، وكلها وإن كانت قد سقطت بشكلها الصريح إلاّ أنها ساعدت فى إعادة هيكلة النظم غير الشيوعية. ولابد أيضًا من معرفة الظروف التاريخية التى أدّت لتركيز الماركسية وما انشعب منها على مهاجمة رجال الدين، وهناك خطر آخر بعد انتهاء الماركسية لأسباب كثيرة، وهو أيضًا التدخل فى خصوصيات الشعوب فى ظل العولمة باستغلال مفاهيم الدين، والأديان كثيرة. (المترجم).

الذى اعتبر نفسه فى الأساس مناهضًا للدين أو معاديًا له، هو فى الحقيقة مناهض لله ومُعادٍ له. وأن تكون معاديا لله (سبحانه) فإن هذا منطقيًا يعنى أنَّ الله (سبحانه) موجود لكن الأمر ليس بهذه البساطة الشديدة على هذا النحو، فالعداء الماركسى للدين هو فى الحقيقة عداء للمعتقد الذى مؤدَّاه وجود موجود علوى (الله) Supreme being ويزعمون ألاّ مبرّر بحكم العقل له. إنَّ المقصود هو الاعتراف الصريح بقوة ليس المقصود بها هو الله، وإنما "الفكرة"عن الله المغروسة فى عقل الإنسان (أو نفسه) والتى تؤثر فى مسلكه خيرًا أم شرًا، بل وحتى الفكرة المسيحية عن الله لا يمكن أن تُثير مثل هذا العداء بين الناس إلاَّ عند أولئك الذين يأخذون الفكرة (الفكرة عن الله) بشكل جدى. وقد كان هذا دائمًا من سمات الغرب.

أما العقلية الشرقية كما تتبدَّى فى أديان الهند والشرق الأقصى (والتى سنتناولها فى الجزء الثانى من هذا الكتاب)، فتعمل بشكل مختلف تمامًا. فمهما يكن من أمر فإنه منذ قيام المسيحية فى الغرب حكم الحضارة الغربية عقائدُ جرى اعتناقها بدوافع عاطفية، فلم تظهر على المسرح الأوربى "العقلية reasonableness" والتسامح إلاَّ فى وقت متأخر جدًا، بل وحتى الآن ـ كما يُظهر تاريخ هذا القرن ـ فإن التمسك بهذه المعتقدات لم يترسخ فى عقولنا وظل غالبًا موضع شك. لقد تملّك العقل الأوروبى ـ لما هو أفضل أو لما هو أسوأ ـ فكرة الحقيقة(*) Truth وهى فكرة تعنى أن الحقائق الجوهرية يُمكن الإحاطة بها جزئيًا على الأقل، وأن امتلاك الحقيقة (ما هو حقيقى أو صادق) مسألة حيوية لخير الإنسان. والطريقة الهندية أو الصينية فى رؤية الأشياء قلَّما كانت كذلك، فالدين الهندى مال دائمًا للنظر إلى مظاهر الأديان الأخرى المختلفة باعتبارها جميعًا جوانب لحقيقة واحدة غير قابلة للانقسام لا يمكن الإحاطة بجوهرها لفرط قداستها: فكل دين يمثل الحقيقة نفسها التى تمثلها الأديان الأخرى لكن من زاوية مختلفة. وإذا كان هذا الأمر حقيقيا فإن محَن الاضطهاد التى لوَّثت وجه تاريخ الغرب ليست شريرة فحسب وإنما غير مفهومة أيضًا، ولا يمكن وصفها بأقل من ذلك. وعلى هذا فالخطورة الهائلة والخَشْية فائقة الحد التى ينظر بها اليهودى، أو الكلفنى(**) Calvinist – على سبيل المثال ـ لإلهه لا بد أن تبدو للعقل الشرقى(***) مبالغة تافهة لا قيمة لها.لذا

(*) المقصود الحقيقة المطلقة أو الدينية. (المترجم).

(**) الكلفنية ـ نسبة لكلفن ـ أحد فروع البروتستنطية. (المترجم).

(***) المقصود الشرق الأقصى. (المترجم).

فقد كان الاضطهاد نادرًا فى الشرق ما دام الإنسان الشرقى لا يرى "الخطأ error" فى الأديان الأخرى كشىء مضر أو خطير، مادام كل ما يقوله أصحاب الديانات الأخرى وكل ما يفعلونه ليس ـ ببساطة ـ إلاَّ طريقة أخرى فى النظر للأشياء.

هذا الفرق الحاد بين الأفكار المتعلقة بالحقيقة Truth فى كل من"الأديان الهندية" من ناحية، واليهودية من ناحية أخرى، هى التى أملت طريقة ترتيب هذا الكتاب. فالأديان التى اهتممنا بها تقع بشكل طبيعى فى شطرين أو قسمين محددين تمامًا. كل نصف أو شطر منهما تهيمن عليه طريقة أساسية فى التفكير وهذه الطريقة فى التفكير انطلقت ـ فى كل حالة ـ من شعب بعينه. وفى كل حالة، فإن ما كان أديانًا قومية national أعطى ميلادًا ـ دون قصد منها ـ لمعتقدات عالمية، وفى كل حالة كان هذا المعتقد يجرى موازيًا للمجارى الرئيسية للتيار الدينى المنطلق بفعل الشعبْين "المختارَيْن"(*)، والمجارى التابعة أو الإضافية فى بلاد أخرى تُظهر قرابة طبيعية لواحد من المجريين الرئيسيين. وهذه الحقيقة، والحقيقة الأخرى التى مؤدَّاها أن المجارى الفرعية فى كل حالة تكوِّن تكاملا جغرافيا مع المجرى الرئيسى هما اللذان فرضا شكل المجلد الحالى (الموسوعة).

فما هما هذان المجريان الرئيسان، وما المجارى الفرعية التى تجرى موازية لهما؟ إن نظرة على خريطة أديان العالم ستُظهر أن هناك خط تقسيم واضحًا بين حدود انتشار التراثيْن الدينيين الرئيسيين. فالدين "الغربى Western" نعنى به فى الواقع الأديان التى تعود فى أصلها للشرق الأوسط، والتى تعود جذورها بشكل مباشر أو غير مباشر لليهود: و "الدين الشرقى"(**) Easter إما أنه يعود فى أصوله إلى الهند أو متأثر تأثرًا عميقًا بالفكر الدينى الهندى. وفى كل حالة، يوجد فيها المورد الأب أو المنبع المؤسس Parent Stock الذى ينطلق منه مزيد من الانتشار الدينى على نطاق واسع. وبالنسبة للغرب فإن هذا المنبع المؤسس هو إسرائيل أو اليهود، وفى الشرق (الأقصى) كان المنبع فى الهند. وكما أن إسرائيل هو الذى أتاح ميلاد المسيحية ـ وبشكل أقل مباشرة ـ الإسلام(***) كذلك الأمر بالنسبة لدين الهند الوطنى national، فالهندوسية أتاحت

(*) المقصود كما قد يكون مفهومًا الشعب اليهودى للديانات السماوية، فاليهود يدعون أنهم شعب الله المختار، والطائفة المختارة فى الهندوسيَّة بالنسبة لأديان الحكمة فى الشرق الأقصى. (المترجم).

(**) المقصود الشرق الأقصى. (المترجم).

(***) يؤمن المسلم أن الأديان السماوية جميعًا موحى بها من الله، وهذا لا ينفى وجود عناصر مشتركة.

ميلاد اليانية Jainism والبوذية بقسميها الكبيرين اللذين يشتركان فى الانتشار فى أغلب مناطق جنوب شرق آسيا والصين واليابان. وفى كل حالة يظهر عبقرى دينى بين شعب "مختار choosen " ، ففى حالة اليهود ظهر بينهم يسوع المسيح، وفى حالة الهنود ظهر جوتاما بوذا Gotama the Buddha. وفى كل حالة، ينبثق دين جديد منفصل عن كل من أصوله وفروعها الكبرى: كما فى حالة الإسلام، وفى حالة أخرى هى حالة بوذية الماهايانا Mahayana التى تُعد انتقالاً راديكاليًا (جذريًا) من البوذية الأولى؛ بحيث أنه غالبًا ما تُعتبر دينًا مستقلاً عن هذه البوذية الباكرة.

ومرة أخرى، ففى كل حالة توجد جذور دينية فى البلاد أو الأراضى الملاصقة لواحد من الشعبين "المختارَيْن" ذات صلة بواحد من التيارين الدينيَّيْن الكبيرَيْن أو مستوعبة فيهما. ففى الحالة الأولى: الزرادشتية، وفى الأخرى الطاوية Taoism. وهنا ـ على أية حال ـ ينتهى التوازى Parallelism. ويكون التشابه فى التكوين لا فى المحتوى، ففيما يتعلق بالمحتوى نجد أن التيارين الدينيين مختلفان اختلافًا جذريًا. إنه حتى المقارنة السطحية لجزءَى هذا الكتاب تُظهر هذه النقطة بوضوح. دعنا ـ لخدمة أغراضنا الحالية ـ نتناول اليهودية والبوذية " كنموذجين types " للتراثين الدينيين الكبيرَيْن، فالفارق الجذرى بينهما سيصبح ظاهرًا على الفور، فمن ناحية اليهودية تجد أن الله الذى يظهر كحقيقة موضوعية اختار شعبًا واحدًا من بين كل شعوب الأرض ودخل معه فى علاقه تعاقد (تعاهد) أبدى. وقد ظهر هذا العهد(*) أو القصد فى تاريخ هذا الشعب، فالله يتعامل مع شعبه هذا هنا و الآن مُخبرًا إياهم بما يفعلونه، مشرِّعا لهم، مشجّعا إياهم موجهًا العقاب لهم، ولكنه يقودهم دائما لتحقيق إنجازهم النهائى (فى آخر الزمان) حيث ستكون هناك سماء غير السماء وأرض غير الأرض، وسيكونون شعبه حقًا وبكل ما فى الكلمة من معنى، وسيكون هو إلههم، وأكثر من هذا فهو ـ أى الله ـ يتحدث إلى شعبه من خلال أفراد مختارين هم الأنبياء، فعن طريقهم يجعل سلطانه مُعرَّفًا. فعلى الله أن يأمر وعلى الإنسان أن يطيع. ورغم أن الفجوة التى تفصل الله عن الإنسان شاسعة، ومع ذلك فبينهما علاقة وثيقة ومباشرة. "فالدين" بالمفهوم اليهودى يظهر فى العلاقة الصحيحة بين الله والإنسان. إنها علاقة بين طرفين،

(*) ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ (٧٩) وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة / ٧٩ – ٨٠).

علاقة "أنا I " و "أنت Thou "حيث المسافة الهائلة بين الطرفين غير منكورة إطلاقا، فالله قد جعل مشيئته معروفة وعلى الإنسان أن ينفذ مشيئة الله وبتواضع، فالله لابد أن يُعبد كما طلب وليس بأية طريقة أخرى، وقد أنكر الله أن يُعبد سواه، والوثنية خطأ لأنها تضع فكرة الإنسان الذاتية عن الله محل الحقيقة الموضوعية المتمثلة فى الله الحى الذى دلَّنا من خلال أنبيائه. هذا نموذج لأديان النبوّات ونسمع عن الأمور نفسها بشكل لا يقل تحديدا فى الجاثا Gathas (فى دين زرادشت) وفى القرآن (الكريم)، تماما كما سمعناها من الأنبياء العبرانيين(*). مجال هنا للتنبيه إلى الخروج عن القاعدة العامة الواضحة إذا كان ما نطق به الأنبياء لا يبدو متوافقا بعضه مع بعضه الآخر، لكن تاريخ الأديان السامية بشكل عام قد جرى تفسيره بشكل كافٍ. فما الموقف الذى يواجهنا؟ بحثا عن المواءمة تحدثتُ عن شعبين "مختاريْن"، ولم أعن بهذا أكثر من أن إسرائيل والهند تعود إليهما الأديان التى تعتنقها الأغلبية الساحقة من البشر. مع أنه يوجد بينهما ــ فى الحقيقة ـ كل الفروق الموجودة فى عالم البشر. فمن بين الاثنين نجد إسرائيل وحده هو الذى يزعم أن شعبه هو المختار من الله، بينما لم يدَّع الهنود أى دعوًى مماثلة، وقد يكون صحيحًا أن ذلك يتردد على شفاههم بشكل متناقض ومتنافر، فإسرائيل وحدهم من بين كل الأمم على ظهر الأرض ـ فى الحقيقة ـ هم الذين يدَّعون هذا الادعاء (ادعاء أنهم شعب الله المختار)، وعلى أية حال فقد يكون هذا مدعاة لامتعاض كثير من الأمم الأخرى. وسواء أكان هذا الادعاء صحيحًا أم حديث خرافة، فذلك موضوع آخر تمامًا ولا نسمح بأن يشغلنا فى كتابنا هذا (الموسوعة). وعلى النحو نفسه تدعى الكنيسة المسيحية أنها إسرائيل الجديد وأنها دخلت مع الله فى عهد أو عقد جديد ألغى العهد أو العقد القديم، أو بتعبير أدق نَسَخه. وعلى أية حال، فقد رفض اليهود هذا الادعاء المسيحى. وما دامت المسيحية تدعى أنها تحقيق أو إنجاز للشريعة القديمة وأنها ذات أصل إلهى، وما دام اليهود يرفضون هذا الادعاء رفضا مطلقا، فنحن إذًا ــ تاريخيًا ـ نواجه دينين يدعى كل منهما أنه العقيدة الوحيدة الحقّة الموحى بها من الله. ومرة أخرى لا يصبح الموقف أسهل، وذلك بظهور الإسلام، ذلك الدين الذى ظهر بعد المسيح بحوالى ستمائة سنة والذى ادَّعى ـ بدوره ـ أنه الدين الخاتم أو أنه آخر وحى يوجِّهه الله للإنسان ناسخًا بذلك اليهودية والمسيحية.

(*) الفرق الجوهرى هو أن الله سبحانه ـ كما يركز القرآن الكريم ـ هو "رب العالمين"، بينما مال اليهود إلى أنه "رب بنى إسرائيل" فحسب. (المترجم).

وعلى أيه حال، فالأديان الثلاثة رغم عدم اتفاقها فيما تعتبره كل منها أساسيا، فإن مجالا واحدا يجمعها، وهو دعوى كل منها أنها وحى مُباشر من الله الواحد الحق للبشر. وأكثر من هذا فثلاثتها ـ رغم الفروق الهائلة التى تقسمها ـ تتفق فيما هو آتٍ: أن الله عرَّف نفسه لخلقه بالوحى، وأن سلطانه مطلق وأن أوامره لا بد أن تُطاع بلا تردد، وهذه الأديان الثلاثة تبدأ بالإقرار بأن الله حقيقة موضوعية خارجية (خارج الإنسان وسائر الخلق) وهو حاكم لسواه، وأن الله هو خالق كل شىء من لا شىء. بل وأكثر فهذه الأديان الثلاثة متفقة على أن الإنسان الفرد قد خلقه الله واحدًا غير منقسم وأن موت الجسد لا يعنى ـ بالتالى ـ الانفصال النهائى بين الروح والجسد وإنما ليكون خلاص الإنسان كاملاً، فلا بد أن تتحد الروح مع الجسد مرة أخرى فى نهاية الزمان. ذلك هو التراث "النبوى Prophetic" ـ كما سأطلق عليه ـ وهو متفق حول طبيعة الله من حيث أنه الحاكم ـ الذى ليس فوقه حاكم ـ لكل الكون وأنه خالقه وحافظه ومبقيه (يتوقف بقاؤه على مشيئته)، وهى متفقة على أن الإنسان قد خُلق لغرض لن يتحقق (لن يُعرف أو لن يوحى به) بشكل كامل إلا فى نهاية الزمان، وهى متفقة على أن الموت ـ نتيجة الخطيئة ـ ليس هو المصير النهائى للإنسان وإنما هو مرحلة مؤقتة، فالإنسان روح وجسد وأن الغبطة beatitude النهائية تستلزم إعادة توحيد مختلف أجزائه، والروح الخالدة هى ـ فقط ـ نصف الإنسان وليست كله. وأكثر من هذا، فإن خلود الروح ـ رغم أنه بلا شك يلعب دورًا مهما فى الأديان الثلاثة ـ إلا أنه ليس مسألة محورية تمامًا فى أى منها. وتعتبر الأديان الثلاثة الحياة على الأرض ذات أهمية سامية، فهى فترة اختبار واستعداد للحياة الأبدية. وأكثر من هذا، فهى حياة غير قابلة للتكرار، إنها فرصتنا الوحيدة، فبناء عليها يتحدد قدرنا النهائى: إما إلى النعيم وإما إلى العذاب، فالحياة على الأرض إذًا رغم أنها مجرد إعداد (أو تهيئة) إلا أنه إعداد ذو أهمية هائلة، فالأديان الثلاثة متفقة على أننا سنمثُل أمام الله ربنا الكلى القدرة لنُحاسَب عما فعلناه، وما أهملنا فى أدائه. فى كل هذا تتفق الأديان الثلاثة التى تكون أديان تراث النبوة. فماذا عن أديان التراث الهندى؟

هنا سرعان ما ندخل فى نطاق جو دينى مختلف تمامًا، فالدين الهندى ـ كما تطور فى التاريخ ـ يبدأ بالأوپانيشاد Upanishads (انظر من ص ٢٢٧ - ٢٢٨ من النص الإنجليزى) الذى هو مجموعة رسائل أو معالجات ذوات معانٍ باطنية أو روحية موضوعها الكشف عما هو مشترك فى أساس الكون (قوامه): إنها ـ أى هذه الرسائل ـ

تأملات فلسفية أولية، وليست بأى حال من الأحوال مباشرة بين الله والإنسان. بل الأقرب أن الإنسان فيها يتلمس طريقه نحو الله، ويؤدى بتلمُّسه هذا إلى تجربة أو فكرة خلود روحه ـ أى روح الإنسان. فلم يحدث فى أية مرحلة أن كان فى الدين الهندى أية فكرة واضحة عن الله كربّ God as Lord وخالق كل شىء من العدم ـ كموجود معنوى أساسى عرف عن الإنسان فى سابق الزمان أنه سيكون صالحا. فمنذ زمن المهافيرا Mahavira (انظر ص ٢٦١ من النص الإنجليزى) وما بعده كان الاستغراق الرئيسى للدين الهندى هو "الانعتاق deliverance"، وقد فُهم الانعتاق على أنه انعتاق روح الإنسان ـ التى هى خالدة ـ من أسر الجسد أو بتعبير آخر من عبودية الجسد. فكل من البوذية واليانية Jainism تعتبر هذه الفكرة (انعتاق الروح الخالدة من الجسد) فكرة تمثل المحور الجوهرى للدين ـ لتحقيق فكرة البقاء (عدم الموت deathless) التى يتم فيها تجاوز الزمان والمكان أو السّمو فوقهما حيث يتم قطع كل صلة بالحياة الجسدية نهائيًا. وهذا يعنى أنه ليس بإعادة اتحاد الجسد والروح ـ يكون الخلاص.

وأكثر من هذا، فكل من البوذية واليانية، عقائد إلحادية (منكرة لوجود الله)، وهذا يحتاج لمزيد من التأكيد، لأن هذا التراث كله غير مكترث بأن يكون الله (سبحانه) هو واهب الشريعة الأبدى الذى لا بد من الامتثال لأوامره. فهذان الدينان فى شكلهما المتطرّف ينكران وجود الله، ويركزان تركيزا مطلقا على انعتاق الروح الخالدة من الجسد. فإعادة التجسّد لا يُنظر إليها من قبَل هذين الدينين كعملية غير مرغوبة فقط، وإنما كشر يفوق الحد. فالحياة البشرية ليست أعظم منح الله للإنسان، بل هى لعنة ملازمة بحكم الطبيعة الحقيقية للأشياء. إنها المادة Matter ـ والجسد مثال عليها ـ التى تمثل عائقًا دائمًا أمام الروح والتى ترنو الروح إلى الانفصال عنها، وأكثر من هذا فالدين الهندى كله ـ بكل أشكاله ـ يذهب (عمليًا) إلى القول بأن هذه الحالة من اللاَّموت deathless التى تصل إليها الروح ليست شيئا معتمدًا على موجود خارجى external agency، وإنما يمكن الحصول عليها بالنزوع الصحيح والتدريب، ويمكن ممارستها هنا الآن. فممارسة الخلود إذًا هو الهدف الوحيد Sole للدين؛ مما يجعل الحاجة الملحة للوحى الإلهى أمرًا غير قائم. هذا التركيز المتطرف (أو الشديد) على تجربة الخلود، أدى إلى مزيد من تطرف مؤيدى الفدانتا Vedanta الهندية (انظر من ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ من النص الإنجليزى) فى مطابقتهم الروح البشرى فى هذه الوحدة

العميقة والمنعزلة بمصدر الكون وأساسه الواحد وغير المتباين: لقد طابقوا بين الروح والألوهية بمعنى أن الروح عندهم هى الله، وزعموا أنه إذا ما تحققت هذه الحالة من خلال الممارسة والتجربة، بدا كل العالم الظاهرى وهمًا وخداعًا. والعقل الدينى الأوروبى ـ خاصة بالنسبة للبروتستنط الأصوليين Orthodox Protestant ـ لا يرى فى هذه المطابقة إلاّ تجديفًا على الله. حقيقة، لقد وصفها هندريك كريمر Hendrik Kraemer اللاهوتى الكبير فى حركة الكلفنية الجديدة Neo-Calvinism بأنها تكرار للسقوط Fall. وعلى هذا، فكم هى مختلفة اختلافا أساسيا قيم إسرائيل(*) عن قيم الهند! سنتحقق الآن كم هى واسعة تلك الشُّقّة بين هذين النوعين من الأديان (أديان النبوات وأديان الهند)، فبالنسبة لأديان النبوات لا يعيش الإنسان إلاّ مرَّة واحدة مفروض عليه فيها أن يعمل وفقا لإرادة الله ومشيئته، الله الذى أوحى نفسه له وعرَّفه بنفسه وما يريده. وبالنسبة لأديان الهند، فالإنسان يدور فى دائرة مفرغة (لا نهاية لها) من الميلاد وإعادة الميلاد، ومسئول عن هذه الدائرة الله (إن كان موجودا) أو الطبيعة، ويقع على الإنسان عبء تحديد غايته، وخَلاصِه بوضع نهاية لكل ما هو شبحى وعديم المعنى. وبالنسبة لأديان النبوات يتواجه الله والإنسان، أحدهما كسيد أو كرب والآخر (الإنسان) كعبد له، أما بالنسبة لأديان الهند، فلا إله وحتى إذا كان موجودا فلا فرق بينه وبين روح الإنسان. إن التناقضات التى ركَّزتُ عليها بين الشكلين المتطرفين لهذين النوعين من الأديان أمر صحيح ومتفق عليه. فالتراث الهندى ـ رغم أنه إلحادى بشكل متتابع إلاّ أنّه ـ يتوق مرة أخرى دائما لفكرة عن الألوهية أكثر كفاية، وهو ما سنذكره فى الفصول الخاصة بالهندوسية والبوذية فى هذه الموسوعة، لكننى أظن أننا لا نكاد نتشكك فى أن التركيز المسيطر فى الدين الهندى هو ـ فى التحليل الأخير إن لم يكن فى الظواهر المباشرة ـ التحقق النهائى من خلود الروح. وهذا التحقق دائما يقوم على التجربة لا على واجب الإنسان نحو الله. والفرق بين هاتين المجموعتين الدينيَّتيْن ربما أمكن صياغتهُ على هذا النحو : تبدأ ديانات النبوّة بالله وتعاملاته مع الإنسان هنا والآن فى عالم المكان والزمان، أما التراث الهندى الباطنى mystical فيبدأ

(*) تعنى كم هو مختلف تراث الهند الدينى عن تراث اليهودية! وكما هو واضح من السياق ومن استخدام المؤلف للمصطلحات، فإن هذه العبارة تعنى كم هو مختلف تراث الهند الدينى عن تراث اليهودية والمسيحية والإسلام! (المترجم).

من الروح البشرى وحالة تخلصها من العالم. فالخلاص سواء تم بجهود الفرد نفسه أو من خلال عطية الله، يعنى دائما الانعتاق من القيود التى تربط الروح بالمادة.

هذه الإلمامة الموجزة عن الفروق الأساسية التى تفصل هذين التراثين الدينيين الكبيرين ـ تبدو ضرورية إذا أراد القارئ أن يفهم الأديان الشرقية الصحيحة. وكانت إضافتى لفصل أخير فى هذا الكتاب عن بوذا الجديد A New Buddha وطاو الجديد New Tuo ترجع إلى حد كبير لهذا السبب، فهذا الفصل يتعامل مع عمق سيكولوچيا يونج Jungian depth psychology والمادية الجدلية الماركسية، فكلا النظامين من نظم التفكير يحملان تشابها لا يخطئه العقل مع كثير من الدين الشرقى(*). والنظم (العقائد) التوحيدية monotheistic الكبرى فى الشرق الأدنى، والتى ورثها الغرب جزئيا، لم تَملّ من التركيز على الفصل المطلق بين الله من ناحية، ونظام الخَلْق (بفتح الخاء) من ناحية أخرى، فالله والطبيعة ليسا مصطلحين يحل أحدهما محل الآخر كما ذهب سپينوزاSpinosal. وعلى أية حال، ففى النظم الشرقية Oriental (المقصود الهند والشرق الأقصى) لا نجد فصلاً واضحا أبداً بين الاثنين، فالله هو الطبيعة، والطبيعة هى الله. هذا هو ما جعل الأديان الشرقية (فى الهند والصين..) قريبة جدا من علم النفس كما صاغه يونج، ومن المادية الجدلية ـ على الأقل كما شرحها إنجلز Engels. فيونج رأى ـ وهو على حق تماما ـ أن كثيرا مما هو فى الأديان الشرقية (المقصود الهند والشرق الأقصى)، يندرج فى نطاق علم النفس أكثر من اندراجه فى نطاق الدين، على الأقل بالنسبة لمفهوم الدين فى الغرب، وكان يونج يرجع دائما للمصادر الشرقية ليقيم الدليل على صحة نظرياته السيكولوچية. لقد وصل يونج فى الحقيقة لكثير من الأمور الجوهرية فى الدين الشرقى (المقصود الأديان فى الهند والصين وشرق آسيا عموما) وحوّلها إلى مصطلحات وصياغات سيكولوچية وذاتية Subjective، وعلى النحو نفسه كان إنجلز Engels فكل فلسفته المادية الجدلية بتفسيرها لكل الوجود كتيار متدفق مستمر دائم التغير قائم على "قوانين الطبيعة" المحددة والثابتة ـ ما هى إلا إعادة صياغة للعقائد المحورية للأوپانيشاد Upanishads والفلسفة الطاوية فى مصطلحات حديثة .فيونج وإنجلز من ناحية والتراث الهندى ونظيره الصينى ـ الطاوية ـ من ناحية أخرى، كل منهما يفسّر الأمر ويوضحه، وسوف نتناول هذا الموضوع مرة أخرى فى خاتمة هذه الموسوعة .

(*) وفقا لمصطلح المؤلف، فالإسلام دين غربى Western والمقصود بالدين الشرقى كما هو واضح الأديان المنبثقة من الهند. (المترجم).

منهج التناول

تقتصر المعالجة فى هذه الموسوعة على العقائد الحية، لذا فإننا لم نتعرّض البتّة للأديان البدائية أو للأديان الوطنية لثقافات أو حضارات عظمى ولّى زمانها .ونحن بعدم تناولنا لها لا نقصد أنها غير شائقة أو غير مهمة وإنما لأنها موضع اهتمام أكاديمى خالص هذه الأيام، وأنها حتى رغم إسهامها فى تكوين الأديان التى مازالت حيّة فإن محتواها لابد أن يزيد من حجم موسوعتنا هذه، وهى بالفعل كبيرة الحجم. وربما ثار سؤال عن سبب إدراجنا للديانة الزرادشتية فى هذه الموسوعة عن الأديان الحية، مع أن معتنقيها لا يزيدون على ١٠٠ ألف فى هذه الأيام ـ وكيف نتناولها بين الأديان الكبرى الحية فى العالم. والإجابة هى أن الزرادشتية ـ كإحدى أديان النبوّات ـ هى الوحيدة الواقعة خارج نطاق الأديان السَّاميّة، كما أن تأثيرها على دينيْن ساميَّيْن على الأقل بدا جوهريا. وكذلك الأمر بالنسبة لليانية Jainism أدرجناها هنا لأنها تمثل إسهاما حقيقيا فى الفكر الدينى.

وما دمنا قد اقتنعنا أن الأديان تنقسم بالفعل إلى أديان نبوات، وأديان باطنية mys-tical or immanentist فلم تعد هناك صعوبة فى ترتيب هذه الموسوعة، ففى الجزء الأول الذى أطلقنا عليه اسم أديان النبوات قدمنا التراث الإيمانى أو النبوى كما قدمته اليهودية، وكما قدمه الدينان العالميان ـ المسيحية والإسلام ـ الخارجان من رحمها(*) (رحم اليهودية). ثم أعقبنا ذلك بالحديث عن مجرى إيمانى فرعى خاص بالتراث النبوى (الإيمانى) الكبير للزرادشتية، الذى رغم ظهوره فى الولايات الشرقية لإيران القديمة إلاَّ أنه ـ مع ذلك ـ مُفْعَم بالروح النبوية ذاتها التى فى الأديان السّاميّة. وفى الجزء الثانى الذى عنونَّاه "أديان الحكمة Wisdom "، عدنا لتناول التراث "الباطنى" أو "الحلولى" immanentist، وقد بدأنا بالشكل الأول لهذا الدين ـ المراحل الباكرة فى الهندوسيّة Hinduism ـ وتتبعت مصير هذا المزيج الدينى المعقد المثير للاستغراب حتى يومنا هذا. وبعد ذلك تناولنا فروع الهندوسية ؛ الصغير منها والكبير ـ اليانية أولاً ثم البوذية فى ظهوراتها المتعددة تعددا هائلا، ثم تتبعنا الشانتو Shanto الدين الوطنى لليابان؛ إذ بدت ملائمة أكثر فى موضعها هذا الذى تناولنا ما فيه بسبب روابطها

(*) يؤمن المسلم أن دينه وحى من الله سبحانه، وهذا لا يعنى انقطاع صلته بالدينين السابقين، فالإسلام أتى ليصحح ويُكمل لا ليهدم. (المترجم).

الجوهرية التى جعلتها تتطور مع البوذية. وأخيرا تناولنا التيارات الفرعية فى هذا التراث الدينى الباطنى أو الحلولى ـ الكونفوشيوسية والطاوية، ويمثلان الإسهام الصينى فى الصورة العامة للأديان.

والطاوية على نحو خاص تمثل النوع نفسه من الدين المنبثق من التيار الدينى الرئيسى الهندى، لكن الكونفوشيوسية تقف بمفردها ذلك لأنها أقرب ما تكون لطريقة لإدارة الحياة وكيفية السلوك فيها، منها إلى الدين أو العقيدة.وبعض ما ذكرناه عنها يبدو ضروريا ـ على أية حال ـ لجعل الصورة الصينية الكلية أكثر قربا للفهم.ولم يكن تخصيص مساحة لتناول الأديان المختلفة أمرا يسيرا.فقد بدا صحيحا ولا مفر منه أن نجعل المسيحية والبوذية تتلقيان معالجة كاملة (مفصَّلة) لأن المسيحية هى الدين السائد فى الغرب، والبوذية هى السائدة فى الشرق (الأقصى)، فكل دين منهما ـ فى مجاله الحيوى ـ كان (أو لا يزال) هو صاحب التأثير الدينى السائد فى أحد نصفَى العالم. فكان من الضرورى أن نخصص خمسة أقسام متباينة الطول للمسيحية، وكان هذا باعثا على الأسى لأنها تظهر أن المسيحية ـ من بين كل أديان العالم ـ لا تزال هى الأكثر انقساما.إننى على وعى ـ بشكل جيد ـ أن نتيجة ذلك هو ألاّ تكون هناك صورة واضحة للمسيحية ككُل متكامل، لكن على الأقل فإن هذا يثير سؤالا عما إذا كانت هذه الصورة الواضحة للمسيحية لها وجود فعلى.

وقد تركنا المعالجة الدقيقة لكل فصل ـ إلى حد كبير ـ لكاتبه الذى هو فى كل حالة خبير معروف فى مجاله. وكان لا مفر من ذلك، كما كان ذلك أمرًا مطلوبا، ومن هنا فإن العمل التحريرى لم يتدخل إلاّ فى أقل القليل. لقد أشرتُ لتوّى للاختلاف الكامل بين أديان "النبوات" وأديان "الحلول"، وكان من الضرورى أن يؤدى هذا الاختلاف إلى اختلاف فى طريقة المعالجة وفى درجة التركيز على عناصر بعينها، وتركنا للخبير وحده (كاتب المقال) فى كل مجال من المجالات التى يتناولها أن يقرر ما هو العنصر الأساسى، وما هو غير الأساسى. وفى كل حالة قبلت وجهة نظر الكاتب باعتبارها الفيصل النهائى. وتمت المعالجة فى كل فصول الموسوعة وفقا للمنهج التاريخى. وكان اتخاذ منهج آخر مسألة تكاد تكون غير ممكنة، لأن الدين الحى وفقا للحقيقة المطلقة يعنى أنه مازال حيا، أنه نام، ومن المحال تماما أن نفهم أىّ دين فى وضعه الحالى دون معرفة الجذور التى انبثق منها. وهذا ينطبق أكثر ما يكون على الأديان الهندية التى لا ينطبق

عليها شيء سوى أنها مسار عقلى عبر التاريخ، كما ينطبق على المسيحية والإسلام، فكلاهما ظهر تحت أضواء التاريخ الساطعة. وعلى سبيل المثال، لم يكن من الممكن أبدًا فهم هندوسية اليوم دون أن نعرف كلاً من جذورها الأولى التى نبتت منها، والعناصر الأجنبية التى لحقت بها فى عصور حديثة نسبيا، وهذا العنصر الأخير لا يقل أهمية عن العنصر الأول، فليس أى دين منهما متطابقا فى مبناه مع الآخر، وإذا كان هذا العمل يبدو للوهلة الأولى خلطًا مُربكا لعقائد متضاربة فهذه هى طبيعة الحالة، فقد كان هدفنا الدائم هو تقديم كل دين من خلال سياقه؛ مما أدى إلى تمسكنا بتطوره الداخلى فى خطوط فردية ـ خاصة به ـ فالبوذية ـ على سبيل المثال ـ لا يمكن معالجتها بمصطلحات مسيحية، كما أن المسيحية لا يمكن معالجتها بمصطلحات بوذية. وذلك فى الأساس لأن الدينين لا يتعاملان مع نفس الموضوع، وكان من مهام المحرر أن يرى ما إذا كان كل دين قد تم تقديمه من خلال خلفيته لا ضدها.

وعلى هذا، فنحن نأمل أن نقدم للقارئ العام فكرة عن العقائد، صادقة وعلمية ومحايدة، تلك العقائد التى عاشها العالم منذ فترة طويلة جدا، ورغم هجوم العلمانية فى التاريخ الحديث استمرت هذه العقائد حية. وعلى أية حال، لا بد من كلمة تحذير. إن الغالبية العظمى من الأديان التى عالجناها فى هذه الموسوعة، تطورت تطورا معقدا، وكثير مما سيرد فى الفصول التالية سيكون غريبا بالنسبة للقارئ الذى ليس له علم سابق بأديان الشرق (المقصود الهند والصين والشرق الأقصى عامة). وعلى أية حال، لم يكن من الممكن تجنب ذلك لأن فئات الأفكار فى الهند مختلفة تماما عن أفكار الغرب الحديث. حقيقة لا بد أن نذهب إلى أبعد من ذلك، فبما أنه يبدو جوهريا أن نولى تطور العقيدة المسيحية التى تبلورت فى مجمع نيقية عناية فائقة ونعالجها معالجة مكتملة ـ لكن لا بد من القول أيضا أن الصيغة الإيمانية التى قبلها المسيحيون فى هذا المجمع والذين يعتبرون أنفسهم شركاء فى التراث المسيحى الأصولى (الأورثوذكسى، ولا علاقة للكلمة هنا بمفهومها الضيق أى المذهب الأورثوذكسى، المعروف)، هذه الصيغة (صيغة مجمع نيقية التى عُرفت بقانون الإيمان المسيحى) أصبحت الآن صعبة وغامضة بالنسبة للإنسان المسيحى المعاصر الذى رغم أنه يدعو نفسه مسيحيا، فإنه لم يسأل نفسه أبدا عن حقيقة تصديقه للأمور المتعلقة بالتثليث، وطبيعة المسيح. وأن نحذف هذه العقائد الأساسية التى أدت إلى هذه الصيغة الإيمانية قلّما ـ على أية حال ـ يقدم صورة صادقة للمسيحية، فرغم أنها صعبة وغير مفهومة

فإنها ـ مع ذلك ـ تمثل واحدة من الروابط القليلة التى تربط الأورثوذكس بالكاثوليك، والكاثوليك بالپروتستنط (الإصلاحيين) .

وقد يبدو غريبا أنه رغم كثرة المناطق التى غطتها هذه الموسوعة، فإننا مازلنا نأمل أن يجد فيها القارئ على الأقل دليلا محايدا لهذه العقائد المتنوعة تنوعًا مذهلاً والتى لا تزال تدفع العالم.لقد كان المقصود من عملنا هذا أن يكون نوعًا من الأدلة الإرشادية لعقائد العالم وأديانه، لكنه دليل محايد لم يحاول المحرر فيه أن يشير إلى ما يعجبه منها، وإنما توخى الموضوعية. إنه عمل نأمل أن يقوّمه بنفسه.

ر.س. زينر
أستاذ الأديان الشرقية
جامعة أكسفورد

(١)

اليهوديَّة
أوْ دين إسرائيل

بقلم

ر. ج تسفى ڤيربلوسكى

مُحاضِر فى علم مقارنة الأديان بالجامعة
العبرية بالقدس

منهج الدراسة ومجالها

تُعتبرُ اليهوديّةُ هى أقدمُ الدياناتِ الحّيةِ الكبرى فى العالم الغربىّ، ولابُد أَنْ يعطيها هذا القِدم ـ وَحده- أهميةً كافيةً توازن ضآلة عدد مُعتنقيها إذا قورنت بالمسيحية والإسلام. لكن الأهمية التاريخية لليهودية ارتبطت فى حقيقة الأمر ـ بطريقة ما ـ بكونها منبع Parents الديانتين الأُخريين (المسيحية والإسلام)(*)، فكلاهما يكونان ما يُعرف بعقائد التوحيد Monotheistic Faiths والكنيسة المسيحية على وجه التحديد اعتبرت نفسها دائما الوريث المباشر والشرعى لإسرائيل التوراتى Bibical Israel. وعلى أية حال، فإن استلهامنا لمثل هذا السجل التاريخى لليهودية يزيد ـ بشكل خطير ـ من الصعوبات التى ستقف فى طريق أية محاولة لتقديم معالجة مُرضية لها. فقد كان على الكاتب أن يختار بين المنهج التاريخى حيث يتتبع الأُصول والتطورات والتغيرات فى الحياة الدينية والفكرية فى فترات متتالية، والعرض المنظم الذى يُعالج دينًا بعينه كَكُل متكامل أو ككيان متتام متشابك. وكلا المنهجين ـ التاريخى، والمعالجة من خلال مقطع مستعرض "عمودى Vertical" لكل منهما مزاياه وأخطاره. فالتناول المنظم هو الوحيد الذى يُقدم لنا ـ بعدالة ـ المعنى المتكامل، والكلِّية الوظيفية لصورة هذا الدين أو بتعبير آخر هيئته وشكله العام، لكن هذا النَّهج يُؤتى نتائج مغايرة إن نحن اخترنا ـ بشكل اعتباطى زادت درجة هذا الاختيار الاعتباطى أو قلت ـ وجهًا واحدًا

(*) المسلم ـ وكذلك المسيحى ـ يؤمن أنّ دينه وحى مباشر من الله، لكن هذا لا ينفى وجود "مشترك" بين الأديان الثلاثة، ويعتقد المسلم أن دينه أتى ليصحح ويكمل ما سبقه من الأديان لا يهدمها، والإسلام ينطوى على الدينين السابقين عليه. (المترجم).

من وجوه هذا الدين أو مرحلة من مراحله التاريخية لنعكف عليها ونصفها (دون سواها من الوجوه والحقب)، فالإسلام كما نزل على محمد ﷺ (النص: إسلام محمد) كان مختلفا عن الإسلام كما قال به الغزالى (النص:إسلام الغزالى) وكذلك الأمر بالنسبة للمسيحية، فمسيحية الرُّسل الأوائل (الدعاةِ الأوائل apostles)(*) مختلفة عن مسيحية السكولاستيين (الذين مزجوا المسيحية بالفلسفة وحاولوا إخضاع الفلسفة للمسيحية وحاولوا إيجاد صلة عقلية بين العقل والدين المسيحى فى العصور الوسطى وعصر النهضة فى أوربا). وبطبيعة الحال، فإن اختيارنا منهجا من بين هذين المنهجين لا يعتبر اعتباطا من وجهة نظر أولئك الذين ينكرون أن الأديان تنمو وتتغير فى مفاهيمها الجوهرية major respects، ووجهة نظر أولئك الذين يقولون بأن الدين الوحيد الحق (وهو الدين الذى يدين به الكاتب) هو الذى ينبثق جاهزا متكاملا من الله كما انبثق پالاس Pallas من زيوس(**) Zeus. لكن هذا الاتجاه الأخير لم يعد يؤمن به أيٌّ من اللاهوتيين المعوَّل عليهم، فما البال بالباحثين ذوى الاتجاه النقدى. ومن ناحية أخرى فإن التناول التاريخى، بينما هو يتتبع زمنيا ـ بصدق ـ التطورات التى لحقت بالدين ويبين كيفية نموه ـ إلاّ أنه قد يفقد بسهولة معنى النَّسق الدينى وجوهره فى شكله الكلّى.

ولا تزال هناك صعوبة أخطر ملازمة للمنهج التاريخى. فتاريخ كل دين ثرى جدا ومتنوع حتى إننا لا نستطيع ـ ببساطة ـ أن نلم بكل مظاهره ومراحله التطوّرية بنظرة واحدة شاملة، حتى وإن كنا نحب غالبا أن نظن أن كل هذه المراحل التطورية والمظاهر إن هى إلاَّ تعبيرات عن فكرة واحدة ضمنية أو تعبيرات عن نوع واحد (وإن اختلفت الأشكال) (رغم حدوثها) تظل فى المجال الأساسى on one basic theme. وثمّة ميل إلى اعتبار كل دين متميّز بتكوين خاص؛ وبالتالى يمكن للمرء أن يتصور كل مظاهره المختلفة باعتبارها مختومة بخاتم هذه الخصوصية الفردية أو الفردية الخاصة، وعرض سماته النمطية. وقد يكون هذا صحيحا إلى حد. فحتى إذا تحوّل الدين تحولاً كاملا بفعل تأثيرات غريبة؛ فإنه لا يزال أمامنا أن نسأل، لماذا برهنت تأثيرات خاصة على كونها حاسمة فى إحدى الحالات بينما بقيت الأديان الأخرى صامدة منيعة فى

(*) كتاب الرسائل الملحقة بالأناجيل الأربعة. (المترجم).

(**) إله فى الأساطير الإغريقية، انبثقت الإلهة أثينا وغيرها من رأسه كاملة النمو (أى أنها ابنته لكن دون علاقة جنسية) وانبثق منه أيضا پالاس (فهو الأب وپالاس الابن دون علاقة إنجاب جنسية). لمزيد من التفاصيل، انظر موسوعة الطفل ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ وورلد بوك.

وجهها، أى فى وجه هذه التأثيرات. ويحدث غالبا أنّ دينا ما يتم إثراؤه حقا بتشرب تأثيرات نميل إلى اعتبارها غريبة تماما عنه وأنها ليست إلا متنافرة مع طبيعته الجوهرية. وبين الأمثلة على هذا النوع: الإنكار الزائف للتأمل الروحى فى المسيحية Pseudo Denys on Christian mysticism، وتاريخ الصوفية فى الإسلام(*) والقَبالة kabbalah فى اليهودية. لقد ذكرنا هذه الأمثلة هنا كى نشير إلى ضرورة تجنب التعميم العقدى dogmatic فيما يتعلق بطبيعة أى دين وسماته العامة .

وكى نقدم تناولا حقيقيا كافيا لنظام (نَسق) دينى، فلنا أن نولى اهتماما مساويا لأفكاره ومعتقداته وآماله وتوقعاته، تماما كما نولى اهتماما لحياة معتنقيه وطريقة تطبيقهم لمعتقداتهم (العادات والأخلاق والعبادة والأمور الطقسية .. إلخ)، فهذان الجانبان يمثلان الجانب الداخلى أو الباطنى inner والجانب الخارجى أو الظاهرى Outer، وعلى هذا فغالبا ما يُقال إن الطقوس الدينية (الليتورجية) أو الشريعة الدينية إن هى إلا مظاهر "للإيمان" Faith أو تعبير خارجى عنه، بينما الإيمان هو محتوى الدين الحقيقى وجوهره. وعلى أية حال، فإن الأمر ليس بهذه البساطة التى عرضنا بها هذا الأمر آنفا. فرغم وجود نظم تسود فيها العناصر العقلية أو الفلسفية، فثمة أديان قليلة أخرى تبدأ فقط من شروح واضحة للأفكار والتعاليم والعقائد وما إلى ذلك، تنطلق من ذلك إلى توضيحها أو التعبير عنها بعبادات وممارسات ذوات مضمون رمزى. وعلى النقيض من ذلك، غالبا ما يكون ما نطلق عليه التعبير العملى أو التطبيقى هو المادة الأساسية المتاحة لنا وأن علينا أن نعمل من خلالها باحثين عن "الجوهر" بالقيام بتحليلات تفسيرية غالبا ما لا تكون سوى تخمينات قائمة على الظن، كما لا يخفى. لكن حتى عندما تُتاح لنا تقارير موثقة عن الإيمان أو العقيدة من خلال الطقوس وقوانين الإيمان، فمن الخطأ أن نقول إن الممارسات الدينية إن هى إلا مجرد "تعبير" عنها. وإنما يمكننا أن نقول ــ بالقدر نفسه ــ إن المقولات اللاهوتية مجرد أفكار مجرَّدة، وإنها تعبيرات عقلية أو فكرية على نحو ما للمعنى الكامل الصادق للحياة الدينية متمثلة فى العبادة والممارسة العقلية. إذ يمكن للمرء أن يقترب أكثر لقلب الكاثوليكية بحضور القداس ثم بقراءة الموجزات اللاهوتية. والموازنة تصبح صعبة ــ على نحو خاص ــ عند عرض اليهودية، الزاخرة بالتفاصيل الطقسية (الشعائرية)

(*) من المؤكد ـ تاريخيًا ـ أن الصوفية بمعناها اللاحق لم يكن لها وجود فى عهد الرسول ﷺ وصدر الإسلام؛ إذ كان المسلمون وقتها فى حركة دائمة، وكانوا مشغولين بالفتوح ونشر الدين وتأسيس الدولة. (المترجم).

والتطبيقات أو الممارسات الدينية، تماما كما هى زاخرة بالمعتقدات والمعارف الدينية religious lore. لكن بينما نجد الأول (الطقوس والتطبيقات) محدَّدة ومقنَّنة ومترابطة، فإن الجانب غير التشريعى من التعاليم الدينية يتسم بالمرونة أو الانسياب وعدم التحديد ويصعب وصفه أو تحديده، وإنما هو مقبول وفقا لنوع من الإقرار أو التصديق الصامت وهو مبجّل تبجيلا متوارثا (نقله جيل عن جيل)؛ لكنه غير مدعّم بنسق فكرى منظم أو غير مدعّم من سلطات أكليريكية. وهذا ما حدا ببعض المؤلفين إلى أن يؤكدوا بشكل ملموس المقولة الخاطئة، التى مؤداها أن اليهودية لا لاهوت لها (ليس فيها جانب عَقَدىّ) وإنما بها شريعة فقط. وكتاب آخرون أخطؤوا ـ لكن فى الاتجاه الآخر ـ بتقديمهم لاهوتيات منظمة لليهودية، وهى بطبيعة الحال ـ ليست فريدة من نوعها ـ لكن إيرادها فى سياق عقلى من خلال مقتطفات من التعاليم الدينية ـ حتى لو كانت من كتابات أكثر الرَّابيين(*) شهرة ـ لا تجعلها تمثل لاهوتا (حقيقيا). وحقيقة الأمر أن القيمة الدلالية لكلمة "لاهوت theology" قد تحددت باستخدامها فى تاريخ المسيحية؛ حيث كانت فى هذا التاريخ ـ تاريخ المسيحية ـ مجموعة أفكار مهيمنة ذات طابع إلهى، أو على الأقل حقائق إلهية (مقدسة) موحى بها عن الخلاص يمكن أن تكون موضوعا للدراسة المنظمة. وكما سيظهر بعد ذلك، فإن اليهودية تتركز حول وحى الإرادة الإلهية التى يُعد تجلِّيها أو ظهورها أو اتخاذها مظهرا لها متمثلاً فى الشريعة ـ هو الموضوع الرئيسى للدراسة المنظمة، فما نسميه لاهوتا يهوديا هو فى الحقيقة جهد المعلمين الدينيين اليهود فى فهم خلفية الإرادة التى هى (فى جانبها التطبيقى) شريعة إسرائيل. وإن استخدمنا التعبير المناسب الذى استخدمه ليوبيك Leo Baeck قلنا إن اللاهوت اليهودى هو "الانعكاس reflection" على التاريخ والتراث اليهوديين كما أنه "لاهوت المعلمين theology of teachers" لكن ليس بالمعنى الذى تتعامل به الكنيسة مع رموز الإيمان المسيحى. فالجانب الخارجى أو الظاهرى Outer لليهودية هو ذلك الجانب الذى يتميز بأنه ـ نسبيا ـ أكثر توثيقا وأكثر انضباطا وأكثر تفصيلا، من الجانب الداخلى أو الباطنى inner لها. إنه لمن المفهوم بدرجة كافية أن العبرانيين ليس لديهم مقابل دقيق لمصطلح "اللاهوت"، "فالشريعة" أو قواعد الممارسة والتطبيق يُطلق عليها اسم

(*) الرَّابيين ونفضل استخدام هذا اللفظ بدلا من الرَّبانيين أو الرُّبيين بكسر الراء وتشديدها/ راجع مقدمة الترجمة العربية. (المترجم).

الهالاخاه halakhah، أما الجانب الداخلى فهو الأجادة(*) aggadah (الذى يعنى حرفيا مجموعة المعارف والتقاليد) Lore وهما التوراة. أمَا وقد ذكرنا بعض المزالق المرتبطة بمحاولة وصف دين ما، فمن الواضح أن أحدًا من الكتاب ليس فى وسعه أن يتجنبها، فكل ما يمكنه عمله هو أن يقع فيها لكن بعينين مفتوحتين عن آخرهما. ولأغراض دراستنا الحالية، وهى تقديم عرض مركَّز لليهودية، يجب أن يكون كافيا أن نشير أننا سنقتصر على الإشارة لليهوديّة الرَّابية (كما قدمها الرابيون) Rabbinic كما وجدت طوال زهاء ألفَىْ عام، وكما تبلورت فى بناء محكم لليهودية الأرثوذكسية من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. وعلى أية حال، فإن هذه اليهودية الأرثوذكسية التى تظهر الملامح السائدة أو الكلاسيَّة لليهودية الرابية والتى سنقصر الحديث عنها ـ ليست هى كل اليهودية(**). ومما يتلاءم مع أغراض بحثنا أن نقسمه إلى خمس فترات :

(أ) الفترة التوراتية .

(ب) التطورات ما بعد التوراة، واندماج نوع من اليهودية أصبح فى النهاية مدرجا فى التلمود .

(جـ) العصور الوسطى، ما ظهر فيها من قمم فى الفلسفة الدينية والتصوف (اكتساب المعرفة الإلهية بالتبصّر الروحى mysticism).

(د) تحطم الاستشراف الموحّد فى العصور الوسطى فى حوالى نهاية القرن الثامن عشر: التحرير أو الانعتاق emancipation، والاستيعاب assimilation، والإصلاح reform، والأرثوذكسية الجديدة neo والصهيونية Zionism.

(هـ) وهذا العنصر سنتناوله فى سياق الحديث عن العنصر السابق.

(و) ذروة التطورات السابقة فى خلق أو إيجاد الدولة اليهودية: استقطاب الحياة اليهودية فى إسرائيل وعند يهود الشتات Diaspora.

(*) الأجادة aggadh مواد غير موثقة فى التراث الرابى تتناول موضوعات أخلاقية ولاهوتية. أما الهجادة Haggadah فنص يتلى قبل تناول وجبة الفصح وبعدها، يحكى قصة الخروج من مصر Jews, by A, Unterman P.232.

(**) من المفهوم للقارئ أن القول بأن الأجادة والشريعة كلتاهما توراة، مجرد تعبير مجازى يفهم منه أهمية الأجادة.

الكتاب المقدَّس اليهودي

حجر الزاوية فى اليهودية هو الكتاب المقدس العبرانى Hebrew Bible ـ وهو الجزء من الكتاب المقدس(*) المسيحى، المعروف بالعهد القديم، وبهذا المعنى سنستخدم كلمة Bible أى الكتاب المقدس اليهودى فى هذا الفصل. وإذا أردنا مزيدا من التجريد فإن القسم الأول من الكتاب المقدس اليهودى (العهد القديم) ونعنى به أسفار موسى الخمسة (البنتاتوش Pentateuch) هى التى تُعتبر بشكل مباشر وبصفة أساسية وحيا من الله. وهنا قد نلاحظ أنه حتى إذا كان الكتاب المقدس اليهودى ـ كوثيقة تاريخية ـ لا يسمح بإعادة تكوين الأحداث بشكل موثق وكامل ـ فإن قيمته بالتأكيد لا يمكن تجاوزها كتعبير حرفى عن رد فعل إسرائيل إزاء هذه الأحداث، أو بتعبير آخر تعبير عن طريقة تجاوبهم معها. بل إنه بقراءة الكتاب المقدس اليهودى باعتباره وثيقة تاريخية فحسب، يمكننا أن نجد فيه ما يُعد مفيدا لأغراض دراستنا الحالية ـ شهادة شعب بكامله يخبرنا بتجربته واستجابته فى سياق تعاملاته مع ما هو إلهى أو مقدس. والمعنى الضمنى الذى يمكن استخلاصه هو أن الكتاب المقدس اليهودى رغم أنه ذو أهمية عالمية، إلاَّ أنه كتاب شعب بعينه أو بتعبير آخر كتاب خاطب شعبًا بعينه ـ هذه الفكرة تعقد تعقيدا شديدًا فهمنا لليهودية. حقيقة إن اليهودية ظلت حتى اليوم دين أمة بعينها ـ ونعنى بها إسرائيل أو الشعب اليهودى. إلا إنه لمن المهم أن نذكّر أنفسنا فى مستهل هذه الحقيقة التاريخية الخاصة باستمرار وطنى لليهود أو بتعبير آخر استمرار المجموعة أو الجماعة اليهودية، ذلك لأن هذه الحقيقة تتشوَّش غالبا بادِّعاء الكنيسة المسيحية أنها الوريث الشرعى أو الخليفة الشرعى لإسرائيل أى أنها ـ أى الكنيسة المسيحية ـ هى إسرائيل الحقيقى، وعلى أية حال، فإن هذا الادعاء لا يعدو كونه ادعاء لاهوتيا فحسب: إنه ليس حقيقة تاريخية، وبالتالى فليس من حاجة إلى الاهتمام به فى بحثنا هذا(**). قد تكون قضية شائقة تلك المتعلقة بما إذا كانت هذه العلاقة بين الدين

(*) عندما يقول المسيحيون Bible أو الكتاب المقدس، فهم يقصدون بذلك العهد القديم والعهد الجديد بما فيه من أناجيل ورسائل الدعاة الأوائل للمسيحية ـ كل ذلك معًا. وغنى عن القول أن اليهود لا يعترفون بالأناجيل وهذه الرسائل المشار إليها ولارؤيا يوحنا اللاهوتى.... إلخ. (المترجم).

(**) هذه هى النقطة الفارقة و الجوهرية والتى لم تتناولها كتب التراث الإسلامى التى تعرضت لليهودية، فهم يعتبرون الله ـ سبحانه ـ إلههم وحدهم، وأنهم هم وحدهم شعبه كعنصر أو عرق أو جماعة، وأنهم هم وحدهم أصحاب (العهد) مع الله، وبالتالى فاليهودية ليست دين دعوة أو تبشير، حتى لو تحول مسلم أو مسيحى لليهودية فإنه لا يدخل (العهد) مع الله سبحانه، ولا يُختن، وهذا هو الفرق الجوهرى بينها وبين المسيحية والإسلام . (المترجم).

والأمة على نحو يجعلهما قريبين من أن يكونا متطابقين قد وُجدت بحكم الضرورة، أم أن الأمور قد تكون سارت بشكل مختلف (أو كان من الممكن أن تسير بشكل مختلف). ورغم أنه يظهر فى بعض فترات تاريخ اليهودية أنها كانت دين دعوة نشطا (انظر على سبيل المثال: إنجيل متى، الإصحاح ٣، الفقرة ١٥)، إلاّ أنها فى الحساب النهائى ظلت دينا مرتبطا بالشعب اليهودى ارتباطا أساسيا وارتباطا أكثر ما يكون قصرا على هذا الشعب اليهودى. ارتباطا أوضح بكثير من ارتباط الكنيسة المسيحية بالشعب الإنجليزى أو الشعب الإيطالى على سبيل المثال (أو حتى بالحضارة الأوروبية عامة)، وأكثر من ارتباط الإسلام بالعرب أو التصاقه بهم(*). والذى لا شك فيه أن الحدود الإثنية (أو العرقية) هى معوّق دينى شديد الوطأة (أو بتعبير آخر معوّق يعوق انتشاره) من بعض الجوانب، لكنها من ناحية أخرى قد أضافت بالتأكيد لمسة من الواقعية realism للديانة اليهودية. فاليهود يميلون إلى ترجمة كل خبرة دينية وكل قيمة دينية فى مصطلحات مرتبطة بالتاريخ والحقيقة الاجتماعية. فهم لم يستطيعوا فصل الدين عن حقائق الحياة السياسية والوطنية - باستخدام أداة لاهوتية، كالفصل مثلا بين ما هو روحى وما هو دنيوى.

فأنبياء تاريخ الكتاب المقدس اليهودى وكتّابه فسروا الهزائم والأسر والخروج والمعاناة كنتائج لفشل اليهود فى تحقيق إرادة الله فى المجتمع، سواء كان تفسيرهم هذا صحيحا أم غير صحيح. فلم يكن الدين أبدا بقادر على الانفصال عن التاريخ الحى على المستوى المادى والروحى لشعب تاريخى حقا (له وجود تاريخى حقيقى)، هذا التّمحّور حول الذات الذى لبس لَبُوسًا وطنيًا يُصبح - فى الحقيقة - مصدر قوة دينية ذات قيمة إذا تم إدخاله ضمن منظور أوسع وأكثر شمولية على تاريخ إسرائيل. فرغم أن هذا الكتاب يتناول اليهود فى الأساس إلاّ أنه يبدأ بالإنسان، فالإصحاحات الأولى من سفر التكوين تخبرنا عن الميثولوچيا اليهودية فيما يتعلق بالكون والإنسان فى الكون. ولوضع هذا فى مصطلحات مسطحة أقرب إلى المفاهيم العصرية نقول: العالم (الكون) رغم ما هو ظاهر من أمره المهيب من أنه قائم على قوانين السببية وشبكة من الاتصالات المتقنة بين أجزائه، إلاّ أنه معلّق فى الفراغ بطريقة غامضة أو سرية mystery. فكل ما يمكننا شرحه - وهو كثير جدًا - هو - فقط - تعريف العلاقات القائمة

(*) الإسلام دين عالمى ولم يدّع العرب - أنه مُقْتصر عليهم. (المترجم).

بين أو خلال within هذا العالم (الكون) لا ما هو خارجه. لكن العالم (الكون) ككُل يظل غامضا، وهذا الأمر بالنسبة لبعض الأديان إلهى أو على الأقل ملىء بالقوى المقدسة (الإلهية). وعلى عكس هذا، فإن الكتاب المقدس اليهودى يعلن: إنه هو الله هو ذلك الباطن، وأن العالم (الكون) هو خَلقُه. فالإنسان ككائن حى فيزيقى وبيولوچى a bio - physical organism هو جزء من الخلق، لكنه فى الوقت نفسه يمثل ما هو أكثر من هذا. فهو مخلوق أكثر غموضا من سائر المخلوقات، فرغم وحدته العضويّة مع الخلق، فهناك - فى الوقت نفسه - فاصل بينه (الإنسان) وسائر الخلق. فالإنسان كموجود عضوى رغم أنه منغمر فى الكون؛ لكنه أيضا يواجهه بوعيه والتزامه وقدرته على التجريد وقدرته اللغوية. أما بالنسبة للطبيعة فهى خلق " بشكل خام raw "، وهو - أى الإنسان - يوازن ذلك بثقافة أو حضارة يتمثل فيها الخلق والتحول والتمام. واستجابة الإنسان للعالم (الكون) مزدوجة، فهو كالحيوانات الأخرى يُعد جزءا مكمّلا ومستقلا فى الطبيعة، لكنه على عكس الحيوانات الأخرى - يستجيب للطبيعة استجابة نشطة وخلاقة. إنه يُلاحِظ العالم أوالكون، ويكوِّن صورًا عقلية وأفكارًا ومعانى مجردة عنه. وقد أطلق الإغريق على هذه العملية اسم "التنظير theoria" والإنسان أيضا يتدخل فى الطبيعة أو معها على نحو واعٍ، ولتحقيق أغراض أو أهداف بعينها. ولتحقيق هذه الغاية فإنه يسمو فوق الطبيعة ويتجاوزها، بأن وسّع من قدراته (النص: أطال يديه) باستخدام وسائل صناعية، فقد ابتدع الأدوات لنفسه، فأصبحت هذه الأدوات فى خدمته. وبلغة الكتاب المقدس اليهودى تم التعبير عن كل ذلك - ببساطة - بالقول بأن الإنسان هو حلقة الصلة فى نظام الخلق؛ ذلك لأنه خلق مع سائر الحيوانات فى اليوم السادس، لكنه أيضا - أى الإنسان - كان يضم فى داخله الروح القُدُس the divine Spirit. فلأنه خلق على "صورة إله image of God " أو على مثاله، فقد حمل الصفات البشرية خاصة فى نفسه، تلك الصفات التى جعلته متفردا عن سائر الحيوانات الأخرى وجعلته فوق بقية الخلق - بسبب هذا الشبه بينه وبين الله (كونه على صورة الله). إنه - أى الإنسان - فى الحقيقة إله صغير a miniature of God. فهو - أى الإنسان - يخلق كما أن الله يخلق، لكن خلق الإنسان محدود بحدوده البشرية. وهذا هو المقصود بعبارة تقليد الله أو الحذو حذو الله(*) imitatio Dei، فبالعمل - أى بإنشاء الثقافات أو الحضارات

(*) يؤمن المسلم وكذلك المسيحى أن الله سبحانه " ليس كمثله شىء". (المترجم).

اعتمادا على معطيات الطبيعة ـ يسمو الإنسان حقا ليصبح فوق الطبيعة. فلم يعد الإنسان ضحية الطبيعة ولا هو الهيولى الأول (حالة اللاّتكوُّن الأولى) فى يدَى الله، إذ تصبح الطبيعة كمادة خام يشكلها الإنسان وفقا لفكرة وتحقيقا لهدف(*). فسواء طوّع الإنسان الحجر لقدح الشرر أو ابتدع العجلة الأولى أو أنشأ المنشآت النووية، فهذه جميعا أمور روحية، والخطر المحدق بالإنسان هنا هوأن يدمّر نفسه نتيجة افتقاده لمعنى حدوده البشرية. وقد أطلق الإغريق الذين كانوا خائفين من هذا الإغراء أو هذه الغواية أكثر من خوفهم من أى شىء آخر ـ على هذه المشكلة اسم hybris. وهناك أشكال مختلفة لها. فالإنسان قد يستخدم الطبيعة لأغراضه الخاصة، لكنه ينسى أنه هو نفسه جزء من الطبيعة أيضا، وأن عليه ـ وفقا لازدواجية وجوده ـ أن يتواءم وأن يصوغ نفسه وفقا لغرض (هدف)، وفى حالة فشله فى تحقيق ذلك يكون العقاب المناسب وفقا لما هو وارد فى حكايات الكتاب المقدس اليهودى Biblical myth هو ظهور الفوضى (الهيولى غير المتكون) فى حياة الإنسان، أو انبعاث الهيولى (اللامتكون) الأول كما كان فى البداية (قبل خلق الكون). تلك هى قصة نوح والطوفان . فالله عاقب الإنسان الذى فشل فى أن يترك الطبيعة تطيع كلمة الله بالسماح لها ـ أى للطبيعة ـ بالانحراف عن الكلمة الإلهية (المقدسة) للشريعة والنظام(**). وهناك حكاية توارتية أخرى لا تشير إلى الفوضى والتشويش (الهيولى) وإنما تشير إلى العكس ـ إنها تشير إلى جهد بشرى منظم تنظيما فائقا. فبرج بابل رمز لعمل بشرى جماعى ومنظم لكنه فى غير طاعة الله. وفى هذه الحال لم يكن الله فى حاجة لإطلاق الهيولى (التشوش) الكونى، فقد خلق ألسنة الناس (فَرَّق لغاتهم) وانطلق الهيولى (التشوش) التاريخى (وليس الكونى) ليأخذ مجراه، فلا بد للبشرية المقسَّمة أن تعمل لتحقيق النظام المقدس، وأن تسعى لتحقيقه وتأمل فيه .

هنا نجد أننا إزاء مثالين من الحكايات التوراتية، ـ لا يُقدمان بالضرورة روايتين تاريخيتين دقيقتين ـ يخبراننا بشىء من الطرق التى كان يفسر بها الإسرائيليون القدماء الموقف الإنسانى، ليشمل الطبيعة والتاريخ. لكن هذه الميثولوچيا ـ بسبب كونها فى سياق العبرة للبشر ـ ليست متماسكة بدرجة كافية بالمعنى التاريخى. إنها يجب أن

(*) الإنسان فى الإسلام لا يَخلُق " ولو حتى أتفه الأشياء وإنما هو يُبدع، فالله ـ وحده ـ هو خالق كل شىء بل وخلق الناس وما يعملون . (المترجم).

(**) ﴿ ظهَرَ الْفَسَادُ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى النَّاسِ ﴾ (الروم ، الآية : ٤١).

تدخل على نحو ما فى حياة مجموعة بشرية تاريخية لتصبح أمرًا حقيقيًا فاعلا. ونعود إلى المثال المذكور آنفا فنقول، إن إحدى الطرق لتجنيب الإنسان الخروج عن حدود قدرته البشرية hybris، هى تلك الطريقة التى احتذاها اليهودى الذى يعمل هنا نيابة عن الإنسان التوراتى. إنه ـ أى هذا اليهودى ـ يتوقف عن كل عمل بشرى خلاق فى اليوم السابع (المقصود الامتناع عن العمل يوم السبت)، فالإنسان (اليهودى) بإرجاعه نمط حياته لقصة الخلق (كما وردت فى سفر التكوين)، وبتقليده الله تقليدا تاما (لأن الله استراح فى اليوم السابع وفقا لما ورد فى سفر التكوين) ـ يكون قد استعاد النظرة الصادقة لنفسه باعتباره خلقا من بين كثير خلقهم الله. ففى يوم السبت لا يستريح الإسرائيلى فحسب وإنما الأقرب للمعنى أنه يمتنع عن العمل : فالطبيعة بالنسبة له تصبح محرَّمة (طابو Taboo) على إبداعه، أو بتعبير آخر يتوقف الخَلق البشرى عن العمل فى الطبيعة . فيصبح محرما بشكل مؤقت ـ وبطريقة طقسية ـ حب الإنسان للسلطة أو السيطرة وشغفه بها، ليتذكر الإنسان طبيعته الغامضة. فبتوقفه عن أن يكون إنسانًا بكل ما فى الكلمة من معنى (أى بتوقفه عن خلق الثقافة أو الحضارة)، يصبح إنسانًا كاملا بتقليده لله(*). لكن سبت إسرائيل ليس قائما على هذا المفهوم الأسطورى mythical للحقيقة، وإنما هو قائم على تجربة الخروج من مصر وما تبع ذلك من أمر إلهى. إنه لأمر مهم أن قصة الخلق فى التوراة قد تحاشت بعناية ذكر السبت، وإنما كانت تتحدث باستمرار عن "اليوم السابع the seventh day" وإنما ورد السبت فى سياق ذكر "علامة" على أن الله أعطى عهدا لإسرائيل «وكلم الرب موسى قائلا، وأنت تكلّم بنى إسرائيل قائلا سبوتى تحفظونها لأنها علامة بينى وبينكم فى أجيالكم لتعلموا أنى أنا الرب الذى يقدّسكم ..» (سفر الخروج، الإصحاح ٣١، الفقرة ١٣ وما بعدها (**)، وانظر أيضا الفقرتين ١٦ و١٧). وقد قام ذلك فى وقت لاحق على الارتباط بتجربة تاريخية لصيقة ببنى إسرائيل. وكعلامة على العهد مع الله قام السبت على نحو يشبه كثيرًا علامة أخرى مشابهة ونعنى بها علامة الختان (سفر التكوين، الإصحاح ١٧، الفقرة

(*) المقصود استراحة يوم السبت، كما استراح الله يوم السبت بعد إتمام الخلق. طبعا وفقا لما ورد فى العهد القديم، والمسلمون يعتبرون ذلك افتئاتا على الله الذى خلق السماوات والأرض والإنسان ، وما مسّه من "لُغُوب" أى من تعب . (المترجم).

(**) أوردها المؤلف بالمعنى وآثرنا نقل الفقرة كما هى من سفر الخروج. (المترجم) .

٧ وما بعدها)(*). فالختان، كالسبت، يحدد أو يقص أو "يختن" التعبير غير المقيد للقوة والطاقة الحيويتين. فهذا العهد يضمن استمرار الحياة وتطورها كما بدأها الله فى خلقه، عوان بين الطاقة القوية الشبيهة بطاقة الآلهة godlike hubris والعَتَه الجنسى أو القصور الجنسى السالب، عوان بين الإسراف الجنسى لديونيسوس intoxication Dionysiac والتنسك الكامن فى عملية الخِصَاء Castration (إنجيل متى، السفر ١٩، الفقرة ١٢) (**). والبديل الذى قدمه العهد وهو قمع الشهوة الذاتية من ناحية، ونفى الزهد أو التقشف من ناحية أخرى، هذا الموقف الوسط هو"الطهارة" فى الحياة Sanctification of life. فالفكرة التوراتية المثالية عن القداسة جرى التعبير عنها فى سفر اللاويين (الإصحاح ١٤، الفقرة ٢) على النحو التالى: "كلّم كل جماعة بنى إسرائيل وقل لهم تكونون قُدُّوسين لأنى قدوس الرب إلهكم" (***).

وهذا يعنى إنكار تقديس الذات، كما يعنى إنكار إهمال الذات وَمحْقها.

وفكرة العهد فكرة محورية بالنسبة للفهم الإسرائيلى للعالم (الطبيعة) والإنسان (التاريخ)، فهى تتضمَّن أن كل الحياة والوجود لا تظهر إلا من خلال مصطلحات تاريخية للعلاقة والتبادلية، مصطلحات علاقية تبادلية اجتماعية. وفى الحقيقة، فكما ظهر بوضوح من عهد الله مع بشرية نوح بعد الطوفان، فاستمرار الطبيعة نفسها بعد الطوفان كان نتيجة "عهد" أى وعد ورابطة اجتماعية. وبينما حاول الفلاسفة المتأخرون زمنا أن يستنبطوا المجتمع والقيم الخلقية من الطبيعة، يرى الكتاب المقدس اليهودى أن الطبيعة معتمدة على المقولات الاجتماعية والأخلاقية والتاريخية، " فكلمة Word " الله

(*) «وقال الله لإبراهيمَ وأما أنت فتحفظ عهدى. أَنْتَ وَ نَسْلُكَ مِنْ بَعْدِكَ فى أجيالهم .هذا هو عهدى الذى تحفظونه بينى وبينكم وبين نسلك من بعدك. يختن منكم كل ذكر. ١١ فتختنون فى لحم غرلتكم. فيكون علامة عهد بينى وبينكم. ١٢ ابن ثمانية أيام يختن منكم كل ذكر فى أجيالكم. وليد البيت والمبتاع بفضة من كل ابن غريب ليس من نسلك. ١٣ يختن ختانا وليد بيتك والمبتاع بفضتك. فيكون عهدى فى لحمكم عهدا أبديا. ١٤ وأما الذكر الأغلف الذى لا يختن فى لحم غرلته فتقطع تلك النفس من شعبها. إنه قد نكث عهدى ... ».

(**) «لأنه يوجد خصيان ولدوا هكذا من بطون أمهاتهم ، ويوجد خصيان خصاهم الناس ، ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات. من استطاع أن يقبل فليقبل».

(***) النص الإنجليزى أوضح وهو كالتالى: " قل لكل جماعة من بنى إسرائيل إنكم ستكونون قدوسين، لأننى أنا الرب إلهكم قدوس".

" Speak unto all Congregation of the Children of Israel, and Say unto them . Yo shall be holy : For I the Lord your God am holy ".

مرتبطة ارتباطا وثيقا فى خلقه المزدوج - عالم الطبيعة، وعالم الإنسان، ففى عالم الطبيعة تعمل "الكلمة" عملها بشكل تلقائى، إنها - أى الكلمة - فى هذه الحال نوع من العهد أسمته الأجيال اللاحقة قانون الطبيعة، أما فى عالم الإنسان على نحو خاص - على أية حال - تظهر كلمة الله فى إرادته داعية إرادة الإنسان إلى التنفيذ والإنجاز Fulfillment. والأمر المهم فى كل هذا هو أن الوجود يمكن تصوّره على أنّه الالتفات الديناميكى لله سبحانه لخلقه ودخوله فى علاقة حرة معه، علاقة قوامها المشاركة والاستمرار. فالوجود المخلوق هو تنازل وتعطف لله جل جلاله الذى منح خلقه استقلالا ظاهرا واعتمادا على الذات لدرجة اعتبارهم شركاء له، بل ربما لدرجة السماح لهم فى الغالب بإحباط هدفه - أى هدف الله تعالى(*).

بهذه الخلفية من الأفكار ماذا كانت التجربة الأصلية للشعب اليهودى مع تعامل الله معه؟ فى البداية، يبدو أن الإسرائيليين القدماء مثل بعض الشعوب السامية الأخرى، قد خبروا الله، كذات خاصة جدا يُشرف على أقدار المجموعة. لكن فى حالة الإسرائيليين القدماء كانت التجربة كثيفة كثافة غير عادية، وكان هناك أيضا شعور بأن الله كان فى هذه التجربة ذاتا حاضرة حضورا كثيفا (حضورًا غير عادى)، ولم يكن الله حاضرا هناك ويعمل وإنما توجَّه إلى الإنسان طالبا منه التعاون معه، أو بتعبير آخر أن يستجيب له استجابة تنطوى على التعاون معه(**). ففى الحقيقة كانت تجربة الإسرائيليين القدماء مع الله على أنه إله داعٍ، وهنا فإن "الكلمة " كانت هى تجلّيه أو ظهوره manifestation الرئيسى. لقد دعا الإنسان، وكان كل ما على الإنسان أن يفعله هو أن يصغى، رغم أن ذلك - ربما - كان يتكرر كثيرا. وعلى أية حال، فأن تصغى يعنى أن تطيع، فالله يريد من الإنسان - أو بالأحرى يريد من شىء ما فى الإنسان. ورغم الإنكار اللاهوتى الواضح، فإن الغرض يبدو كما لو كان مقصورا على مصلحة الإنسان أو بتعبير آخر إن الله كان يريد تحقيق غاية أخرى غير مصلحة الإنسان. والله - على الأقل - يظهر مهتما بعمق على نحو ما بما يحدث للإنسان والله كامن وفاعل فيما يحدث له. ولتحقيق هذه الغاية فقد دعا الأسلاف خارج أور الكلدانيين Ur of Chaldees ودعا سلالتهم - وكان عددهم يوم دعاهم قليلا - للانفكاك من عبوديتهم فى مصر.

(*) يؤمن المسلم أنه لا رادَّ لمشيئة الله، وأنه لا يكون فى كوْن الله إلا ما أراد الله .

(**) يؤمن المسلم أن الله سبحانه "غنى" عن العالمين ، وأنه لم يكن له "كفوًا أحد" و أنه " لا شريك له " فى الملك.

وأقسم لهم قسمًا غليظا وعاهدهم وأخبرهم بما سيمنحهم وما يتوقع منهم أن يفعلوه(*). ومن ذلك الوقت فصاعدا، كان عليهم أن يسيروا فى طريق الرب ويصغوا لصوته وإصغاؤهم له يعنى طاعتهم إيّاه .

هذه الفكرة عن رب واحد يقدمون له ولاءهم وإخلاصهم تحولت فى النهاية لتصبح فكرة موحدة محورية، فبدلا من استسلامها ـ أى الفكرة ـ لداعى التفتت والتباين، من خلال التجربة وتحولها إلى شرك أو تعدد آلهة بمعنى ظهور آلهة متعددة فى أماكن متعددة لكل إله وظيفة بمعنى وجود إله لكل قوة من قوى الطبيعة أو لكل مهنة، وأيضا بدلا من تشتتها لتصبح ثنوية dualism أخلاقية أو ميتافيزيقية بمعنى وجود قوتين، هما: النور والظلمة أو الخير والشر، بدلا من ذلك كله عمد اليهود إلى إله واحد متوحد كأصل لكل الموجودات(**). لقد وعى اليهود هذا الدرس من خلال عملية بطيئة ومؤلمة، لكن فى النهاية استطاع نبى أن يقف معلنا أن الله الواحد هو أيضا مصدر الظلمة والشر (سفر أشعياء، الإصحاح ٤٥، الفقرة ٧)(***). ولم يكن توحيد ذات الله وحده الذى كان عليهم أن يتعلموه بل بالأحرى الوعى بأن توحّد ذاته كان على نحو فريد، أن هذا التوحد هو السّر العظيم فى الله. وعلى هذا فالإيمان بأن الله واحد لا يعنى فقط الإشارة لتوحده، وإنما يعنى أن الله متعالٍ (واقع وراء نطاق التجربة والمعرفة) TRANSCENDENCE " اسمع يا إسرائيل، الربُ إلهنا رب واحد" (سفر التثنية، الإصحاح ٦، الفقرة ٤). فتوحيد الله أصبح هو العقيدة المحورية فى اليهودية، فهذه الكلمات: "الرب إلهنا رب واحد" ردّدتها شفاه آلاف الشهداء، وما زالت على شفاه اليهود صباح مساء، ويردّدها اليهودى إذا حضره الموت . وبالتدريج تعلم اليهود أن يعزوا إلى يهوه (ياهوڤاه) Yahweh ـ ربهم ـ (****) كل الوظائف والصفات التى كان معاصروهم من الوثنيين يعزونها لآلهة أخرى . وعندما استقرت قبائل إسرائيل البدوية فى كنعان واجهتهم جوانب من الحياة لم يألفوها، وكانت بالنسبة لهم أمرا مرعبا ـ سلطان التربة Power of the earth وسر الخصوبة، وكل الحقائق الأخرى والتكوينات الثقافية المواكبة

(*) ذكرنا فى حاشية سابقة أن المسلم يؤمن أن الله غنى عن العالمين، وفكرة استغلال الله سبحانه للإنسان لتحقيق غرض آخر ينكرها الإسلام وتنكرها المسيحية.

(**) النص : the transcendent unity as the origin of all being، وما ذكرناه فى المتن هو المعنى المقصود على وجه التقريب وفقا لما يمليه السياق. (المترجم).

(***) "أنا الرب و ليس آخر مصوّر النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر. أنا الرب صانع كل هذه..".

(****) الفرق الأساسى هنا هو أن الله سبحانه "رب العالمين" فى الإسلام وفى المسيحية.

لحياة الاستقرار والحضارة الزراعية. وقد سجلت أسفار يشوع Joshua والقضاة والملوك، وكذلك مجموعات كتابات الأنبياء النضال الذى خاضوه نتيجة لذلك. وفى النهاية تحقق الإسرائيليون أن يهوه (ياهوڤاه Yahweh) - رب آبائهم - الذين عرفوه كمرشد لهم فى الصحراء كان هو فى الحقيقة نفسه موزِّع الخصوبة والمطر، وكان أيضا هو نفسه الذى طلب العدل والشفقة المحبة للشعب الذى بدأ يتأثر بشكل متزايد بعادات أهل الممالك الصغيرة فى الشرق الأدنى وأخلاقها. وبمرور الوقت كان عليهم أن يتعلموا أن ذلك الإله (يهوه أو ياهوڤاه) يمقت العبادة غير القائمة على الطاعة والتقوى. وفى النهاية حُذِّروا (بضم الحاء) من أنهم إذا لم يتعلموا درسهم فى الوقت المحدّد، فإنهم سيتعلمونه بطريقة قاسية؛ بالنفى والمعاناة(*). لقد كان حقيقيا أنهم كانوا شعبا مختارا، لكن هذا التميز أو الاختيار إنما هو سلاح ذو حدين (انظر على سبيل المثال عاموس، الإصحاح ٣، الفقرة ٢)(**). لقد دخلوا مع الله فى علاقة تعاهدية خاصة سارية المفعول إلى الأبد شبيهة كثيرا بعهد الله مع الطبيعة (انظر مثلا سفر إرمياء، الإصحاح ٣١، الفقرة ٣٤-٣٥؛ الإصحاح ٣٣، الفقرات ٢٠،٢١،٢٥،٢٦)(***)، ولا مفر من هذا الولاء المطلوب ولا إرجاء له. حتى الكفر (عدم الإيمان) لا يُحل من هذا العهد بين الله وإسرائيل(****)، وإنما فقط يتم عرضه (الكافر من بنى إسرائيل) للحساب. فإسرائيل كان زوجة الله المختارة(*****) God's choosen Spouse، وهو مجاز، فالزوجة فى هذا

(*) «.. إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم..».

(**) (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ..) (البقرة/٦٣).

(***) «يبارك الرب يا مسكن البر يا أيها الجبل المقدس، فيسكن فيه يهوذا وكل مدنه معا، الفلاحون والذين يسرّحون القطعان لأنى أرويت النفس المعيبة وملأت كل نفس ذائبة، على ذلك استيقظتُ ونظرتُ ولذ لى نومى " (الفقرات ٣٤-٣٦).

«هكذا قال الرب: إن نقضتم عهدى مع النهار وعهدى مع الليل حتى لا يكون نهار ولا يكون ليل فى وقتهما، فإن عهدى أيضا مع داود عبدى يُنقض فلا يكون له ابن مالكا على كرسيّه.." الفقرتان (٢٠، ٢١).

"هكذا قال الرب إن كُنت لم أجعل عهدى مع النهار والليل فرائض السماوات والأرض، فإنى أيضا أرفض نسل يعقوب وداود عبدى فلا آخذ من نسله حكاما لنسل إبراهيم وإسحق ويعقوب لأنى أرد سبيهم وأرحمهم" (الفقرتان ٢٥ و ٢٦).

(****) رغم تشابه الأفكار بين الديانات إلا أن هناك خيطا رفيعا يوضح الفرق، ففى الإسلام لا علاقة بين العِرْق وكون الإنسان صالحا، فالكافر هو الكافر حتى لو كان عما للرسول، ولو سرقت فاطمة بنت محمد، لقطع محمد يدها، ولأمة مؤمنة خير من مشركة، والله لا ينظر للحسب والنسب وإنما للعمل الصالح، .. إلخ (المترجم).

(*****) أستغفر الله، والمعنى مجازى بطبيعة الحال، والله سبحانه ما اتخذ صاحبة ولا ولدا. (المترجم).

المجاز لا يمكن أن تترمّل (تُصبح أرملة) ولا يمكنها أن تصير مطّلقة وإنما فقط يتم تصحيح مسارها، ليعود حب الله لها ولتعود إلى حب الله. فعقيدة اختيار الله لإسرائيل أو انتخابه له لا تنطوى كثيرا على ادعاء مزايا (وهو الاتجاه الذى يجد البعض أنه هو الأسهل عندما يفكرون فى هذا الأمر)، كمصير باهر وقدر لا فكاك منه. لقد كان على إسرائيل أن يعيش كأمة تشبه كثيرا الكهنة كطبقة والأنبياء كأفراد(*). فهم ككهنة لابد أن يخدموا الله فى معابد حياتهم، وهم كأنبياء لابد أن يصغوا إلى كلمة الله ويستجيبوا لها .

وربما يمكننا أن نلخص قولنا اعتمادا على الدين اليهودى كما يظهر فى الكتاب المقدس اليهودى، بالقول بأن المواجهة مع الحياة ودعوة الله تعنى أن السُّمو Transcendence قد تمت ممارسته من خلال أن اليهود يخاطبهم الله وأنهم يشاركونه المسئولية(**)، هذا مع ضرورة الاستجابة لله بسماعه وطاعته. والمقولات الدينية المتصلة بهذا النوع من التجربة هى: الاختيار (أو الانتخاب) election، والنداء الباطنى (بأداء مهمة أو وظيفة بعينها) Vocation، والوعد أو الميعاد Promise. هذا الاتجاه الأساسى فى الإصغاء (إلى الله) يتناقض بشك مميز مع الاتجاه الآخر، ربما كان الإغريق هم أفضل من صوروه، وهو ما يمكن وصفه بالرؤية Seeing (المقصود اتجاه الإغريق). فالإصغاء (إلى الله) يضع الإسرائيلى إزاء هدفه ـ تحقيق إرادة الله، والرؤية Seeing تضع الإغريقى إزاء هدفه ـ المعرفة. فالطريقة التوراتية الحاسمة فى الاتصال بالله كانت هى الإصغاء: والإصغاء فى نظر الدين الصوفى (الذى ينحو نحو التأمل الباطنى) هو الرؤية Vision . فمحور (الرؤية ـ المعرفة) Seeing ـ Knowing، أو"ملاحظة" الواقع والحقيقة"beholding" Reality يعنى احتكاما إلى العقل appeals to reason، ومحور (السمع والطاعة) hearing ـ Obeying يعنى الاحتكام إلى الإرادة Will. والمحور الأول (الرؤية ـ المعرفة) أكثر استاتيكية وبالتالى ينظر إلى الأبدية والحقيقة غير المتغيرة (المطلقة)، والمحور الثانى (السمع ـ الطاعة) موجَّه إلى الأحداث وحركة التاريخ، لذا فهو محور ديناميكى بعمق .

(*) لهذا الكلام طبعا تطبيقاته العملية والسياسية ، ولابد من معرفته ، وهذا لا يعنى أبدا الموافقة عليه. (المترجم) .

(**) (ولم يكن له شريك فى الملك). (المترجم).

وغالبا ما كان يُقال إن التناقض بين ما هو استاتيكى وما هو ديناميكى يُمكن التعبير عنه بمقابلة الكاهن بالنبى. ولا شك أن هناك قدرًا من الصدق فى هذه الملاحظة رغم ما فيها من مبالغة منافية للعقل فرضت نفسها على بعض كتاب القرن التاسع عشر، وأخشى أن أقول كتاب القرن العشرين أيضا. وكان غرض الفصل هو استخدام الدين المؤسَّسى والطقسى (الشعائرى) أى الدين الخالى من الحياة lifeless على أيدى الكهنة، كسيف مُصلت لإظهار روعة الدين كما أتت به النبوات بما فيه من إلهام وقيم وطبيعة تقدمية. أما اليوم، فقد كان علينا أن نتعلم أن هذا الفصل لم يكن أبدا بهذه البساطة والملاءمة. فهناك أنبياء زائفون وغير موثوق بهم لا يقلون عن الكهنة غير الأمناء والباحثين عن تدعيم ذواتهم . وقد كانت الكهانة أو مؤسسة الكهنة مسئولة فى الأساس عن حفظ التراث الدينى القديم لإسرائيل، بينما كان الأنبياء ـ على العكس من ذلك ـ أكثر اهتماما بالهيكل Temple وطقوسه مما تحقق بشكل عام . وقد أدرج أشعياء، فى الإصحاح الأول، (الفقرات من ١١ إلى ١٦) الصلوات أيضا ضمن نقده الساخر الذى وجَّهه إلى الذين يحضرون إلى الهيكل ويقدمون الأضاحى دون طهارة قلب(*). ومع هذا، فلم يفكر أحد إطلاقا فى أن يستنتج من ذلك أن الأنبياء كانوا بصدد إلغاء الصلوات، فوظائف الكهانة والنبوّة يكمل بعضها بعضا، وكلها فى معركة متواصلة ضد الوثنية، التى كانت الدين السائد بين غالب بنى إسرائيل، كما لا بد أن نفترض. ومن هذا المنظور لا بد أن ننظر للتركيز الشديد جدا الذى أولاه كتاب أسفار الملوك وسفر أخبار الأيام الأولى على العبادة كمحور مركزى فى الدين اليهودى باعتبارها هى سمة الدين الحق. فحقيقة الأمر أن الطقوس والعبادات المحلية كانت عمليا تعنى عبادة أرباب الديانة الوثنية المحلية. والمنهج الأوحد الذى شكل بشكل نهائى العقيدة فى إله واحد هو وحده الجدير بالعبادة، كان قائمًا على وجود حَرَم قدسى Sanctuary واحد لهذا الإله الواحد، لا يعبد فيه ـ أى فى هذا الحرم ـ سوى هذا الإله الواحد. وكان محور العبادة ـ كأمر لا مفر منه ـ هو التركيز على التوحيد (الإيمان بإله واحد

(*) «لماذا لى كثرة ذبائحكم ، يقول الرب، أُتْخَمْتُ من محرقات كباش ولحم مُسمّنات، وبدم عجول وخرفان وتيوس ما أُسرُّه، حين تأتون لتظهروا أمامى، من طلب هذا أن تدوسها دُورى، لا تعودوا تأتون بتقدمة باطلة. البخور هو مكرهة لى. رأس الشهر والسبت ونداء المحفل. لستُ أطيق الإثم والاعتكاف ورءوس شهوركم وأعيادكم بغضتها نفسى. صارت علىَّ ثقَلا، مللت حملها. حين تبسطون أيديكم أستر عينى عنكم وإن كثرتم الصلاة لا أسمع . أيديكم ملآنة دما.. ».

monotheism). لكن أفكارا شكلية Formal مثل : العهد والاختيار (الانتخاب) والشريعة، ووجود الأنبياء والكهنة والمعبد، ما هى إلاّ مجرّد هيكل لليهودية. فلحم اليهودية ودمها يتكون من حشد من الأفكار والعقائد المترابطة. ولكى نَصِفَها بقدر كافٍ لا بد أن نراجع الكتاب المقدس اليهودى كله (التوراة أو أسفار موسى الخمسة فى الأساس) وبالتفصيل لتفحص العقائد التى تحظرها أو تأمر بها، وتلك التى تنهى عنها، ولمعرفة الأوامر والنواهى. وعلى هذا، فهناك أفعال رمزية تعبر عن الوعى الأساسى للمجموعة فى الطرق المستخدمة فى الطقوس وفى الأساطير. وقد رأينا مثالا واحدا على ذلك فى فكرة السبت (النص مؤسسة السبت institution of Sabeth)، فهناك طقوس تنظم علاقة المجموعة وأفرادها مع الله مثل طقس التكفير السنوى (يوم الكفارة) Atonement، كما أن جلب الثمار الأولى والعادات المشابهة تندرج تحت المقولة نفسها؛ إذ الهدف منها هو إظهار أن ملكية الوطن القومى national territory إنما هى لله. فالناس يحوزون أرضهم من سيدهم المُقْطِع (بضم الميم وكسر الطاء) الذى هو الله (انظر على سبيل المثال: سفر اللاويين، الإصحاح ٢٥، الفقرة ٢٣)(*). وثمة أعياد وصيامات تحيى ذكرى فهم أعمال الله الجليلة فى التاريخ وتحيى الوعى بالتماسك التاريخى مع الماضى والمستقبل. والمثال الباهر على هذا عيد الفصح اليهودى الذى يجرى الاحتفال به سنويا وهو عيد الخروج Exodus، وربما يكون له أصول مختلفة ـ كمهرجان زراعى وطقسى بدوى ـ فقد أصبح عيد الفصح مرتبطاً بمعنى تاريخى خالص وتطور إلى أعظم محفل وطنى يهودى مؤثر ومحرك أساسى ـ وعيد الفصح اليهودى هذا بمعناه الأخير ـ كإحياء لذكرى الخروج من مصر ـ أصبح عند الرابيين المتأخرين زمنا شيئا أساسيا؛ حتى إنهم قالوا إن على كل إنسان (يهودى) فى كل جيل أن يعتبر نفسه كما لوأنه خرج من مصر "as if he had gone out of Egypt". وفى عيد الفصح اليهودى يعيش اليهودى مرة أخرى بدايات شعبه وفقا لما توحيه المعانى النهائية للتاريخ : تحرير العبيد إلى درجة (أن أصبحوا) فى وقار (وسُمُّوا) أبناء الله، والحرية هى هبة من الله، ودعوة الله لهم. لأنه ليس هناك إلا طريق واحد من مصر إلى أرض الميعاد the promised land ـ إنه الطريق الذى يمر بسيناء. وهناك وصايا توثق اتجاهات وقيما معينة، وهناك محرّمات وضعت لمنع تدنى المستوى الخلقى والروحى. ومن بين هذه هناك إجراءات وتنظيمات تمنع التعامل مع

(*) «والأرض لا تُباع بتّة لأن لى الأرض وأنتم غرباء ونزلاء عندى».

سكان كنعان الوثنيين المنحطين، أو التشريعات الكثيرة المتعلقة بالطعام التى تهدف إلى إخضاع كل الحياة حتى على المستوى النباتى، لنظام القداسة أو التطهير Sanctification (انظر على سبيل المثال سفر اللاويين، الإصحاح ١١، الفقرات من ٤٣ إلى ٤٧؛ الإصحاح ٢٠، الفقرات من ٢٣ إلى ٢٦)(*). وحتى عند تناول الطعام، أو مباشرة الزوجة أو ارتداء الثياب لا بد أن يتحقّق اليهودى أن كل جانب فى حياته وجسمه تحت العناية الإلهية(**): يمكن أن تكون تصرفات اليهودى بهذا الشأن يعتريها الغش، وقد تكون ذات طبيعة قدسية. وثمة شرائع توراتية أخرى أكثر اهتماما ـ على نحو مباشر ـ بأمور أخرى متعلقة بالعهد، كالعدالة الاجتماعية وحب المرء لأخيه الإنسان وما إلى ذلك. وجوهر تعاليم موسى كما وردت فى أسفاره الخمسة ربما كان من الممكن اختصارها إلى ثلاثة مبادئ: الأول قيمة الفرد غير القابلة للتحوُّل، ذلك أنه خُلق على صورة الله أو بتعبير آخر خلقه الله على مثاله. ولتعليم هذا الدرس علق الرّابيون المتأخرون زمنا بأن آدم أبا البشر، خلقه الله وحيدا فردا. أما الرجل "الآخر" فهو "رفيقك" أو"صديقك" وليس مجرد شىء. إنها تلك العلاقة التى حللها البروفسور مارتن ببر Martin Buber بعمق شديد وأطلق عليها "علاقة أنا ـ أنت" I - Thou relationship، وقد جرى التعبير عنها فى شكلها الأكثر عمومية وإلزاما فى وصيتين مهمتين من بين الوصايا العشر، فإذا كان الناس "رفقاء Fellows" استحالت العبودية، وفى هذا الصدد أيضا اعتُبر الخروج (خروج اليهود من مصر) أساس اليهودية. لأن مجموعات معينة من الناس عرضة دائما لأن يُعاملوا (بضم الياء) كغرباء، فإن شريعة موسى تكرر التحذير من "أنكم كنتم غرباء فى أرض مصر، وأنتم تعرفون روح الغريب" وتقوم فكرة النبوّة والوحى على "علاقة أنا ـ أنت" القائمة على التداخل والحوار الحى بين الطرفين .

(*) «كل دبيب يدب على الأرض فهو مكروه لا يؤكل ... لا تنجّسوا أنفسكم بدبيب يدب ولاتتنجَّسوا به ولا تكونوا به نجسين، إنى أنا الرب إلهكم فتتقدسون وتكونون قدسيين لأنى أنا قدوس، ولا تنجسوا أنفسكم بدبيب يدب على الأرض. إنى أنا الرب الذى أصعدكم من أرض مصر ليكون لكم إلها.. هذه شريعة البهائم والطيور وكل نفس حية تسعى فى الماء وكل نفس تدب على الأرض ، للتمييز بين النجس والطاهر...».

«ولا تسلكون فى رسوم الشعوب الذين أنا طاردهم من أمامكم. لأنهم قد فعلوا كل هذه فكرهتهم. وقلت ترثون أنتم أرضهم وأنا أعطيكم إياها لترثوها أرضا تفيض لبنا وعسلا. أنا الرب إلهكم الذى ميزكم من الشعوب. فتميزون بين البهائم الطاهرة والنجسة وبين الطيور الطاهرة والنجسة...».

(**) المنحى نفسه فى الإسلام "فنكاحك زوجك صدقة"، "وتبسمك فى وجه أخيك صدقة" والاستعاذة من "الخبث والخبائث" سنة ، وسعيك فى حاجة أخيك أفضل من الاعتكاف .. إلخ.. (المترجم) .

ـ ومهما كان اعتراضنا على هذه التفسيرات المجازية، فيجب على المؤرخين الإقرار بأن هذه الطريقة تتسم بالتحرر والدينامية؛ مما يسمح بالتواؤم الخلاّق .

وقد وصل التفسير المجازى للكتاب المقدس اليهودى إلى ذروة تطوره فى الإسكندرية، حيث تأثر الفلاسفة اليهود تأثرا عميقا بالفكر الهيلّينستى. فبتأثير الفلسفة الإغريقية بدءوا يترجمون الرموز اليهودية التقليدية إلى مصطلحات مجرَّدة وبها أيدوا الاتجاهات التوحيدية فى الفلسفة وساعدوا على بلورتها. لقد برهن التحام التراثيْن الذى بدأه أخلاف فيلو Philo السكندرى على تحقيق نتائج بعيدة المدى بالنسبة للحضارة الغربية. لقد انشغلوا (أى الفلاسفة اليهود) بصفات الله (صلاحه، وقوته وعظمته..) وبالاتجاه التشبيهى الواضح فى الكتاب المقدس اليهودى (المقصود وصف الله بصفات بشرية anthropomorphism) الذى يبدو وكأنه يقرب فكرة الله تقريبا شديدا لطرائق البشر فى التفكير. لقد رفعوا (أى الفلاسفة اليهود) هذه الصور التشبيهية إلى مستوى روحى أعلى بتأكيدهم على سمو الله سموا كليا بحيث لا يمكن إدراكه بمجرد التفكير المنطقى، وإنما بالاقتراب منه اقترابا غير كامل فى نشوة التأمل (الانجذاب التأملى).

ومن ناحية أخرى، وجدنا الرابيين الفلسطينيين يتابعون التقاليد التوراتية فراحوا يتحدثون ـ بجسارة ـ عن الله واصفينه بصفات بشرية؛ مستخدمين فى وصفه صفات كالتى يصفون بها البشر تماما. فبالتمسك بالصورة التشبيهية لله (وصفه بصفات بشرية) يمكن تماما استحضار حقيقة الله بكل معانيها وكل ارتباطها بحياتنا استحضارا كاملا، ولا سبيل غير ذلك. فمن ناحية استخدموا كل أنواع التورية للإشارة لله (مثل: السماء Heaven والقوة والواحد القدوس تبارك اسمه .. إلخ) ليزيدوا الناس خشية من اسمه سبحانه، لكنهم من ناحية أخرى عملوا على تقريب الله حتى من أقل الناس فهما وأغلقهم قلبا. وإذا كان لابد من ضرب الأمثلة بما ورد فى الكتاب المقدس اليهودى، فالله يتألم لوجود أبنائه فى المنفى ويبكى لدمار الهيكل ويسعد للتقوى والعمل الصالح، ويضع التعاويذ والتمائم ويشارك فى مناقشات العلماء من الرابيين حول دقائق الشريعة، ويتطلع بشغف لتقبل الدعاء. وهو على نحو خاص يظهر القيم الخلقية ليعلم أبناءه الطريق القويم حتى يتخلَّقوا بأخلاق الله، فكما نقرأ: "كما أنه رحيم كونوا رحماء، وكما أنه يعود المرضى، إذًا فعودوهم". لكن بينما خدمت المناهج المختلفة فى شرح الكتاب المقدس اليهودى مفكرين مثل فيلو السكندرى Philo لإدراج هذا الكتاب فى

أنساق الفلسفة الهيلينستية، وجدنا الرَّابيين ـ بتأثير من الفكر الهيلينستي ـ يعملون على مواءمة الأفكار والمفاهيم الجديدة مع التراث اليهودى ملتزمين بسماته الأساسية. وهم باتجاههم هذا إنما استحضروا ما أنجزته ثورة المكابيين(*) Maccabeen على مستوى الخطط السياسية بشكل أقل نجاحا، وإن كان إنجازهم (أى الرابيين) كان على المستوى الروحى المتسم بأنه أكثر دواما. وعلى أية حال، فإن مصطلحات الهيلينستية أو غيرها من الفلسفات لم تكن سوى أدوات فى أيدى الرّابيين؛ لتوضيح فهمهم الخاص للدين اليهودى والتجربة التاريخية.

وكان عرضهم تُعوزه التفاصيل المنظمة والمنهج اللاهوتى، فقد كانوا فى أحوال كثيرة ينحون نحو المواعظ التى تلقى قبولا لدى العامة، والأخلاق المثالية، ونوع من التفكير الرمزى الذى يوشك أن يكون صوفيا لم يتضح لنا نحن المحدثين ترابطه الداخلى إلا بعد تحليل دقيق. وبهذه الطريقة نجح الرابيون فى التعبير بلغة بسيطة لكنها محكمة عن التناقض الظاهرى الكامن فى الدين اليهودى: الذات الإلهية التى يُتعذّر فهمها ويستحيل توضيحها، والأبعاد الأخلاقية للشخصية، وتسامى الله وقُربه فى الوقت نفسه، ورحمته وعذابه، وكثير من مثل هذه المتضادات "الجدلية". وعلى هذا، فلم يكن التفكير اللاهوتى نظاميا (منهجيا Systematic) مما لا يعنى أنه يفتقد الوحدة الداخلية العضوية اللازمة. لكن جهودهم (أى الرابيين) الفكرية والمنطقية قد تحولت إلى اتجاه مختلف. والمنهج نفسه فى تفسير الكتاب المقدس اليهودى الذى أتاح للرابيين إيجاد إجابة يهودية للأسئلة الدينية والفكرية المثارة فى زمانهم ـ تم توظيفه على نطاق أوسع فى محاولتهم التعامل بفهم مع القضايا العملية التى فرضتها الظروف الاقتصادية والاجتماعية الجديدة والمتغيرة. وهم فى محاولتهم تلك، لم يسترشدوا سوى بالشريعة الإلهية. لقد سبق أن ذكرنا بالفعل الاتجاه الأساسى الذى مؤدَّاه السَّمع والطاعة، وهو الاتجاه الذى يعد خاصيّة أساسية لما ورد فى الكتاب المقدّس اليهودى. فالتركيز الشديد

(*) فى معجم الحضارات السامية لهنرى عبودى نجد: المكابيون Maccabees ou Machabees (les) Macvabees اسم أطلقه الكتاب الكنسيون على أبناء الكاهن متتيا المكابى. وقد توالى ثلاثة منهم فى قيادة اليهود أمّة وجيشًا خلال ثورة عام ١٦٧م ضد ملك سورية السلوقى.

كان هؤلاء المكابيون قوادًا عسكريين. ثم أصبحوا رؤساء كهنة وأسسوا من ثَم السلالة الأشمونية التى حصلت لاحقًا على اللقب الملكى.

المحكم على الطاعة، فى ظل العهد Covenant هو شريعة Law أو توراه Torah(١). وهذا يوضح كيف أن الفكرة اللاهوتية المحورية عن "الوحى" لها معنى محدد جدا فى اليهودية، أعنى "الشريعة Law". فبالنسبة للمسيحية ـ على سبيل المثال ـ نجد أن أسرار الوحى والخلاص موجودان معا(متزامنان): وحى الله السامى والتجسد يؤديان ـ معا ـ إلى خلاص الإنسان، أما بالنسبة لليهودى فهناك انفصال كامل بين "الوحى" و"الخلاص". فالخلاص رمز "للنهاية end"، كما أن خلق الكون رمز "للبداية". وبين هذين القطبين (النقيضين) اللاهوتييّن أو صور الحدود images of the limits، يوجد ضوء النهار ممتدا على الزمن الذى لا يُلغى أو لا يقلب (أو غير القابل للانعكاس) ونعنى به التاريخ. وربما أمكننا مقارنة طريق التاريخ على نحو أفضل بجسر (كوبرى) معطّل، المرور عليه فى اتجاه واحد فقط، وطرفاه (نهايتاه من الناحيتين) يحجبهما الضباب (لا ندرى ما بعدهما). ولا شك أن التاريخ اليهودى شهد كثيرا من التطلعات المحمومة شوقا للخلاص، نتيجة ما تعرضوا له أكثر من مرة من اضطهادات ومذابح منظمة، مما أدى إلى ترقب للمسيح الآتى (المشيح أو المسيا أو المشياح ـ وهو غير المسيح (عليه السلام) المعروف)، بل وإعلان ظهور مخلّصين زائفين، ربما كان أشهرهم سبّاتاى تسيفى(*) Sabbatai Tsevi (١٦٦٦). لكن اليهودية كانت دائما تفيق مرة أخرى وتتذكّر أن مهمتها ليست أن تُثبت النهاية التى حدثت، وإنما أن تأمل فى المملكة التى ستأتى وتعمل من أجل مجيئها، وعلى المدى الطويل كان هناك الاهتمام العميق بما يجب عمله وكيف تكون الحياة وكيف يكون السير رويدا على طول الطريق ـ طريق الله ـ لتحقيق الخلاص الذى حدّده الدين اليهودى. وإذاً كان التاريخ قد عنى التعاون بين الله والإنسان من خلال العهد Covenant، فمهمة الإنسان الوحيدة إذاً هى إنجاز التزامه بإخلاص. وتم حذف الكتابات غير المعتمدة (الأبوكريفية) التى مالت للمبالغة فى هذه الأمور من الكتاب المقدس اليهودى المعتمد. فجعل اليهودى يديه مشغولتين تماما بالعمل المُلحّ: السّمع والطاعة Listening & Obeying.

---

(١) إنه لأمر حقيقى أن ترجمة " الشريعة Law " بالنسبة للتوراة العبرية يؤدى إلى انطباع خاطئ وغير متوازن. فكلمة التوراة تعنى حقيقة الإرشاد والتعليم.. إلخ . والكلمة (التوراة) يمكن أن تعنى أسفار موسى الخمسة (البنتاتوش) أو الكتاب المقدس اليهودى كله أو الوحى أو الدين التقليدى بشكل متكامل. فقط ، مما ينقض الخلفية الأوسع للاهوت اليهودى المتعلّق " بالكون World " باعتباره إرادة الله الموحاه (الموحى بها God's revealed Will ، أن تكون ترجمة " شريعة Law " فى حاجة إلى قدر من الشرعية (إلى ضابط شرعى).

(*) الذى قبضت عليه السلطات العثمانية فتحول للإسلام. لمزيد من التفاصيل راجع : Jews , their Religions and practices by Alan Unterman والمؤلف أستاذ للأديان المقارنة فى جامعة منشستر. (المترجم).

والأشياء التى يتحتم عملها، أو الأخرى التى يتحتم تركها مختلفة الأنواع. لقد كانت هناك أفعال رمزية يتم التعبير عنها بطرق خاصة فى الطقوس (الشعائر) والميثولوچيا، والوعى الجوهرى بالجماعة (اليهودية) والاستجابة لها. لقد كانت هناك طقوس تنظم العلاقة بين أفراد الجماعة بعضهم وبعضهم الآخر، وبينهم وبين الله. لقد كانت هناك أعياد وأيام صوم تذكِّر بمعنى أفعال الله العظيمة فى مجريات التاريخ وتحيى (لدى اليهود) الوعى بارتباط الماضى بالمستقبل. وكانت هناك وصايا تقوّى قِيما بعينها واتجاهات بعينها، وكانت هناك محرَّمات لمنع تدهور المستوى الروحى والخلقى. وكانت هناك استعدادات مرتبطة ارتباطا مباشرا بالأهداف العاجلة للعهد Covenant، كالعدالة الاجتماعية واحترام الفرد (القدسية الشخصية Personal holiness). ولم ينتشر كل هذا سوى لأنه وصية الله ورغبته. فأن تنفذ هذا يعنى أنك تحقق مشيئة الله وتسير فى طريقه وتعجل بتحقيق غرضه، وبالتالى تحقق الخلاص والقداسة، إن السبب الذى جعل اليهودى يطور عاطفة حقيقية للعمل على تحقيق إرادة الله ومشيئته فى كل شىء سبب واضح. فهو - أى اليهودى - كان دائما منشغلا باكتشاف كيفية تطبيق الشريعة the divine law فى كل موقف جرى أو من المحتمل أن يحدث بعد ذلك، من خلال الكتاب المقدس اليهودى والمقدمات التقليدية والقواعد المقبولة فى التفسير والاستدلال .

ونتيجة لهذا، ظهر ما يبدو وكأنه أحد الخصائص المميزة لليهودية . إنها دين يهتم بتشكيل القواعد والمقولات التى ستكون قادرة على ربط الفعل الإنسانى بمشيئة الخالق كما أوحى بها، أكثر من اهتمامه بتطور العقيدة وحمايتها (بمعنى آخر إنها دين تشريعى أكثر منها دين لاهوتى)؛ وعلى هذا فقد كان الرَّابيون أو القادة الروحيون فى اليهودية مشرّعين Lawyers فى الأساس. والمؤسسة القديمة المعروفة باسم سَنْهدرين Sanhedrin كانت مؤسسة تشريعية وقضائية، أى إنها كانت بمثابة مؤسسة عوان بين البرلمان والمحكمة العليا. وثمة مأثور مؤداه أن اليهودية لا تهتم بالإيمان الصحيح Orthodoxy (right faith)، وإنما تهتم بالفعل الصحيح Orthopraxis right action، ومثل معظم الأمثال التى تحوى تضادا أو طباقا، نجد هذا المثل خطرا لأنه يقدّم لنا نصف الحقيقة. لكنه يبين بوضوح ما تركِّز عليه اليهودية الرَّابية. ومن هنا، فقد أصبحت دراسة الشريعة (التوراة التلمودية) وإعمال الفكر فيها بشكل نشط هى العمل المثالى فى الحياة، بالإضافة لما له من قيمة دينية فائقة فى حد ذاته. وناقش الرابيون بجدية مسألة

دراسة الشريعة أو العمل بها، أيهما أفضل، وقرروا أن دراستها مجرد دراسة هو الأفضل لأن الدراسة (بما تزود به الدارس من معلومات صحيحة) تعود إلى العمل الصحيح. ويميل اليهودي إلى اعتبار الدراسة نوعا من النشاط الشعائرى (العبادة)، مادام يؤمن بأن التوراة هى وحى الله وكلمته. والجانب السلبى لهذا التطور هو مبالغة الرابيين فى مسائل التحايل الشرعى(*) (أى التحايل على الشريعة لإيجاد مخارج لأفعال غير شرعية) على التفاصيل الشعائرية والشرعية التى استمرت ـ أى مسائل التحايل الشرعى ـ بمرور الوقت حتى أصبحت غالبا ـ سخيفة منافية للعقل. وعلى أية حال، فإن هذه السخافات المنافية للعقل (التحايل الشرعى) فى صورتها المتطرفة تُعد أقل سخفا من محاولة إيقافها، فإذا كنت ممنوعا من العمل يوم السبت فيجب عليك أيضا أن تعرف ما ينطوى عليه هذا العمل (ما مكوناته)، فأين يوجد الخيط الرفيع الذى يفصل بين الحصاد harvesting والجنى reaping وقطف Plucking سنابل القمح ؟ وكانت هناك آلاف من المسائل على هذه الشاكلة لأن الحياة فى مجملها لا بد من تطهيرها بإخضاعها للشريعة، فالبيت لا بد أن يكون بيت الله والمائدة لا بد أن تكون مذبحا كمذبح الهيكل والسوق لا بد أن تكون تعبيرا عن العدل. لا يكاد يوجد عمل يمارسه اليهودى (بما فى ذلك اللبس وطبخ وجبة طعام)، إلا ويرتبط به بعض الالتزامات الدينية التى يجب التقيد بها وبعض المحرمات التى يجب تجنبها. فاليهودى لا يريد مجرّد أداء ما هو صحيح وشرعى وما يباعد بينه وبين الإثم، وإنما هو يريد ـ بشكل إيجابى ـ أن يحقق مشيئة الله، وعلى هذا فهو يرغب أن يكون كل عمل من أعماله وصيّة مقدسة. والكلمة العبرية ميتسفاه mitsvah التى تُستخدم بمعنى "عمل صالح" أو "عمل دينى" معناها الحرفى هو الوصية، وقد عدَّد الرّابيون ٦١٣ وصية إيجابية وسلبية (افعل ولا تفعل) (ولا يضم هذا الرقم الوصايا الفرعية، ولا تشعباتها بما تنطوى عليه من تحايل شرعى) ـ كلها، أى هذه الوصايا، مرتبطة بـ ٦١٣ جزءا من أجزاء الإنسان مما هداهم إليها علمهم بالتشريح. وللتأكيد على أن الحياة كلها مقدسة، حدّد الرّابيون تبريكات يتحتم ترديدها فى كل المناسبات: عند الأكل، وعند شم الوردة، وعند ارتداء ثياب جديدة وعند رؤية أشياء جميلة وعند سماع خبر حزين.. وهكذا. وعندما تنطوى المناسبة على وصية إيجابية (افعل) تحتوى التبريكة على عبارة: "... الذى قدّسنا بوصاياه وأمرنا أن نفعل ... " .

(*) انتقل هذا الأسلوب السيئ لأديان أخرى فيما بعد. (المترجم).

هذا التطور الهائل فى الشريعة الرّابية ودورها الحاسم فى الجوانب التطبيقية لليهودية لم يكن بمستطاع، لولا التفسير الموعظى homiletic لرموز الإيمان فى الكتاب المقدس اليهودى. وعن طريق قواعدهم فى التفسير (ذى الاتجاه التأويلى)، استطاع المعلمون اليهود تطوير الشريعة وتغييرها ومواءمتها مع الظروف الجديدة دون أن يتحققوا مما فعلوه أو بمعنى أصح دون أن يكونوا على وعى كامل بما فعلوه؛ إذ كانوا يظنون أنهم لا يفعلون سوى تفسير الكتاب المقدس تفسيرا صحيحا. وشرعية طريقتهم فى التفسير تنبع من تعمق الرابيين تعمقا شديدا فى التراث التوراتى، ومن اقتناعهم الراسخ بأن كلمة الله دليل أبدى وصادق يحتذيه كل عامل. فالشرعية لا تعنى سوى أن توضع موضع التطبيق. ورفض فكرة مواءمتها أو تكييفها مع الظروف المستجدة أمر معادل للرجعية على المستوى الاجتماعى والعملى. والعكس من هذا، فإن رفض تعديل الشريعة أو تكييفها مع الأمور المستجدة قد يعنى ولاء ظاهريا لفكرة خلود التوراة، بينما حقيقة الأمر أن انعتاق الحياة إنما هو نابع من شرعيتها. فالشريعة إذا لم توضع موضع التطبيق فى بعض مناحى الحياة ما عادت ذات موضوع، وظلت ـ بمختلف أغراضها ومقاصدها العملية ـ بلا سلطان وبلا أهمية. وكان هذا فى الواقع هو اتجاه الصدوقيين Sadducees الذين كانوا منتعشين على أيام العهد الجديد (الأناجيل المسيحية وملحقاتها) لكنهم اختفوا بعد ذلك، وتركوا للفريسية Pharicism بعد ذلك صبغ اليهودية بطابعها مستقبلا .

وكما حدث مع الصدوقيين، خرجت طوائف أخرى ومذاهب أخرى من الساحة. وبعضهم مثل الأسينيين Essenes لم نعرفهم إلا من خلال الإشارات والأوصاف القليلة (لم تكن دائما مما يُعوَّل عليها) فى كتابات المؤلفين الإغريق والرومان. ومذاهب أخرى ـ مثل ذلك المذهب الذى كان يعيش أتباعه بالقرب من البحر الميت (إذا لم يكونوا هم أنفسهم الأسينيين) لم يتم اكتشافهم حتى الآن، ويظهر مذهبهم أن الحياة اليهودية الدينية كانت تحوى عددا كبيرا من الاتجاهات والعقائد. لقد أصبح واضحا بشكل جلى أن الفريسيين لم يكونوا يشكلون الحركة الوحيدة فى اليهودية، ومع هذا فقد كانوا الأكثر حيوية وديناميّة وقوة. وبطبيعة الحال، فربما كان الرابيون يعتبرون أنفسهم مبتدعين فقد اقتنعوا أن قواعدهم فى مجالَى المنطق والتفسير موثقة دينيا، وأكثر من هذا تعود إلى تراث موسى فى سيناء" a tradition going back to Moses on Sinai "، وهو ما يُسمى الشريعة الشفهية Oral Law التى واكبت التوراة وأُلحقت بها. وعمل التعاليم

الرابية ـ بصرف النظر عن إصدار فتاوٍ جديدة لمواجهة حاجات آنية ـ هو الربط من خلال قواعد منطقية وتأويلية ـ بين الشريعة "المكتوبة" والشريعة "الشفهية Oral". وبهذا، ففى اليهودية الرَّابية Rabbinic Judaism نجد النظرية التى مؤداها أن التراث (المرويات) هو أداة ثانية للوحى تسير جنبا إلى جنب مع الكتاب المقدس اليهودى. لقد أحرزت هذه النظرية تطورها الأول ـ إذاً ـ من خلال اليهودية الرَّابية (اليهودية كما قدّمها الرَّابيون).

وفى القرن الذى أعقب تدمير الهيكل ونهب الرومان للقدس (٧٠م)، بدأت حقبة التفسير الرابى الخلاق تتلاشى تدريجيا. وتميزت القرون التى تلت ذلك بجهود مؤثرة فى التحليل والتعمق فى دراسة التفاصيل. ونتج عن هذا التلمود وهو التجميع الكبير لمعارف الرابيين (خاصة فى المجال التشريعى)، وقد تم إنجازه فى المدارس الدينية اليهودية فى فلسطين، وفى بابل. وكان هذا النشاط مركزا فى بابل أكثر من تركزه فى فلسطين .

وبينما كانت الشريعة (الهالاخاه ـ انظر ص ٢٤ من النص الإنجليزى لهذه الموسوعة) تهيمن على التلمود، فإن الهجّادة (الأجادة) aggadah تصف بتفصيل أكثر الجوانب الأخلاقية والعظات التنويرية المعروفة باسم مدراش a midrash. والمدراش أقل درجة من حيث التوثيق (الموثوقية) والترابط من التلمود، والمدراش بدورها تركز على ما ركز عليه الرابيون أى على الشريعة باعتبارها تجسيدا "لما يطلبه الله منك What the Lord thy God requireth of thee". وكلاهما يستمد من معين التراث الذى لا ينضب ومن الحكمة والتعاليم التى تعتمد اليهودية عليها فى تفسير الوحى الإلهى. ومن الناحية اللاهوتية يعتبر التلمود " كشريعة شفهية "فى المقام الثانى، لا يسبقه إلاّ الكتاب المقدس اليهودى . لكن حقيقة الأمر أنه مادامت اليهودية الرابية (اليهودية كما قال بها الرابيون) لا يمكنها النظر إلى الكتاب المقدس اليهودى إلاّ من خلال التلمود الذى فرض عليه مفاهيمه وتوجهة اللاهوتى وتفسيراته الشرعية، فإننا نكاد نقول إن التلمود هو الذى يأتى فى المقام الأول ويليه الكتاب المقدس اليهودى (التوراة أو أسفار موسى الخمسة، والأسفار الأخرى الملحقة بها) .

وأخيرا، قد يكون من المفيد أن نوضّح المنهج الرّابى فى تعريف الشرائع القديمة والجديدة أو الأفكار عن طريق "تأويل interpreting" الكتاب المقدس اليهودى. سنورد

المثال التالى الذى لم نتعمد انتقاءه (كما لم نتعمد انتقاء أية أمثلة أخرى، وإنما أوردناها لأنها متاحة بين أيدينا) .

فالشروح الرابية تقدم سلسلة من التعليقات التلمودية على سفر اللاويّين (٢٦/١٩): "لن تأكلوا أى شىء بدم" لأن "أكل الدم" أى الدم الموجود فى اللحم من بين طقوس الوثنيين والطقوس السحرية (اللاويين ٢٦/١٩ وحزقيال ٢٥/٣٣)(*)، إنه يمكننا أن نُرْجع التحريم إلى تشريع وصفه الكتاب المقدس اليهودى فى مواجهة الوثنية وما يتصل بها عامة. لكن الرَّابيين استخدموا هذا التحريم والنص المحتوى عليه لتعاليم أبعد :

(١) تحريم أكل أى جزء مقتطع من حيوان حى. وبذلك جعلوا الآية التوراتية السابقة تعنى: "لا تأكل أى لحم لا تزال به حياة". واحترام الحياة لا يعنى فى التراث اليهودى الكف عن أكل اللحوم والاعتماد كلية على الحبوب والخضراوات، وإنما انصب التحريم على الدم باعتباره أساس الحياة (سفر التكوين ٤/٩، واللاويون ١٤/١٧)(**) فلابد من إبعاد الدم وسكبه إما على المذبح أو بالقرب منه، واليوم فإنه يُلقى على الأرض. وبهذا يُعتبر الطعام كنشاط طبيعى حيوى وليس طقسا سحريا يستولى الإنسان به على "حياة" الحيوان الذبيح . فالحياة ملك لله، وعلى هذا على الإنسان ألا يمسّها بسوء (أن يبتعد عنها)؛ لذا فطريقة اليهود فى الذبح تجعل الحيوان فى وضع يتيح إسالة دمه بشكل فعال بقدر الإمكان . بل إن الرّابيين قد وسّعوا التحريم بنصهم على ضرورة تصفية الدم من جسد الذبيحة حتى بعد ذبحها . والحقيقة أن أكل اللحم ومازال عالقا به دم طازج يُنظر له باعتباره إثمًا كبيرا منذ تاريخ باكر(انظر صموئيل الأول ٣٢/١٤)(***). وحتى اليوم يعمد اليهودى لتمليح اللحم وغمره بالماء مدة ساعة لإبعاد أى دم مُتبقٍّ، وذلك عند الذبح فى البيت .

ويرتبط بهذا التحريم منع أكل أى جزء من حيوان على قيد الحياة. وهذا فى الحقيقة أحد شرائع نوح السبع Noahite Laws ، أى أنها شريعة لكل البشر وليس لليهود فقط (انظر: سفر التكوين ٤/٩).

(*) "لا تأكلوا الدم ولا تتفاءلوا ولا تعيفوا" .
".... تأكلون الدم وترفعون أعينكم إلى أصنامكم وتسفكون الدم، أفترثون الأرض ؟!".

(**) "كل دابة حية تكون لكم طعاما .. غير أن لحما بحياته دمه لا تأكلوه".
"لأن نفس كل جسد دمه هو بنفسه . فقلت لبنى إسرائيل لا تأكلوا دم جسد ما ".

(***) وثار الشعب على الغنيمة فأخذوا غنما وبقرا وعجولا وذبحوا على الأرض وأكل الشعب على الدم . فأخبروا شاول قائلين هو ذا الشعب يخطئ على الرب بأكله على الدم".

(٢) لا تأكل قبل أن تصلى من أجل نفسك". وهذا التفسير التلمودى قائم على معنيين: الدم = الحياة. وبالأكل يقوى الإنسان حياته (= الدم)؛ وعلى هذا فلا يجب عليه أن يأكل قبل إمداد حياته بالقوت الوحيد الحقيقى والضرورى: عون الله ورحمته. وعلى هذا فرض الرابيون أن تكون الصلاة هى أول ما يقوم به الإنسان كل صباح قبل تناول الإفطار، أما واجب الصلاة لله كل يوم كفرض عام فقد استندوا فيه إلى آيات أخرى .

(٣) لا تأكل (المقصود الوجبات الطقسية أو الشعائرية) مع الدم (أى والدم لا يزال فى الحوض). ففى طقوس الهيكل كان الدم المنساب من الذبيحة يُجمع فى حوض ثم يُسكب أو ينثر فوق المذبح أو بالقرب منه. ولم يكن الكهنة أو مقدم الأضحية ليأكلوا من لحم الذبيحة قبل إتمام هذا الطقس (الشعيرة).

وهنا نجد أنفسنا إزاء تنظيم (شعائرى) صارم قائم على الآية التى نحن بصددها.

(٤) "لا تأكل (وجبة المواساة the meal of Comfort) مع الدم (دم الذين أُعدموا تحقيقا للعدالة)، ووجبة الغداء تُقَدّم لأقرباء الميت بعد الدفن. ولا ينفذ هذا الطقس عندما تكون الجثة قد دفنت إذا كان الميت قد نفذ فيه حكم الإعدام لارتكاب جريمة قتل. وقد استخدم الرابيون ـ ببساطة ـ هذه الآية كخنزير علقوا عليه تبريرات لتراثهم (مروياتهم) .

(٥) "لا تأكل أى شىء بالدم (الذى أرقته وفقا لأحكام الشريعة) لا بد أن يراعى أعضاء السنهدرين Sanhedrin والمحكمة العليا الصيام فى أى يوم يصدرون فيه حكما بالإعدام .

إن إزهاق نفس تحقيقا للعدالة مطلب إلهى؛ لكنه فى الوقت نفسه ـ وليس بدرجة أقل ـ مناسبة لتقشّف القائمين على العدالة وتوبتهم .

(٦) تحذير "الابن المعاند المارد" (سفر التثنية٢١/١٨-٢١)" المسرف السكير "(التثنية ٢١-٢٠) يمكن أن يؤدى إلى نهاية عنيفة(*). ومن هنا كان التفسير المعدّل (المؤوّل) لهذه الآية لتقرأ بحيث يكون المعنى:

(*) نص الآيات المشار إليها فى سفر التثنية هو :

"إذا كان لرجل ابن معاند ومارد ولا يسمع لقول أبيه ولا لقول أمه ويؤدبانه فلا يسمع لهما ، يُمسكه أبوه وأمه ويأتيان به إلى شيوخ مدينته وإلى باب مكانه ويقولان .. ابننا هذا معاند ومارد .. وهو مسرف سكير، فيرجمه جميع رجال مدينته بحجارة حتى يموت، فتنزع الشر من بينكم ويسمع كل إسرائيل ويخافون ". (التثنية / الإصحاح ٢١ / الآيات ١٨-٢١).

"لا تأكل (كَنَهِم سِكّير) مع (المفرط الشرير الذى سيودى بك فى النهاية إلى سفك) دمك"(*).

(*) الاختلاف حول الاتجاه التشبيهى للذات الإلهية ، والاتجاه التجريدى والذى أورده المؤلف فى الفقرات السابقة هو نفسه الخلاف الذى جرى بين أهل السنة والجماعة فى العصور الوسطى الإسلامية ، فقد أصر السنة على أن (يد الله) تعنى "يدًا تليق بجلاله" قال المعتزلة (يد الله) أى قدرته ... إلخ ، ونفضّل هنا إيراد ما ذكره الأشعرى فى كتاب " الإبانة عن أصول الديانة " قال الله تعالى: ﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾ [١]، وقال تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾[٢]، فأخبر أن له سبحانه وجها لا يفنى ، ولا يلحقه الهلاك .
وقال تعالى: ﴿تجرى بأعيننا﴾[٣]، ﴿واصنع الفلك بأعيننا ووحينا﴾[٤]، فأخبر تعالى أن له وجهًا وعينًا لا بكيف ولا حدود .
وقال تعالى: ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا ﴾[٥]، وقال تعالى: ﴿ولتُصنع على عينى﴾[٦]، وقال تعالى: ﴿وكان الله سميعًا بصيرًا﴾[٧]،. وقال لموسى وهارون ـ عليهما أفضل الصلاة والسلام ـ : ﴿إننى معكما أسمع وأرى ﴾[٨] فأخبر (تعالى) عن سمعه وبصره ورؤيته .
ونفى الجهمية، أن يكون لله تعالى وجه ـ كما قال ـ وأنكروا أن يكون له سمع وبصر وعين، ووافقوا النصارى، لأن النصارى لم تثبت الله سميعًا بصيرًا إلا على معنى أنه علم وكذلك قالت الجهمية، وفى حقيقة قولهم أنهم قالوا: نقول: إن الله عالم، ولا نقول سميع بصير إلا على معنى أنه عالم وذلك (هو) قول النصارى.
وقالت الجهمية، [أيضًا] : إن الله لا علم له ولا قوة ولا سمع ولا بصر وإنما قصدوا إلى تعطيل التوحيد، والتكذيب بأسماء الله تعالى فأعطوا ذلك له لفظا، ولم يجعلوا قولهم فى المعنى .
ولولا أنهم خافوا السيف، لأفصحوا بأن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم .
ولكن خوف السيف منعهم من إظهار زندقتهم.
وزعم شيخ منهم نجس ، مقدم فيهم أن علم الله، هو العلم وأن الله سبحانه علم ، فنفى العلم من حيث أوهم أنه تبينه ، حتى لزم أن يقول : يا علم اغفر لى.
إذا كان علم الله عنده هو الله، وكان الله ـ على قياسه الفاسد ـ علمًا وقدرة ـ تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا .
قال الشيخ أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى ـ رحمه الله ورضى عنه ـ وبالله نستهدى ، وإياه نستكفى، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، وهو المستعان .
مسألة :
أما بعد: فمن سألنا فقال :
أتقول إن لله وجهًا ؟
نقول[٧] له : نقول ذلك خلافا لما قاله المبتدعون ، وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾[٨].
مسألة :
وإن سألنا: أتقولون إن لله يدين؟
(نقول له): نقول ذلك بلا كيف، وقد دل عليه قوله تعالى:﴿يد الله فوق أيديهم﴾[٩]، وقوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدى﴾[١٠].
وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته)[١١] فثبتت اليد بلا كيف .
وجاء فى الخبر المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم (أن الله تعالى خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده)[١٢] أى بيد قدرته سبحانه وتعالى .
وقال تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾[١٣].
=

وجاء عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: (كلتا يديه يمين) [١٤].
وقال تعالى : ﴿لأخذنا منه باليمين﴾[١٥].
وليس يجوز فى لسان العرب فى عادة أهل الخطاب أن يقول القائل : عملت كذا بيدى ويعنى به النعمة، وإذا كان الله قد خاطب العرب.. بلغتها، وما يجرى مفهوما (فى) كلامها ومعقولا فى خطابها، فلا يجوز فى خطاب أهل اللسان أن يقول: فعلت بيدى ويعنى النعمة، وعلى هذا فقد بطل أن يكون معنى قوله تعالى: "بيدى" (يقصد) النعمة. وكذلك لا يجوز أن يقول القائل: "لى عليه يدى" ويعنى نعمتى. ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها ، دوفع عن أن تكون اليد بمعنى «النعمة».
وإذا كان لا يمكن أن نتفق فى أن اليد (هى) النعمة ، إلا من جهة اللغة ، وإذا دفع (من جهة) اللغة لزمه أن يفسر القرآن من جهتها ، وأن لا يثبت (أن) اليد (تعنى) النعمة من قبلها. لأنه إن روجع فى تفسير قوله إحداهما: أن الأيد ليس بجمع لليد ، لأن جمع يد أيدى وجمع اليد التى هى «نعمة» (هو) أيادى، وإنما قال تعالى: ﴿لما خلقت بيدى﴾ فبطل بذلك أن يكون معنى قوله : ﴿بيدى ﴾ معنى قوله: ﴿بنيناها بأيد﴾ وأيضا فلو كان أراد القوة ، لكان معنى ذلك بقدرتى ، وهذا منقض لقول مخالفينا، وكاسر لمذهبهم، لأنهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون (له) قدرتين .
وأيضا فلو أن الله تعالى، عنى بقوله : ﴿لما خلقت بيدى﴾ «القدرة» لما كان[١٦] لآدم على إبليس من مزية فى ذلك، والله تعالى أراد أن يرى فضل آدم ـ عليه السلام[١٧] ـ عليه، إذ خلقه بيديه ، ولو كان خالقًا لإبليس بيديه ، كما خلق آدم ـ عليه السلام[١٨] ـ لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه ، ولكان إبليس يقول محتجًا على ربه فقد خلقتنى بيديك كما خلقت آدم ـ عليه السلام[١٩] ـ بهما . فلما أراد الله تعالى تفضيله عليه بذلك موبخا له على استكباره على آدم ـ عليه السلام ـ[٢٠] أن يسجد له ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى استكبرت﴾[٢١] دل ذلك على أنه ليس معنى الآية القدرة؛ إذ كان الله تعالى خلق الأشياء جميعًا بقدرته وانما أراد إثبات يدين ، ولم يشارك إبليس آدم ـ عليه السلام ـ فى أن خلق بهما .
وليس يخلو قوله تعالى : ﴿لما خلقت بيدى﴾ أن يكون معنى ذلك إثبات يدين نعمتين ، أو يكون معنى ذلك إثبات يدين قدرتين أو يكون معنى ذلك إثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا قدرتين ولا توصفان إلا كما وصف الله تعالى .
فلا يجوز (إذًا) أن يكون معنى ذلك نعمتين، لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائل: «عملت بيدى» أى نعمتى .
ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا أن نعنى جارحتين ، ولا يجوز عند خصومنا يعنى قدرتين .
وإذا فسدت الأقسام الثلاثة، صح القسم الرابع وهو معنى قوله تعالى: ﴿بيدى﴾ إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين (بل) لا توصفان، إلا بأن يقال: إنهما يدان ليستا كالأيدى خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التى سلفت .
مسألة :
وأيضًا لو كان معنى قوله تعالى: ﴿بيدى﴾ نعمتى لكان لا فضيلة لآدم ـ عليه السلام ـ على إبليس فى ذلك، على رأى مخالفينا، لأن الله تعالى ابتدأ إبليس ـ على قولهم ـ كما ابتدأ آدم ـ عليه السلام[٢٢] ـ وليست تخلو النعمتان من أن تكونا بدن آدم ـ عليه السلام [٢٣] ـ أو تكونا عرضين فى بدن آدم ـ عليه الصلاة والسلام ـ.
فلو كان عنى بدن آدم ، فلا بد أن عند مخالفينا من المعتزلة جنسًا واحدًا، وإذا كانت الأبدان عندهم جنسا واحدًا، فقد حصل فى جسد إبليس ـ على مذاهبهم ـ من النعمة ما حصل فى جسد آدم ـ عليه السلام[٢٤] ـ وكذلك أنه عنى عرضين ، فليس من غير ذلك ، إلا وقد فعل من جنسه عندهم فى بدن إبليس ، وهذا يوجب أنه لا فضيلة لآدم ـ عليه السلام[٢٥] ـ على إبليس فى ذلك .
والله تعالى إنما احتج على إبليس بذلك ليريه أن لآدم ـ عليه السلام ـ الفضيلة .
فدل على أن الله ـ عز وجل ـ لما قال : ﴿خلقت بيدى﴾ لم يعن نعمتى .

مسألة :

ويقال لهم :

لم أنكرتم أن يكون الله تعالى عنى بقوله ﴿بيدى﴾ يدين ليستا نعمتين ؟

فإن قالوا: لأن اليد؟ إذا لم تكن نعمة ، لم تكن إلا جارحة .

قيل لهم: ولم قضيتم أن اليد إذا لم تكن نعمة، لم تكن إلا جارحة؟ فإن راجعونا إلى شاهدنا، أو إلى ما نجده بيننا من الخلق وقالوا: اليد إن لم تكن نعمة فى الشاهد، لم تكن إلا جارحة قيل. لهم: إن علمتم الشاهد، وقضيتم به على الله تعالى، فكذلك لم نجد حيا من الخلق إلا جسمًا، لحمًا ودمًا، فاقضوا بذلك على الله ـ تعالى عن ذلك (علوًا كبيرًا)...

وإلا كنتم لقولكم تاركين ، ولاعتلالكم ناقضين ، وإن أثبتم حيا لا كالأحياء منا ، فلم أنكرتم أن تكون اليدان اللتان أخبر الله عنهما يدين ليستا نعمتين، ولا جارحتين، ولا كالأيدى .

وكذلك يقال لهم: لن[٢٦] تجدوا مدبراً حكيماً إلا إنساناً ، ثم أثبتم أن للدنيا مدبراً حكيما ليس كالإنسان، وخالفتم الشاهد، ونقضتم اعتلالكم، فلا تمنعوا من إثبات يدين ليستا نعمتين، ولا جارحتين، من أجل أن ذلك خلاف الشاهد .

مسألة :

فإن قالوا : إذا لأثبتم لله يدين لقوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدى﴾[٢٧].

فلم لا أثبتم له أيدى، لقوله: ﴿مما عملت أيدينا﴾[٢٨].

قيل لهم: قد أجمعوا على بطلان قول من أثبت لله أيدى، فلما أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك، وجب أن يكون الله تعالى ذكر «أيدى» ورجع إلى إثبات يدين، لأن الدليل قد دل على صحة الإجماع، وإذا كان الإجماع صحيحًا، وجب أن يرجع من قوله أيدى إلى يدين لأن القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة فوجدنا حجة أزلنا بها ذكر الأيدى عن الظاهر إلى ظاهر آخر، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها إلا بحجة. قال تعالى: ﴿بيدى﴾ (أى) نعمتى فإن المسلمين ليس على ما ادعى متفقين وإن رجع إلى اللغة فليس فى اللغة أن يقرر القائل: ﴿بيدى﴾ بمعنى نعمتى .

وإن لجأ إلى وجه ثالث، سألناه، (مع أنه) لن يجد لذلك سبيلا .

مسألة :

ويقال لأهل البدع: لم زعمتم أن معنى قوله تعالى : ﴿بيدى﴾ نعمتى؟ أزعمتم ذلك إجماعا أو لغة؟ (مع أنهم) لا يجدون ذلك إجماعا أو فى اللغة! وإن قالوا: قلنا ذلك من (باب) القياس .

قيل لهم: ومن أين وجد فى القياس، أنه قوله: ﴿بيدى﴾ لا يكون معناه إلا نعمتى .

ومن أين يمكن أن نعلم بالفعل أن تفسير «كذا» مع أنا رأينا كتابه العزيز الناطق على لسان نبيه الصادق ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾[٢٩] وقال تعالى: ﴿لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين﴾[٣٠] وقال تعالى: ﴿جعلناه قرآنا عربيا﴾[٣١] وقال تعالى: ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ﴾[٣٢] ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبره، ولا أن نعرف معانيه، إذ سمعناه فلما كان من لا يحسن لسان العرب لا يحسنه، وإنما يقر به العرب إذا سمعوه علم أنهم أنما علموه لأنه بلسانهم نزل، وليس فى لسانهم ما ادعوه .

مسألة :

وقد اعتل معتل بقول الله تعالى: ﴿والسماء بنيناها بأيد﴾ (وقد) قالوا (إن) « الأيد» (يعنى) القوة فوجب (على حد زعمهم) أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿بيدى﴾ بقدرتى فيقال (٣٣) لهم: هذا التأويل فاسد من وجوه.

مسألة :

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى: ﴿مما عملت أيدينا﴾ وقوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدى﴾ على المجاز ؟

=

العصور الوسطى

إذا كانت اليهودية قد تشكَّلت فى فترة الكتاب المقدس اليهودى وفترة الرَّابيين(*) Rabbinic periods، فقد جرى تفسيرها فى العصور الوسطى. لقد أعطت هذه المرحلة الأولى لليهودية معظم ما هو جوهرى فيها. وفى العصور الوسطى جرى البحث عن معانيها. فقد طوَّر الدعاة المدراشيون Midrashic والمشرعون التلموديون محتوى الدين اليهودى وفرَّعوه وفصَّلوه، وحاول مفكرو العصور الوسطى البرهنة عليه بأدلة عقلية. وبطبيعة الحال استمرت الدراسات التلمودية والتبريرات القائمة على الشريعة فى الانتعاش، لكن أحد أكثر المعالم بروزا بالنسبة ليهودية العصور الوسطى هو اللاهوت، أو ـ حتى نكون أكثر دقة ـ فلسفة الدين. وكانت هذه الجهود الفلسفية مدينة لتأثيرات مختلفة. فأول كل شىء كانت مدينة لإعادة اكتشاف العرب للفلسفة اليونانية وتطويرهم لها. وقد سار اليهود فى إثر المفكرين المسلمين الذين تعمقوا فى عقيدتهم (إيمانهم بالإسلام) فى ضوء الفلسفة الجديدة، فبدأ اللاَّهوتيون اليهود أيضا فى مناقشة العقائد اليهودية الأساسية فى ضوء الفلسفة الأرسطية أو الأفلاطونية الجديدة باستخدام أنساق المنطق الفلسفى الصارم. وكان هناك أيضا الحافز المتمثل فى الرغبة فى دفاع المرء عن عقيدته فى مواجهة الأديان المنافسة التى تدَّعى ـ كما تدعى اليهودية ـ أنها قائمة على أساس وحى إلهى مؤكد. وكانت الأرضية الوحيدة المشتركة التى يمكن أن يجرى فوقها الحوار بين هذه الأديان هو التفكير العقلى المحايد، وإقامة الأدلة العقلية إن أمكن. وأكثر من هذا، فقد كانت هناك صراعات داخلية فى العقيدة اليهودية كتلك الصراعات التى حدثت بعد ظهور طائفة القرَّائين Karaite التى تظاهرت بأنها لا تعترف إلا بسلطان التوراة Scripture(**) فحسب وأنكرت التراث الرَّابى، ولم يكن من

= قيل له: حكم كلام الله تعالى أن يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشىء عن ظاهر إلى مجاز إلا بحجة، ألا ترون إذا كان ظاهر الكلام العموم، ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص، وليس هو على حقيقة الظاهر. وليس يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا ، إلا بحجة .
ولو جاز ذلك لجاز لمدَّع أن يدعى على أن ما ظاهره العموم هو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص، هو على العموم ، بغير حجةٌ وإذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان، لم يجز لكم ما ادعيتموه أنه مجاز، أن يكون مجازًا بغير حجة .
بل وجب أن يكون قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدى﴾ إثبات يدَيْن لله تعالى وفى الحقيقة، غير نعمتين، (لأنه) لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم : فعلت بيدى، وهو يعنى نعمتى ... إلخ .

(*) الكلمة رابى تعنى بالعبرية "معلّم"؛ لذا وجدنا من الخطأ ترجمتها " ربِّيون". انظر Alan, unterman, op. Cit.

(**) السياق يفيد أن المقصود هنا هو التوراة كما سيتضح فى الفقرة التالية. (المترجم).

الممكن للرابيين أن يلتقوا إلاّ عن طريق المقولات المقنعة والمنسقة للعقيدة اليهودية الأرثوذكسية .

وكقاعدة عامة، فقد حسمت الفلسفة الأرسطية الصاعدة (الفلسفة الأرسطية كما فهمها أهل هذا العصر) - رغم أن بعض المفكرين كانت جذورهم الفكرية أكثر عمقا فى تربة تراث الأفلاطونية الجديدة - نقول لقد حسمت هذه الفلسفة الأرسطية القضايا التى واجهها الفلاسفة اليهود والمقولات التى صاغوا من خلالها أسئلتهم وإجاباتهم. وكان من بين القضايا التى نوقشت بعمق دينى وجدية مع افتراض أنَّ العقل وحده غير كافٍ للتعامل معها، وإنما لا بد من البحث فيها - فى الحقيقة - باعتبارها واجبا دينيا: طبيعة الوحى، العلم والإيمان وعلاقة كل منهما بالآخر، طبيعة الذات البشرية وعلاقتها بالله، وجود الله والأدلة العقلية عليه، صفات الله، كون العالم أزليا أم حادثا والعناية الإلهية. وكان العقل هو أكثر الأجزاء Parts نبالة فى الإنسان، فمن خلال العقل وحده كان الإنسان على صورة الله(*) وقادرا على الحوار مع خالقه Communing with Creator. وقد أصبحت ممارسة استخدام الملكات العقلية، ونعنى بذلك الفلسفة، تغيرًا حادثا ارتبط بهالة التأمل الدينى. فقد تمت صياغة كثير من أساسيات العقيدة اليهودية بدقة عقلية خلال هذه الفترة، رغم أنه لابد أن نتذكر أن هذه المناقشات كانت مستمرة بين الفلاسفة لا بين اللاَّهوتيين الرسميين الذين اتخذوا موقف الحكم ليعلنوا أنَّ هذا من الإيمان وأن ذاك حرام (أناثيما). ومن هنا، فحتى الصياغات التى حازت قبولا عاما (نتيجة هذه المناقشات) لم تحظ بالنوع نفسه من الاعتماد (الموثوقية) فى أى وقت من الأوقات، الذى كانت تحظى به - على سبيل المثال - الشرائع الطقسية (الشعائرية) التى يعرضها واحد من الرَّابيين اعتمادا على نص تلمودى .

موسى بن ميمون

كان موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤) أعظم فلاسفة اليهود فى العصور الوسطى وأكثرهم تأثيرًا، وكان فى الوقت نفسه واحدا من ألمع التلموديين وكانت صياغته للشريعة الرَّابيّة المكتوبة بطريقة منظمة تحظى باحترام وتوقير فى الدوائر اليهودية الأرثوذكسية، أكثر مما كانت تحظى به مناقشاته الفلسفية الواردة فى كتاب " دليل

(*) ليس كمثله شىء. (المترجم) .

الحيران" كما أن موسى بن ميمون كان هو وحده الذى صاغ عناصر الإيمان الثلاثة عشر التى عادة ما يُعتقد أنها تكون العقائد الأساسية فى الديانة اليهودية. ورغم أن لاهوتيين آخرين تنازعوا بشأن عدد هذه العناصر واختيارها ـ دون سواها ـ والمعنى الدقيق لربط عناصر الإيمان، إلا أنه من المهم بقدرٍ كافٍ أن نورد هنا هذه العناصر كما أوردها ابن ميمون :

١- وجود الله خالق كل الأشياء .

٢- توحده توحدا مطلقا .

٣- كونه روحيا (غير مادى) His incorporeality (وبعبارة أخرى غير متجسد).

٤- أبديته (لا نهائيته) Eternity .

٥- لا معبود سواه .

٦- وجود النبوّة .

٧- نبوّة موسى فوق سائر النبوات (*) .

٨- التوراة هى وحى الله لموسى .

٩- التوراة ثابتة (غير قابلة للتغيير) Immutable.

١٠-إحاطة الله بكل شىء علمًا، وعلمه المسبق بما سيكون .

١١- محاسبة المرء وفقا لعمله، فيُثاب أو يُعاقب .

١٢- مجىء المسياه أو المشيح (المنتظر) Messiah.

١٣- بعث الموتى .

ومن الواضح أن بعض هذه العناصر أكثر معقولية وأكثر منطقية من العناصر الأخرى، وأن هذه القائمة ـ التى أوردها ابن ميمون ـ ربما كانت أكثر قبولاً مما اقتنع به فكر موسى بن ميمون نفسه، ذلك أنَّ من المؤكد أن بن ميمون قد أسس قائمته هذه واضعا فى اعتباره أن هذه العناصر لا بد أن تكون "معروفة"، وليس من الضرورى أن تكون "مجال اعتقاد believed أو تصديق" (بالمعنى العادى للكلمة) إلا من قِبَل ضعاف

(*) يؤمن المسلم بنبوة موسى (عليه السلام)، لكنه يؤمن أيضا بأن محمدا ﷺ هو خاتم الأنبياء. (المترجم).

التفكير. وقد واجه ابن ميمون أيضا مشكلات عن خلود (بقاء) هؤلاء الإخوة الأضعف (أى العناصر الأضعف فى قائمته هذه) مادام العقل وحده هو الجزء الخالد فى الإنسان، إذا تطوَّر تطورا خالصا فى مجال المعرفة التأملية أو ذات الطابع الصوفى in Contemplative Knowledge . فالاعتقاد فى المسياه أو المسيا أو المشيح الذى سيعيد بناء الهيكل ويحكم إسرائيل الذى استعاد وطنه القديم ـ مثل هذه العقيدة لا تشكل ـ كما يشعر المرء ـ جزءًا عضويًا من هذا النظام الفلسفى. حقيقة أن ابن ميمون آمن بأن التوراة أو الشريعة الموحى بها قدَّمت نوعَ النَّسق الأمثل الذى يساعد على تطوير ملكات الإنسان الأرقى (الأكثر سموا) كالملكات العقلية مثلا، وأنها تقوده إلى المعرفة التأملية الحقة لله وتجعله على صلة به Communion with God. هذه المرحلة التى يصل فيها الإنسان للاتحاد مع الله اتحادا قوامه الحب، واكتمال الحب العقلى لله، هى نفسها مرحلة النبوّة فيما يرى ابن ميمون. والعالم المسيانى (عالم المسيح المنتظر) هو عالم يسوده السلام والرخاء والحكم المنظم؛ مما يمنع كل حيرة أو اضطراب ويجعل حياة التأمل الخالية من التوتر أمرًا ممكنا .

وكان ابن ميمون متشددا فى حربه ضد الاتجاهات التشبيهية (اتجاه المُشبِّهة أى تشبيه صفات الله بالصفات البشرية)، فعقيدته فى صفات الله تستبعد أى شىء مهما كان واهنا ـ يشير إلى تجسّد الله أو تعدّده(*). وآمن ابن ميمون ـ إيمانا يتفق مع المنطق الأرسطى ـ بأن الصفات الإيجابية، ونعنى بها الخواص العارضة أو الطارئة التى تُضاف إلى الشىء الموجود ens ، تشكل مع هذا الشىء طبيعة مركبة. وعلى هذا، فالله الذى هو واحد مطلق absolute One - ness لا يمكن أن يكون له أية صفات. أما العبارات البريئة على شاكلة "الله عظيم وصالح وقوى.. إلخ" فتعد عبارات مفعمة بالهرطقة إذ لم يُعد تفسيرها بشكل سالب (لاهوت سلبى)(**) .

وفى هذا الجانب المهم والمؤثر حقا فى فلسفة ابن ميمون، أصبحت الفجوة ظاهرة بشكل جلى بين إله الفلاسفة (الله كما يتصوره الفلاسفة) والإله البشرى God human الذى يؤمن به المؤمنون البسطاء .

(*) هو اتجاه أهل السنة المسلمين.

(**) ترددت كل هذه الأفكار فى مقالات الإسلاميين للأشعرى .

يهودا هاليفى Yehudah Halevi

لقد ركزنا على موسى بن ميمون بسبب أهميته من أوجه عدة، ففى المقام الأول هناك أهميته البارزة كفيلسوف وكلاهوتى أرثوذكسى كبير فى أعين المفكرين الذين أتوا بعد ذلك . وعلى القدر نفسه من الأهمية صيحة اتهامه بالهرطقة التى ارتفعت ضد جسارته، والتى واجهها فى حياته، وازدادت عنفا بعد مماته. وقد أدى النزاع بين مؤيدى ابن ميمون ومعارضيه فى الغالب إلى انقسام اليهود إلى معسكرين. ولغرض دراستنا الحالية، فإن الأمر الرئيسى عن ابن ميمون هو حقيقة أنه قدم واحدًا من الاحتمالات المتطرفة التى كانت اليهودية الرابية (اليهودية كما يراها الرابيون) فى العصور الوسطى مؤهلة لها. والاحتمال المواجه (المقابل) اتضح على يد مفكر ذى وزن مختلف تماما، فقد كان أيضا أكبر الشعراء العبرانيين مطلقا. فشعر يهودا هاليفى (١٠٨٠-١١٤١؟) يحترق وجْدا مع الحب الإيمانى لمجتمع إسرائيل، للرب والمُخلِّص (بتشديد اللام وكسرها)، بطريقة لا تقل عن حبه الباطنى (الصوفى) الملتاع لله وتوقه الشديد للتوحُّد معه، وهذا الحب لا ينقص أمام العبارات الموهمة للتناقض ما دامت هذه العبارات تعبر عن الحقيقة بطريقة أكثر كفاية(*).

من المقولات المنطقية المترابطة :

«ربٌّ، أين سأجدك ؟

فمكانك عالٍ وراء سُتُر،

وأين لا أجدك ؟

فالكون مملوء بجلالك».

(Selected Poems of Jehudah Halevi, tr. Nina Salaman, Philadelphia, 1946).

«آه يا رب، أطرح أمامك كل رغباتى، نعم أطرحها أمامك رغم أننى لا أستطيع تحريك شفاهى بها،

أسألك عطفك للحظة ثم أموت

... ...

(*) الشىء نفسه نجده عند المتصوفة المسلمين الذين يستخدمون " لغة خاصة ". (المترجم) .

عندما أكون بعيدًا عنك، فإنى أموت رغم أن الحياة ما زالت بين جَنبىَّ،

لكن عندما أتعلق بك فإننى أحيا رغم أننى يجب أن أموت» (Ibid).

أو:

«إننى أجرى لألتقى بنبع حياة الحقيقة ؛

... ...

ليس لى من هدف إلا رؤية وجه مليكى

... ...

عسى أن أشاهد وجهه فى طيات قلبى!

بعدها لن تطلب عينى أبدًا رؤية شىء آخر.» (*) (Ibid).

وكتاب هاليڤى الفلسفى الموسوم باسم الكوزارى Kuzari صيغ على شكل حوار مع ملك الخَزَر، وانتهى ـ أى الحوار ـ بتحول هذا الملك لليهودية. وبطبيعة الحال، فإن تحول الخزر إلى اليهودية حدث تاريخى (فى القرن الثامن للميلاد)، لكن هاليڤى يستخدمه كمجرد منطلق لتطوير لاهوته. والكتاب هجوم شامل على الفلاسفة رغم اعتماده بشكل واضح على فروضهم ومصطلحاتهم. لقد فرق هاليڤى بشكل حاد بين إله أرسطو الذى هو تجريد لا حياة فيه باعتباره "السبب الأول" First Cause أو "المحرك الأول" First mover من ناحية، وإله إبراهيم الذى هو إله حى نعرفه من خلال علاقة شخصية ونعرفه فى الوحى، وهاليڤى بتفرقته هذه يكون قد سبق پسكال Pascal بقرون. فالدين لا يقوم على معرفة تأملية فى الأسباب وأنما على المعجزات، إنه الإيمان وليس المعرفة ـ رغم أن هاليڤى كان مهتما بالإشارة إلى أن الدين ـ حتى لو كان غير عقلانى ـ فهو ليس لهذا السبب مناهضا للعقل anti - rational فلا ينبغى أبدا للدين أن يزدرى العقل. إن قضية هاليڤى ـ فى نمطها الوجودى الحقيقى ـ ليست قضية حقيقية موضوعية مجردة، وإنما هى قضية معنى الوجود اليهودى ومعنى التاريخ اليهودى. فاليهودية ليست قائمة على عقل كونى شامل، وإنما على تجربة خاصة لشعب: دعوة إبراهيم، العبودية فى مصر، الخروج من مصر، الوحى فى سيناء ... إلخ، هذه التجربة ظلت حية فى الوعى التاريخى المتصل للشعب اليهودى. ستمائة ألف إسرائيلى (وفقا

(*) المعانى نفسها، بل والألفاظ نفسها نجدها عند المتصوفين المسلمين . (المترجم) .

للرواية التوراتية) شهدوا الوحى على جبل سيناء، وهذا هو أساس الإيمان اليهودى حتى فى أشد حالات الاستبطان التصوّفى .

«ورآك قلبى وآمن بك

وكأنه كان قريبا منك فى سيناء» (Ibid).

لكن هذه التجربة لا تشمل الأحداث المسجلة فى الكتاب المقدس اليهودى فحسب، وإنما تشمل أيضا الوضع الفعلى لإسرائيل فى المنفى، وفى المنفى كانت التجربة الفردية لليهودى يهودا هاليفى. ماذا عنى النفى والمعاناة والاضطهاد ـ وفوق كل هذا ـ الإذلال المتواصل على يد إشماعيل (المقصود أبناء إسماعيل، وهو يشير هنا للإسلام) وعلى يد عيسى Esau (المقصود المسيحيون) بالنسبة لليهودية؟ وقد وضعت إجابة هاليفى السرَّ الدينى لإسرائيل فى بؤرة العناية الإلهية theadicy إنه لاهوت إكليزيا إسرائيل ekklesia Israel، فإسرائيل مجتمع باطنى (متصوف mystical) يُشكِّله نسيج متشابك معقد وباطنى من كونه شعبا مختارا ومن المعاناة التى واجهها. إنه "قلب الجنس البشرى" إنه أصح healthier من الجميع، وفى الوقت نفسه أكثر مرضًا من الجميع. فآلامه its passion الطويلة فى التاريخ سمة واضحة من سمات كونه شعبا مختارا its election. فشعور إسرائيل المتواصل بالذنب ليس ـ فى الأساس ـ لكفرهم فليس بسبب الكفر تم نفيهم، وانما يرجع شعورهم بالذنب لفشلهم فى قبول النفى والمعاناة والإذلال بسرور وسعادة باعتبار أن ذلك فى سبيل الله، أو بتعبير آخر حبا لله. وعلى هذا تحدث هاليفى ـ ذلك الشاعر المهتم بالطقوس (الشعائر) الدينية، إلى ربه باسم مجتمع إسرائيل:

«بكل قلبى، حقا وصدقا، وبكل ما فىَّ من قوّة ، أنا أحبّك، فى السّرّ وفى العلن،

فاسمك معى، فكيف سأكون وحيدا ؟

... ...

الناس اعتقدوا أننى فى خزى، إنهم لا يدرون، أنَّ حياتى من أجل بهاء اسمك هو مجدى (وتسبيحى)».

أو قوله :

«عسى أن تكون أغنيتى الحلوة سارّة فى ناظريك وعسى أن يكون مدحى إياك مبعث غبطتك، آه يا حبيبى، يا من نأيت عنى بسبب الإثم الظاهر فى أعمالى، لكننى تشبثتُ بركن عباءة حبّه، ياله من حب هائل ومدهش!».

وقوله :

«يكفينى بهاء اسمك، فهو حصادى - الذى لا حصاد سواه - من كل عملى، زاد الأسى، وسأحبك أكثر وأكثر، فحبك بالنسبة لى شىء رائع» (Ibid).

وكما اختار الله شعبا خاصا لتحقيق غرضه بين الجنس البشرى، اختار - أيضا وطنا بعينه - الأرض المقدسة - (المقصود فلسطين) لتكون وطنا (مكانا) للإنجاز الدينى لهذا الشعب (المختار)، وبالثبات على المبدأ الذى حتم على هذا المفكر اليهودى "الوجودى existential"(*) والشاعر المهم لحركة "مرثية إلى صهيون Elgies to Zion " - غادر هاليفى وطنه إسپانيا واتجه إلى فلسطين .

إن ميمون وهاليفى - كلٌّ بطريقته - كانا فى حوالى منتصف الطريق لتعبيرين آخرين مهمين عن يهودية العصور الوسطى، رغم أنهما أكثر تطرفا. فبالنسبة لأخلاق ethics ابن ميمون ذات البعد التأملى العقلى المتفاعل مع الحب المتوهج لله، إن هى إلا مجرد رؤية فلسفية لليهودية التَّقَويَّة القائمة على الزهد، التى تعانقت مع عناصر من الأفلاطونية والصوفية (من ص ٢٠١-٢٠٥ من النص الإنجليزى)، وتأملية هاليفى ذات الطابع الصوفى ووعيه القوى بالبعد التاريخى للرابطة الدينية بين إسرائيل والله، وجد كل ذلك تعبيرا متطرفا فى القبالة Kabbalah. وكلا النوعين من التأمل الباطنى (عند كل من ابن ميمون وهاليفى) قد أثرا بعمق فى الحياة اليهودية .

بَهْيَا بن پاكودا Bahya Ibn Pakuda

والممثل الكبير للاتجاه الأول هو بهيا بن پاكودا (إسپانيا - القرن الحادى عشر)، وكان هو نفسه «ديَّان dayyan» أى قاضيا فى المحكمة الرابية Rabbinic Court ، وكان حساسًا لأخطار التجسيد والتبرير Externalization والشكلية المفرَّغة المرتبطة بدين الممارسات والشريعة الطقسية ritual Legalism. وفى كتابه "واجبات القلب Duties of the heart " نذر نفسه لتفسير مبادئ الحياة الدينية. وكان هذا الكتاب فريدا فى نوعه بدرجة كافية لأن تجعله أكثر المباحث رواجا وشعبية ككتاب تثقيفى أو تنويرى لليهود، رغم أن ميله المتطرف للروحانية والتقشف تجعل المرء يتوقع - على خلاف ما حدث - أنه موجّه

(*) لا علاقة للوجودية هنا بمفهوم الوجودية الذى ظهر فى التاريخ المعاصر (سارتر وبوڤوار ... إلخ).
(المترجم) .

الخاصة (النخبة elite) فحسب. فمناقشة بهيا لأسس الحياة الدينية كوجود الله ووحدانيته، وغير ذلك من الموضوعات الشبيهة كانت تتحرك فى زمام تراث الأفلاطونية الجديدة المألوف فى العصور الوسطى. ولكن التقوية التقشفية القائمة على هذه القاعدة هى على وجه التحديد التقوية التقشفية التى للصوفيين، غير أن ثقل التراث اليهودى منع الوصول إلى نتائج متطرفة بعينها. وعلى هذا، فالإيمان بالله والثقة فيه جرى تفسيرهما على أنهما حرمان كلّى كامل، فكل الرغبات والنشاطات الدنيوية مدانة، فالرغبات لا بد من استبعادها لأنها "شرك سرّى Secret Polytheism " بمعنى أنها تجعل أمام المرء أهدافا واختيارات إلى جوار الله، وكل الأنشطة سيئة لأنها تنطوى على افتراض مسبَّق قائم على التعويل على بقاء الطبيعة على صحة قانون السببية. وتعتبر التقوية الصوفية أن الاعتماد على حقيقة "الأسباب الثانوية" افتئاتٌ (أو نقضٌ لعهد) العلّة الأولى First Cause التى هى الله. والواجبات العملية والنشاطات الدنيوية التى أوصى بها الدين كالعمل طلبا للرزق بدلا من التسوّل والاهتمام بأفراد الأسرة ومن يعولهم الإنسان.. إلخ، كل ذلك يدرج الإنسان فى نظام الطبيعة المنطوى على خداع دنيوى - وهى أمور فى الحقيقة لا فائدة منها وخاوية من القيم الجوهرية. وإنما لا بد من ممارستها كأعمال يعوّل الله عليها. فالطبيب يصف الدواء والمريض يتناوله لكن ما إذا كان سيكون للدواء تأثير شافٍ أم لا، فهذا بأمر الله. فإذا نفذنا وصية الطبيب وتناولنا الدواء دون أن يصاحب ذلك إيمان بأن الله وحده هو الشافى المعافى، فإن ذلك يكون كما رأينا نوعا من "الشرك السرى أو الباطنى"(*)، فالهدف النهائى لابد أن يكون هو التغاضى عن الدنيا والتصرف إزاءها باتزان ورباطة جأش، والركون التام إلى الله، والتواضع والعزلة Solitude، فالتعاون المنعزل أو المنفرد هو مثال طيب للكوابح التى تركتها أرثوذكسية بهيا على مزاجه الصوفى، فالعزلة تعنى - سلبيا - تحرير الإنسان من قيوده الدنيوية، وتعنى - إيجابا - تحقيق اتحاد الروح مع الله أو - كما تعود الصوفيون أن يقولوا: "تلاشى الذات فى التوحد" annihilation in unification ، لكن كيف يمكن للمرء ممارسة العزلة أو التوحد المتطرف فى دين يدعو للزواج والصلوات الجماعية ثلاث مرات فى اليوم، ويدعو لمجموعة كبيرة من الأنشطة الاجتماعية المشتركة ؟ فى الحقيقة كيف يستطيع الصوفى (المتوحد ذاتيا أو باطنيا) أن يفقد نفسه فى نشوة الوحدة مع

(*) الأفكار نفسها تتردد بين المسلمين السنة والصوفيين على سواء. (المترجم).

الله إذا كان عليه أن يحضر مراسم طقسية (شعائرية) لعدة ساعات بالإضافة للواجبات الأخرى؟ كما سنرى، فإن هذا الاتحاد الباطنى (مع الله) بشكله الكلاسى (التقليدى) المتطرف مستثنى تماما من هيكل اليهودية الرابية. وعلى هذا، فإن صياغات بهيا قد كُيفت أوعُدّلت بعناية، ورغم هذا فإن تناوله للضمير والتوبة والعزلة أو التفرّد، والتواضع، وممارسة حياة الزهد والتقشف ـ قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه معظم المؤلفين الآخرين. فالهدف النهائى لابد أن يكون الحب الكامل كله لله، ذلك الحب الذى يُعرّف على أنه "توق الروح واشتياقها للخالق حتى إنها قد تخترق الحجب للوصول إلى نوره السَّنِىّ" .

هذا الحب المكثف الذى يستغرق المرء تماما وكليةً، يقتضى ضمنا الحالة المثلى (الكاملة) التى يعزف فيها المرء عن كل مسرّات الدنيا وأساها؛ مما يؤدى به إلى العلم اللَّدنىّ (علم فوق مدركات الحس أو علم فوقى سام). فالمحب "يرى لكن بغير عينين ويسمع لكن بغير أذنين ويشعر لكن بغير حواس ويفهمٍ لكن بغير طريق العقل، ولا يكره شيئا ولا يفضل شيئا ... ويجعل إرادته مرتبطة بإرادة الله أو معتمدة عليها، ويجعل حبه معتمدا على حب الله، فلا يحب إلاَّ ما يحبه الله ولا يرفض إلاَّ ما يرفضه الله "

وأحد الملامح الجديرة بالملاحظة فى التقَويَّة التقشفية التى أخذ بها بهيا هو غياب الوعى بالقيم التاريخية التى تبدو كطيف هائل فى التراث اليهودى. ولا شك أن بهيا آمن بإخلاص بأن إسرائيل شعب مختار كما آمن بقدوم المسيا أو المشيح (المسيح المنتظر)، وبتجميع يهود الشتات فى فلسطين (الأرض المقدسة)(*) لكن من حيث دينامية نظامه الفكرى قلما تلعب هذه العناصر أى دور. وكما يحدث عادة مع الشخصيات الدينية الكبيرة، فإن سيطرة فكرة واحدة بالذات أو اتجاه محدود بعينه يدفع بالعناصر الأخرى إلى خلفية الصورة دون إنكارها. وبالنسبة لكل من ابن ميمون وبهيا، كانت الحياة الروحية للفرد هى الموضوع الأكثر أهمية .

القبالة Kabbalah

إن ما ذكرناه مختلف عن القبالة : فبالنسبة للمراقب الغريب يعتبر تفكيرهم (القباليين) نظاما ثيوصوفيا دخيلا وشاذا. وصعوبة تقديم موجز صحيح وواضح

(*) لا بد من معرفة تفكير الآخرين، وليس معنى هذا أننا نوافق عليه.

معتقدات القبالة تكمن فى كثير من الكتابات المضللة عنها، وهذا أمر محزن. وبطبيعة الحال، فالقبالة ليست هى الصوفية اليهودية Jewish mysticism التى هى مجرد جانب أو وجه من وجوهها رغم أهمية تأثيرها الذى وصل إلى مدى بعيد. ورغم اسمها الذى يعنى " التراث الخفى أوالسرّى" (Esoteric) tradition، ورغم اعتقاد القبلانيين المخلص أنهم وحدهم الذين أحيوا تعاليم موسى الباطنية (الصوفية) القديمة والحكم الباكرة؛ فالذى لا شك فيه أن نظاما كهذا يمكن استنباطه مما كان فى القرن الثالث عشر فى جنوب فرنسا وفى إسبانيا. وكان فى مقدور القبالة المتطورة أن تستخدم آداب الحركات الصوفية الباكرة وتراثها، ومن بينها ما يستحق أن نذكره وهو التراث الصوفى أو السرى للمركابة (المركبة merkabah). ذلك أنه مما لا شك فيه أن الصوفية اليهودية، باعتبارها منفصلة عن القبالة ـ تعود إلى أزمنة باكرة، وقد تكون استمدت بداياتها الأولى من التعاليم السرية (الخفية esoteric) ومن التأملات التى مارستها طوائف دينية يهودية بعينها مثل الأسينيين Essens (*).

(*) الأسينيون Esseniens . كان اليهود زمن المسيح يشكلون ثلاث طوائف رئيسية، أفرادها هم: الفريسيون، والصدوقيون والأسينيون. اشتهر الأسينيون بشدة تقواهم، وكانوا يسكنون بعيدا عن المدن الكبيرة، فى أماكن منعزلة. ويشكلون مجتمعًا شديد الانغلاق على نفسه بقيادة كهنتهم وكبيرى السن فيهم، يعملون فى الزراعة، أو يمارسون المهن الحرة ولا ينشدون الثراء. أما نظام معيشتهم فاشتراكى؛ إذ كانوا يقتسمون المسكن والمأكل ويلبسون ثيابًا بيضاء ويكافئون الشر بالخير .

كان الأسينيون يزدرون العلوم الإنسانية ولا يدرسون إلاّ الأخلاق يتعلمونها من الشريعة . وكانوا يعزفون عن الزواج ويعوضون عن ذلك بتبنى أبناء الآخرين يتكفلون بتعليمهم .

كانت معتقدات الأسينيين تختلف عن معتقدات سائر اليهود، فهم باطنيون ومعتقدهم وثيق الارتباط بالكتب الدينية. وكان إيمانهم توحيديًا ويرون أن صراعًا يقوم فى العالم وفى قلب الإنسان بين قوى الخير وقوى الشر، وأن الله كفيل بانتصار الخير، عند حلول نهاية العالم ومجىء المسيح المنتظر .

كان عدد الأسينيين يوم فتح تيطس أورشليم (٧٠م) يبلغ ٤٠٠٠ نسمة ، واختفى ذكرهم من ثم. ويمتد تاريخهم من القرن الثانى ق.م. إلى القرن الأول م.

يعتقد بعض الكتاب أن يسوع المسيح كان ينتمى إلى هذه الطائفة التى شكلت نواة تلاميذه ومريديه قبل أن تذوب من ثم فى الكنيسة البدائية .

اكتشاف مخطوطات البحر الميت أعطانا فكرة أصدق عن الأسينيين وعن "العهد الجديد" الذى قد يكون أوحى به إلى رئيسهم سيد العدالة .

أصبح من الثابت اليوم أن القديس يوحنا المعمدان كان ينتسب إلى هذه الطائفة ، وأن الصحراء التى كان يعمد فيها يوحنا هى صحراء قمران حيث كان للأسينيين دير خاص بهم.

إلاّ أن ما وصلت إليه قراءات مخطوطات البحر الميت لا يسمح بالجزم أن يسوع كان ينتسب إلى هذه الطائفة. أما المشابهات التى أوحت بأن المسيح قد يكون هو «سيد العدالة»، فلم يعد يؤخذ بها.

عرف أفراد هذه الطائفة باسم" المغتسلون " وذلك لإكثارهم من الاغتسال بالماء .

فى الدوائر التى انبثق منها بعض الأشعار الأبوكريفية، والجماعة التى حققت مؤخرا شهرة عالمية باعتبارها طائفة أو فرقة البحر الميت the Dead Sea Sect ، وفى الأزمنة التلمودية الباكرة - كان التأمل الصوفى مشوبًا - بشدة - بالغنوسطية Gnosticism؛ ومن ثَم فقد كان ينظر إليه بشك باعتباره يجنح بذوى الأرواح غير القوية Weaker Spirits إلى الهرطقة. وبمرور الوقت تطور نوع من صوفية الانجذاب (أو ذات الوجد ecstatic)، ذلك الانجذاب الذى علم أصحابه مبادئه وطريقة تحقيقه من خلال رؤية (مجد الرب) لا الاتحاد معه "experience but Visionary not the divine glory or "throne، وهى الفكرة التى تعود إلى ما ورد فى الإصحاحات الأولى من سفر حزقيال عن رؤيته - أى حزقيال - "شبه مجد الرب»(*). ويبدو أن هؤلاء الصوفيين قد خاضوا تجربة صعود الروح، وتم وصف المخاطر التى تعرضت لها الروح Perils of the Soul أثناء الصعود بشكل واقعى باقتناع كافٍ. والمَلْمَح المميز لهذا النوع من الصوفية هو تركيزها على جانب الألوهية المتسم بالتعالى والجلالة، وبكونه هائلا مروعا بشكل غامض، وكونه حقا مقدسا فوق الطبيعة. وتجربة تبادل الحب أو بتعبير آخر المشاركة بالحب Loving Communion التى شاعت كثيرا أيضا فى الصوفية اليهودية المتأخرة زمنا - لا وجود لها هنا - وذلك انطلاقا من خلال أجواء تظهر فيها العوالم والسماوات محروسة بكل أنواع الملائكة الحراس شديدى البأس؛ حتى يتمكن الصوفى فى النهاية - إن كان جديرًا بذلك - من الوقوف بخشية يعتريه الخوف الشديد إزاء الرؤية المهيبة للبهاء الإلهى. لقد كان هذا النوع من الصوفية، هو صوفية الخشية mysterium tremeendum. لقد طوى النسيان تعاليم المركابة (المركبة)(**) وممارساتها المتسمة بالسرية (ذات الطابع الصوفى) لكن ملاحظاتهم الطقسية ظلت مستمرة. فالتلاوة اليومية المتكررة أو التسبيح الذى تتكرر فيه كلمة واحدة ثلاث مرات : "قدوس، قدوس، قدوس هو رب الناس... إلخ»، وبعض الترانيم الروحية فى الأدب الدينى - كل ذلك يعد إسهاما من إسهاماتهم فى كتب الصلوات فى المعابد اليهودية.

وعلى أية حال، فإن القبالة الكلاسيكية فى القرن الثالث عشر وما تلاه من قرون قد تطورت تطورًا كبيرًا، وتعقد نظامها من خلال فلسفة صوفية، وسرعان ما يجد الدارس نفسه منخرطًا فى قضايا أساسية بعيدة الأثر. وعلى سبيل المثال، فما علاقة

(*) سفر حزقيال، الإصحاح ١ ، الفقرة ٢٨.

(**) محاولة رؤية الله وهو فى مركبته المقدسة. (المترجم).

اليهودية كما وصفناها آنفا بالصوفية؟ كيف يمكن لهذين النوعين المختلفين من الدين المختلفين فى الأسس، فأحدهما نبوى Prophetic، والآخر صوفى أو سرى أو باطنى mystical ـ كيف لهما أن يندمجا؟ فاليهودية تبدو ـ ظاهريا على الأقل ـ أنها دين انبساطى (يجعل المؤمن بها متوجها إلى ما هو خارج ذاته) بعمق، فعلاقة اليهودى بالله علاقة موضوعية (غير ذاتية)، إنها علاقة أنا (الإنسان) وأنت (الله) I-Thou relationship وتعبيرها الأساسى يتمثل فى الشريعة والعبادة، وقيمتها الكبرى هى طاعة إرادة الله (الرضوخ لإرادته). ومن ناحية أخرى، فإن الصوفية عادة ما تُحيل الصوفى إلى ما هو داخلى أو باطنى inward، فالصوفى ينسحب داخل روحه، وهو يميل إلى ازدراء الشعائر rituals، وليس هدفه هو طاعة الله وإنما الاتحاد معه. أتُعتبر هذه الصوفية التوحيدية بأية حال مقبولة فى الهيكل التقليدى لليهودية؟ أيمكن أن يكون اليهودى صدى لرغبة الرومى "إن كلينا أنا وأنت (يا الله) قد نصبح روحا واحدا ونذوب فى النهاية فى المحبوب (الله)"؟ لقد أوضح البروفسور ج. شولم G. Scholem فى الأعوام الأخيرة ما أنجزته حقيقة التحويلات الصوفية فى اليهودية. لقد طورت الاتجاه الصوفى نحو المشاركة Communion باعتباره منفصلاً عن التوجه نحو الوحدة (أو الاتحاد مع الله) union. فالمشاركة أو الصلة الحميمة Communion (الدبهكوث debhekuth) تعنى الاتجاه إلى الله مع وعى بأنه موجود آخر (غيرى) otherness وحبى له أو تعلقى به لا يعنى ضياع هويته. لكن من ناحية أخرى تبقى قضايا أساسية لها الأهمية نفسها. فالعنصر الميثولوچى (الأسطورى أو الخيالى) قوى جدًا فى القبالة. كيف يجب للمرء أن يشرع انبعاث الأسطورة myth فى وسط ما يمكن اعتباره عادة العدوَّ المميت للدين الأسطورى mythical religion؟ عن طريق أية قنوات أو بأية وسائل أعادت الرموز الأسطورية والغنوسطية تأكيد نفسها بين يهود العصور الوسطى؟ ما العلاقة بين الغنوسطية الشرقية Oriental القديمة والعودة السريعة لظهور الأفكار نفسها فى نظم القبالة فى القرن الثالث عشر، ومرة أخرى فى القرن السادس عشر؟ نستطيع لأغراض دراستنا الحالية أن نَغُضَّ الطرف عن هذه الأسئلة، وأن نركز ـ بدلا من ذلك ـ على ما هو أساسى فى العقائد القبالية Kabbalistic doctrine. العمود الفقرى لنظام القبالة هو عقيدتها المروّعة إلى حد ما فى الله. ونقطة الانطلاق هى فصلها الحاد بين فكرتين متنافرتين عن الله. فهناك الله الحى الفعّال وهو إله الدين الذى تكمن صلته بالإنسان ـ بدقة ـ فى حيويته المتعددة، وهناك الله كما فى اللاهوت الفلسفى بما يتسم به من

خلوص وتجريد. لقد رأينا كيف أنه على مستوى التجريد والتوحيد monotheism أنّ الله يمكن أن يصبح مونوليثيًا - أى واحدًا وحدة خالصة كلية monolithic ، وبذا يكون ستاتيكيا (ثابتا أى عكس ديناميكى)، فالله فى هذه الحال (واحد) وواحديته بدرجة كبيرة، حتى إنه لا يمكن أن يُقال عنه شىء وحتى صفاته لابد أن تكون بغير معنى (النص had to go overboard أى ستتزلق إلى البحر إن نحن أطلقناها عليه نظرا لواحديته الشديدة أو المطلقة) لكن هذه الوحدة unity (وحدة الذات والصفات) غير المكروهة فلسفيا، والتى لا تجعل لله شبيها (ليست مشبهة) لابد من ثمن لها (يقصد أنها ستكون على حساب أمور أخرى)، ألا وهو التضحية بحيويته المقدسة (بالحيوية الإلهية)، فوفقا لتوحيد الذات والصفات توحيدا شديدا يصبح الله "حالة state" أكثر من كونه "عاملا فعّالا process". وعلى هذا، فقد ميز القباليون بين جانبين من جوانب الألوهية: الله الخفى غير المعروف Deus absconditus، والله الذى نعرفه بالخبرة الدينية وهو الظاهر أو المتجلى الذى يمكن الوصول إليه والذى يوحى إلينا نفسه. وبالنسبة لله، كما ورد فى الفكرة الأولى (الخفى) لا يمكن أن نعزو إليه حتى فكرة الوجود، إنها فكرة تجعله أقرب ما يكون إلى اللاشىء It is the paradoxical fullness of the great divine Noting ، والقباليون يسمونه فى هذه الحال "المطلق أو اللامتناهى in finite" ويستخدمون فى هذه العبارة En sof. إنه مُغيَّب غيبًا شديدا So hidden فى سر تجرّده هذا، أو على حد تعبيرهم فى سر لا شيئيته تلك nothingness لدرجة أنه لم يرد ذكره حتى فى التوراة. إننا نتوجه إليه - بالدعاء - فقط فى الصلاة، ولا يمكن الوصول إليه إلا بالتأمل. والتوراة، كلمة الله، ليست إلا وحى الله أو إظهاره لنفسه Self-manifestation. والحقيقة أن الله الموجود يعنى أنه إله ظاهر جلى manifest مُوحٍ يمكن الاتصال به، فالله بصير موجود من خلال ظهوره ووحيه واتصاله بمخلوقاته. ونص التوراة - عند قراءته بشكل ظاهر (سطحى) يبدو وكأنه يصف عملية خلق العالم (الكون) وتعامل الله معه لأول مرة، لكن عينَى القبالى Kabbalist تتغلغلان فيما وراء هذا المعنى الظاهر إلى مستوى باطنى (صوفى) هو - بالنسبة له - المعنى الجوهرى الوحيد. فما يرويه الكتاب المقدس هو عملية الصيرورة المقدسة the divine becoming والحياة الباطنية أو الداخلية المقدسة (أو الإلهية) the inner-divine life. ذلك لأنه فى أعماق غيب الله (كونه غيبا) يصبح كل شىء هو نفسه، أو بتعبير آخر يستحيل الكل إلى ذاته، أو بتعبير ثالث يصبح هو هو all turned in upon it self، حيث يكون التحول أو الالتفاف أو اللَّىّ wrench الأول

الذى ينبثق عنه الوجود أو الظهور الخارجى، أو بتعبير آخر ظهور الوجود من اللا وجود، فالوجود هنا يعنى معنى حرفيا ex-stare، وهو عملية الظهور الخارجى فى الباطن الداخلى المطلق أو اللانهائى a process of extroversion in the introverted En Sof. وقد وُصفت هذه الحركة المبدئية فى الزُّهَر(*) Zohr (أكثر نصوص القبالة أهمية) فى فقرات غامضة جدًا، ومغرقة فى الصوفية والباطنية، باعتبارها عملية تركيز وبلورة الطاقة فى نقطة واحدة منيرة تفجّر ما هو كامن (فى حالة ولادة)، وهكذا تكون عملية الفيض (الفيوضات) قد بدأت.

هنا نأتى للملمح الثانى الأساسى فى لاهوت القبالة، وهو استخدامها المستمر لمصطلح "الفيوضات أو الفيض الإلهى emanation" بدلا من مصطلح "الخلق Creation". لكن، مع أن هذا المصطلح (الفيوضات) مستعار بشكل واضح من تراث الأفلاطونية الجديدة Neo-Platonic فليس غرضه التوسط بين الواحد الروحى the spiritual One (الله) والمتعدد المادى بإدخال عدد من الوسطاء، وإنما الأقرب للصحة هو وصف عملية كمال الموجود المقدس (الإلهى) من غيب المقدس أو الإلهى غير الموجود أو الخلاص من فكرة اللاشيئية divine Non-being or Nothingness. فعالم الفيوضات ـ على هذا ـ إلهى تماما is thus ver godhead، وهو ـ أى عالم الفيوضات ـ يوصف على نحو كلى كموجود عضوى مركب يتكون من عشر فعاليّات أو كمونيات potencies أو بؤر foci (sefiroth). هذه الفعاليات أو البؤر ليست عشرة آلهة، وإنما عشرة جوانب للإله أو عشرة ظهورات أو تجليات له توحى نفسها. فالعلاقات المتداخلة للتجليات أو البؤر (السيفيروت Sefiroth) تجمع فى طياتها الفعاليات الدراماتية الخصبة لله، وهى رغم تعقدها تشكل بشكل جوهرى ذاتا واحدة(**) essentially one.

ولم يستطع القباليون أو لم يريدوا استخدام مقولات مثل (الجوهر) أو (الأقانيم أو الذوات persons) فى صراعهم مع الصعوبات الفكرية للرموز التى استخدموها؛ مما لا يسع المرء إلا أن يتعاطف مع ناقديهم الذين رأوا فى هذه البؤر أو الفعاليات (Sefiroth) ما هو أسوأ من الصفات (المقصود أن نفيهم لصفات الله تطلعا لمزيد من توحيده جعلهم

(*) الكلمة تعنى الإشراق. (المترجم).

(**) مما يؤسف له أن كل هذه الأفكار وجدت فى كتب علم الكلام، وكتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى. مع أنه لا سبيل علميا للتحقق منها. (المترجم).

يحلون محلها هذه البؤر أو الفعاليات التى تهدد وحدة ذات الله أكثر مما يهددها عزو صفات بعينها إلى الله)، فكلا الثنوية dualism المتمثلة فى الإله المُغَيب (الغيب) hidden والإله الظاهر، والاعتقاد فى البؤر أو الفعاليات (السيفيروت Sefiroth) جرى النظر إليها باعتبارها خطرا ومروقا عن التوحيد كما تراه اليهودية المستقيمة، وسرعان ما أعلن اليهود السلفيون (الأرثوذكس) أن القباليين قد أحلوا إلها ذا أقانيم عشرة بدلا من الإله ذى الاقانيم الثلاثة الذى قال به المسيحيون. ومن ناحية أخرى، فإن القباليين الذين كان من بينهم بعض من ألمع وأعظم التلموديين الأرثوذكس، ردوا على ذلك بأنهم إنما يتحدثون عن السر العميق وأن الفهم الصوفى (الباطنى) لوحدة ذات الإلة the divine unity فى كل ظهوراته هى - على وجه الدقة - ما يهتمون به بشكل أساسى. وفى الحقيقة، فإن التركيز على توحيد ذات الإله على هذا النحو، قد تطور بشكل لافت للنظر؛ إذ أصبحت الفعاليات أو البؤر (السيفيروت Sefiroth) شيئا فشيئا أكثر تحديدًا وأصبح لها ذوات مستقلة more personified، وذلك نتيجة الرمزية القوية الملازمة تماما لأفكارهم.

وهناك تفصيل واحد فى هذه الرمزية المتعلقة بالسيفروتات (البؤر أو الفعاليات المستقلة) يستحق الذكر لأهميته البارزة فى تفكير القباليين وممارساتهم. وهو العلاقة بين السفيرا السادسة Sefirah (الفعالية أو البؤرة السادسة) وهى التيفيريث Tifereth والسفيرا العاشرة التى يُطلق عليها "الملخوث Malkhuth" أو "الشخيناه Shekhinah". فالتيفيريث (السيفيروت السادسة) هى السيفيروت المحورية، فهى مرتكز النظام القبالى كله، فالسفيرا السادسة (التيفيريث) - من خلال فيض ديناميكى وتبادلية قائمة على الأخذ والعطاء - تتلقى الفيض (القوة أو الفعالية) الخاص بالفعاليات Potencies الأعلى درجة والتنسيق بينها وتمريرها إلى الفعاليات الأدنى درجة. ففيها تتمثل الدينامية الفعالة للسيفيروث (العشر كلها)، ويجرى التعبير عنها برموز ذكورية (يقتصر التعبير عنها بالرموز الذكورية): ملك، شمس، عريس.. إلخ. أما الملخوث Malkhuth أو الشخيناه Shekinah) فهو فى النهاية الدُّنيا للسيفيروت، وهذا الملخوث باعتباره آخر الظهورات الإلهية فهو النقطة التى يلتقى بها ما هو قدسى بما هو غير قدسى. فالملخوث هو الرحم المتلقى والقمر والعروس والأميرة، فهو - أى الملخوث أو الشخيناه فى أدنى درجات هذا النظام القبالى وهو نهايته. فالملخوث (الشخيناه) - فقط - من خلال علاقتها بالعوالم السفلية تجعل هذا الجانب من جوانب الإله هو الأقرب لها - الأقرب للعوالم - مما يتطلب خواصَّ فعالة وخلاقة وحتى حاكمة. ومن هنا، فإن الجانب "الملكى royal"

لإمارتها (لكونها أميرة) جانب جرى التركيز عليه، والعروس هى أيضا الأم Bride is also Mother. والآن نحن إزاء علاقة من النوع الجنسى الصريح بين التفيريث (الفعالية السادسة) والملخوث (الشخيناه أو الفعالية العاشرة)(*) وهذه العلاقة هى أكثر خواص الفكر القبالى مدعاة للدهشة. فالسر الأعلى والمركزى للقبالة هو الوحدة القدسية Holy Union أو "الزواج المقدس Sacred marriage" بين هذين الجانبين من جوانب الإله. والمصيبة الأعظم التى يمكن أن يتصورها القبالى هى تفكك أو تحطم وحدة ذات الله، أعنى الفصل بين الشخيناه (أو الفعالية أو السيفيروت العاشرة كما تُسمى) عن زوجها "her husband". وكان ذلك على نحو دقيق هو النتيجة المأسوية لخطيئة آدم. لقد كان قدر الله حقيقة ـ كقضية دينية ونتيجة جهود البشر من خلال الأعمال الطيبة والتأمل الباطنى الذى كان لابد أن يتوجه إلى غاية واحدة وهى تحقيق الكمال لله، أعنى اتحاد الذكورة والأنوثة فيه(**). فخطورة الخطيئة راجعة إلى قدرة الإنسان على تمزيق وحدة الذات المقدسة (الذات الإلهية). كيف للإنسان ـ بالضبط ـ أن يحقق هذه النتيجة المروعة بحيث لا نستطيع وضعها فى الاعتبار هنا؟ لا بد أنه يكفى إذا فهمنا لماذا كان فى إمكانه أن يفعل هذا. إن السبب لا بد أن نبحث عنه فى بعض الأفكار الخاصة التى سادت فى العصور الوسطى عن الصلة أو التناظر بين الإنسان بوصفه صورة مصغرة للعالم microcosm والكون الكبير macrocosm. وقد امتزجت هذه الفكرة جيدا بالفكرة التوراتية عن الإنسان باعتباره صورة الله أو بتعبير آخر خلق الله للإنسان على مثاله(***)، تلك الفكرة التى أعاد القباليون تفسيرها لتعنى أن الشكل الإنسانى يوحى بأن الشكل نفسه موجود فى القدس الباطنى كما يتجلى فى الفعاليات العشر (السيفيروت) ten Sefiroth. والشىء المهم فى كل هذا هو أنه فى كل من صورة الإنسان (انظر على سبيل المثال سفر التكوين، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٧، والإصحاح ٢، الفقرتان ١٨،٢٤)(****) وفى صورة الله لا يتحقق الكمال والكلية الا باتحاد عنصرَى الذكورة والأنوثة(*****).

(*) سبحانه ما اتخذ صاحبة ولا ولدا . (المترجم).

(**) تعالى الله علوا كبيرا. (المترجم).

(***) ليس كمثله شىء. (المترجم).

(****) «فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكر وأنثى خلقتهم» وقال الرب الإله: «ليس جيدا أن يكون آدم وحده فأصنع له معينا نظيره».
"لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويتلصق بامرأته ويكونان جسدًا واحدًا".

(*****) الإسلام ـ وكذلك المسيحية ـ لم يشيرا أبدا إلى تفاعل جنسى للذات الإلهية، سواء خارج تلك الذات، أو داخلها.

هنا لدينا مثالٌ طيبٌ لما أضافه القباليون من جديد للأبعاد الصوفية (الباطنية) للعقائد اليهودية التقليدية. لقد جعلوا عقيدة الكمال والكلية لا تتم إلا من خلال حالة زواج married state، وفى الحقيقة فإن القبالة كانت هى أول نظام فى الغرب يطور الميتافيزيقا الصوفية للفعل الجنسى Sexual act.

بقيت نتيجة مهمة لهذه الرمزية بالنسبة للصوفية اليهودية لا يجب أن تمر دون تنويه. فهذه الباطنية الجنسية erotic mysticism مقتصرة على الأجواء الداخلية فى داخل الذات الإلهية أو الحياة القدسية الداخلية (السيفيروت Sefiroth)، ولا مكان لها فى علاقة الإنسان بالله. فالقبالى لا يعرف محبا يفتنه، إنه لا يخبرنا بنوع من تجارب الحب من ذلك الذى نعرفه من التراث المسيحى أو الصوفى الإسلامى. فبدلا من الاتحاد مع الله Union with God نجد أن الصوفى اليهودى يبحث عن المشاركة معه(*) Communion ، وهو يمارس هذا بنوع من التشبه بالله imitatioxn Dei، وعن طريق هذا التشبه فإن تكامله (مع الله) أو اندماجه (فيه) hio own integration يحذو حذو الإله تناظرا وتكوينا. فالتأمل الذى يمارسه الله - أعنى الشخيناه Shekhinah فى المرحلة الأولى، يؤدى إلى مشاركة هدفها النهائى الاتحاد الباطنى مع الله. فعمل القبالى هو أن يعجل بهذه النهاية (الغاية) بالإغراق فى حياة التأمل والقداسة.

وفى القرن السادس عشر، اجتاز النظام القبالى تطورات عميقة وبعيدة المدى، لا يمكننا إلا أن نتناولها فى هذا الصدد بشكل مجرد خالٍ من التفاصيل. فوفقا للميثولوجيا (الأساطير المتعلقة بالآلهة) كما تناولها إيزاك (إسحق) لوريا Isaac Luria (١٥٣٤-١٥٧٢) فإن السقوط الكونى أو النكبة، قد حدث بالفعل قبل نفى إسرائيل Israel's exile بفترة طويلة، بل وحتى قبل سقوط آدم (فى الخطيئة) أثناء خلق الله للكون. إذ يُقال إن القنوات أو الأنابيب Pipes التى انساب فيها النور الخلاق لله قد اعتراها انهيار أو انكسار (بسبب الخطيئة)، وبذلك تشتت الشرارة الإلهية فى الهيولى (التشوش البدائى chaos). ومنذ ذلك الحين، فإن تاريخ العالم - بما فى ذلك خلق آدم - يتمثل فى دراما الكفاح من أجل الإحياء أو الاسترجاع restoration بما اعترى هذه المسيرة من ارتفاع وهبوط، أو بتعبير آخر من نجاحات وإخفاقات وتقدم وتوقف. وتمثل التوقف أو الإخفاق فى أعلى درجاته فى خطيئة آدم (التى أخرجته من الجنة)

(*) المسلم يؤمن أنه لا شريك لله فى الملك. (المترجم).

وفى تحطيم الهيكل (اليهودى). والفكرة الحاسمة فى قاع هذا النظام (النسق) هو أنه ليس إسرائيل أو الجنس البشرى - فحسب - الذى كان فى حاجة ملحة للخلاص، وإنما الكون كله (كل النسق العام للكون). وفى الحقيقة، فإن الله نفسه كان متورطا involved in (أستغفر الله! المترجم) فى السقوط، فكل حجر وكل منشأة plant حمت الشرارة المقدسة الساقطة، وكانت ترنو إلى العودة إلى أصلها وراحت تصرخ طالبة الخلاص - ما الأهمية العملية لهذا النظام (النسق) من العرافة أو الكهانة، الذى احتكت فيه كل من الغنوسطية والمانوية والعناصر اليهودية التقليدية معا؟ فى المقام الأول نجد أنها خلقت (أو كونت) صورة العالم الدينية التى ارتبط فيها الله والإنسان بروابط أعمق بكثير مما يظهر فى اللاهوت الأرثوذكسى (السلفى). وفى الحقيقة، لقد كان قدرهما - الله والإنسان - مشتركا، فكل منهما يحتاج للآخر(*). هذه الفكرة الصوفية (الباطنية) المعروفة مختلفة جدا عن الفكرة الأورثوذكسية عن الحب الإلهى التى تنطوى على مزيج من الاستقلال الكامل النزية مع نوع من التعطف والتنازل أقرب ما تكون إلى النزعة الأبوية للخير، أو بتعبير آخر الحنو الأبوى (من قِبَل الله سبحانه طبعا)، فاهتمام الله وانخراطه فى تاريخ الجنس البشرى كان أكثر مما عبر عنه الرابيون فى وقت من الأوقات؛ لكنه لم يكن أبدًا أقرب إلى الجرأة التى تتسم بالهرطقة كما فعل القباليون. وفى المقام الثانى رعى القباليون نوعًا جديدًا من حياة التأمل وأضافوا طبقة جديدة من المعانى إلى الممارسات اليهودية التقليدية. فبالنسبة لإكليزيا ekklesia إسرائيل - عروس الله - كان هو المقابل الأرضى (الدنيوى) للفعالية الإلهية (القدسية) الباطنية (أو الصوفية). فإسرائيل التاريخى كان مجرد رمز لمبدأ موجود فى ذات الله هو الشخيناه Shekhinah، وكل شىء فى الإنسان يشير إلى شىء فى البليروما الإلهية (المقدسة) divine pleroma. إن نفى إسرائيل ومعاناتهم لم يكن إلا الانعكاس الأرضى (الدنيوى) - الظهور فى جو تاريخى يحده زمان ومكان لما هو أخطر وأكثر مأسوية - ونعنى به نفى الشخيناه shekhinah - عروس الرب، وانفصالها عن زوجها المقدس divine husband (المقصود الله سبحانه - أستغفر الله! المترجم) فقدر إسرائيل له أهمية دينية لأنه رمز لحقائق إلهية جوهرية أو هو يشير إليها. فالخلاص الذى يعمل القباليون له هو خلاصهم أو خلاص إسرائيل فقط فى المقام الثانى. وما يعنيه - أى القَبالى - حقًا هو

(*) الله غنى عن العالمين. (المترجم).

الاتحاد مع الله. والحياة القبالية كانت قائمة على الاقتناع بأن كل فعل بشرى ـ خاصة أفعال التأمل وأفعال الدين المتمشية مع التوراة، لها أهمية باطنية (صوفية) عميقة حاملة بشكل مباشر القداسة فى ذاتها. فالإنسان ليس مجرد واقع فى الخطيئة معتمدًا على النِّعْمة الإلهية أو أنه كائن حر يعمل ضد خلاصه. لقد كان الإنسان عنصرا فعالاً فى الكون، وأن حياته وأفعاله كانتا مرتبطتين بشكل حيوى بالحياة الداخلية لله نفسه. فالقبالة اللوريانية (نسبة إلى إيزاك ـ إسحق ـ لوريا الآنف ذكره) ـ كما رأينا ـ ذهبت فى هذا الاتجاه إلى ما هو أبعد، وقالت بأن الإنسان قد خُلق بعد الخطيّة الأولى ليكون معينا لله فى معركته ضد استعادة النظام الكامل وهزيمة قوى الشر (القوى الشيطانية). ووفقا لهذا، فعمل إسرائيل يتكون من الارتقاء بالعالم نحو الخلاص والتعجيل بذلك (بما فى ذلك الوسائل المادية) بالحياة حياة القداسة والتركيز الباطنى (الصوفى) وتنفيذ الشريعة الإلهية المرتبطة باطنيا بنظام الكون. وطالما ظلت الشرارة الإلهية (القدسية) محبوسة فى قوقعة السقوط المادى والأرواح الساقطة، فإن الله نفسه يكون غير مكتمل وغير مخلص(*). فالله ـ يتم خلاصه ـ إذا خلصت الأرواح وخلص العالم من خلال العمل العظيم للخلاص الذى فيه يكون الله والإنسان متحدين. وكل النظام الحياتى اليهودى التقليدى طبقًا للشريعة إنما هو مستوعب ـ ككل ـ فى هذا النسق. فالمتسڤوث (Mitsvoth الوصايا العشر)، والأفعال الدينية كانت دوما مفهومة على أنها الأوامر الإلهية للكون (للعالم) ، لكنها بالنسبة للقبالى مساوية للقول بأنها الطريق الباطنى (الصوفى) الذى عن طريقه يمكن استعادة النظام للكون. وفى الأزمنة التوراتية العمل وفقا لإرادة الله يعنى فى الأساس العمل وفقا لمشيئة كما هو متصور فى العهد القائم بين الله وإسرائيل؛ وبالتالى فهو مبارك طويل العمر. والمفهوم الرابى للمتسڤاه mitsvah يعنى عملاً جديرًا بأن يُعمل act of merit ، وكانت الحياة القبالية سلسلة من الإنجازات المهمة تحولت إلى أعمال باطنية للخلاص بممارسة الفضيلة والتركيز فى التأمل.

وكانت القبالة هى الشكل السائد للتقوية اليهودية من القرن السادس عشر فصاعدا حتى هزتها ـ بعنف ـ المسيانية (انتظار المسيح الآتى أو المسيا أو المشيح) Messianism التى انبثقت على نحو انفجارى من القبالة. لقد أعاد التصوف (الحركة الباطنية) تأكيد

(*) غنى عن القول أن العقل الحديث والضمير الحديث لم يعودا يقبلان مثل هذا اللفظ السخيف، فالعلم البحث والتطبيقى سيكون ـ بالتدريج ـ هو خير مفسر لهذه الأمور . (المترجم).

قصه فى الحركة الدينية الكبرى الأخيرة فى الديانة اليهودية، تلك الحركة التى عُرفت بالحسيديم Hasidism والتى بدأها الرابى إسرائيل بال شم توب Israel Baal Shem Tob فى القرن الثامن عشر، والتى انتعشت فى شرق أوروبا وما زالت مستمرة وإن يكن بشكل أقل تماسكا، وحتى أيامنا هذه. فالتعلق بالله كممارسة مستمرة ـ طالما كان الله موجودا ـ كان من بين المثل التى زرعها الحسيديون Hasidim. ولم يحدث إلا فى اليهودية العقلانية الحديثة أن جرى اعتبار تراث القبالة تراثاـ باختصارـ مرفوضا باعتباره من خرافات العصور الوسطى وأنه تراث معيق للتقدم (تراث ظلامى) بشكل مروّع، وهكذا بدأ التبشير بيهودية متنوّرة(*).

الأرثوذكسية اليهودية

وعلى أية حال، فقبل أن نخوض فى تطورات اليهودية الحديثة ومشكلاتها التى تشابكت فيها بشكل معقد عوامل سياسية واقتصادية وثقافية، قد يجدر بنا أن نتوقف برهة لننظر ما هى عقائد الأرثوذكسية اليهودية واليهودية الرَّابية كما كانت فى أواخر العصور الوسطى. ولتبسيط العرض، يبدو أن أفضل سبيل هو الرجوع إلى الثلاثة عشر مبدأ كما أوردها موسى بن ميمون رغم أن كونها مبادئ معتمدة مسألة محل خلاف، ورغم أنها تقدم لنا المحتوى الأرثوذكسى لليهودية بشكل غير كاف.

١ ـ وجود الله

يعنى هذا الإيمان بإله مقدس وأن الله مستمر فى بسط هيمنته على خلقه ورعايته هم. وعلى هذا، فمصطلح "الخالق" لا يجب فهمه منفصلاً عن الدين المنزل (كما لا يجب فهمه باعتبار الله لا يتدخل فى نواميس الكون must not be understood in desistic sense)، رغم أن "الخلق" عادة ما يرتبط بالاعتقاد فى أن الفعل الإلهى الخلاّق تم فى تاريخ محدد. فالكرونولوچيا (التطور الزمنى) اليهودية التقليدية تختلف قليلاً عما ذهب إليه رئيس الأساقفة أوشر Usher (١٩٥٩ للميلاد والتى تقابل عام ٥٧١٩ من بدء الخليقة وفقا للتقويم العبرى)، لكن الاتجاه أو المنحى هو نفسه ـ بشكل أساسى. فالعصور الچيولوچية ونظرية التطور (بمختلف أشكالها) وكل الافتراضات المتعلقة بالكون والتى

(*) التطورات نفسها شهدتها الديانات الأخرى، ولم يكن المتصوفة والمغرقون فى الدروشة والذين يحولون الدين إلى طقوس تسبيحية هم الذين استطاعوا تأسيس إسرائيل، وإنما أسسها الذين اتخذوا الموقف المقابل اعتمادا على ضعف العالم العربى والإسلامى. (المترجم).

قالت بها العلوم الحديثة ما زالت تُعتبر من وجهة نظر اليهود الأرثوذكس ـ هرطقة. ومال القباليون لفهم الخلق كفعل غير زمنى أو فوق الزمن non or supra temporal act، وعلى هذا فالخلق ـ حقيقة ـ أبدى أو سرمدى وليس بأية حال من الأحوال شبيها بصنع ساعة أو حتى بجعل عقاربها تستمر فى الدوران. واللاهوتيون المعاصرون الذين قبلوا من جانبهم ما ذهبت إليه العلوم الطبيعية الحديثة، يعتقدون أن التواريخ dates غير مهمة وإنما هى أمر بسيط، وإن كانت رمزا ضروريا متماسكا للإيمان بالخلق والخالق. هنا يشعر المرء أن اللاهوت اليهودى الحديث مَدِين لأفكار القبالة.

٢ ـ توحيد ذات الله

لتوحيد ذات الله جانب نظرى وآخر عملى. فمن الناحية النظرية يعنى نفى كل أنواع الشرك (تعدد الآلهة) والثنوية (وجود إلهين فى ذات واحدة) والتثليث (وجود أقانيم ثلاثة)، كما يعنى وفقا لما ذهب ابن ميمون إنكار كل الصفات الإيجابية Positive attributes. فوحدة ذات الله إنما هى وحدة فريدة Unique unity. وبالنسبة للقباليين فإن تفرد وحدة ذات الله تعنى فعلاً سر الإله فى غيبه in its hidden، لا الجانب الظاهر فيما سبق أن أطلقنا عليه En sof، وفى جانبه الخلّاق الظاهر الديناميكى (أو الفاعل) والذى سبق أن أطلقنا عليه السيفيروت Sefiroth. ووحدة ذات الله عادةً ما تُعرَّف أيضا بأنها تعنى نفى الوسطاء بين الله والإنسان mediators. وغنى عن القول أن القبالة والتراث الفلكلورى زاخر بالملائكة التى يتوجه لها الإنسان، وبالشياطين والأرواح التى يحاول طردها (بالرُّقَى والتعاويذ والكلمات السحرية) رغم عدم عبادتها.

٣ و ٤- كون الله روحيا (غير مجسد) خالدًا أبديًا

هاتان المقولتان Encorporeality and Eternity تعبِّران ـ من بين أمور أخرى ـ بشدة عن نفى أى طبيعة ميثولوچية لله (أى طبيعة خرافية له)، فليس لله شكل ولا عائلة ولا تاريخ. وبطريقة ما، فإن كونه غير مجسّد (روحى) وكونه خالدا قديما أبديا، مرتبطان بالمقولة الثانية التى أوردناها آنفا تحت عنوان (وجود الله)، فالله فوق الزمان (لم يلد ولم يولد، ولا يعتريه فساد) وفوق المكان (التركيب والمادة). ولأن لغتنا مستقاة من عالم تجاربنا، فلا يمكنها بحال أن تصف أو تعبِّر بشكل كافٍ عن الله. وربما يكون ابن ميمون قد أنكر إمكانية اللاهوت أو التناظر. ولم يذهب المفكرون الآخرون لهذا الحد البعيد. والقباليون Kabbalists الذين يحمل تفكيرهم ما يفيد تأثرهم بالفكر الأفلاطونى بشكل

لا يُنكر، قالوا إن تشبيه الله بصفات بشرية أمر تقره الشريعة اليهودية لأن اللغة التى تستخدم صفات كهذه (صفات تشبيهية) هى فى الأساس نظام من الرموز الباطنية (الصوفية) للتعبير عن الحقيقة الإلهية. ولا يمكن أيضا ألاَّ يُطبق الاشتقاق والتناظر من هذه اللغة نفسها على أحوال الإنسان التى هى فى الأساس وفى خاتمة المطاف لاهوت من طراز معين (ثيومورفية theotnorphic). وفى الكتابات الفلسفية واللاهوتية الحديثة تمت معالجة فكرة الله، إما من وجهة نظر أرثوذكسية أو على النسق الأرسطى الذى شاع فى العصور الوسطى، أو بطريقة أخرى وفقا للخلفية الفلسفية للمؤلفين المختلفين (سواء كانت هذه الخلفية متأثرة بأى من كانط أو هيجل أو الوجودية أو الجدلية) .

٥ ـ لا معبود سوى الله

هذه المقولة متضمنة بالفعل وبشكل عملى فى التوحيد monotheism ـ فواجب أن نكون عبيدا لله، ولله وحده لا يعنى فقط استبعاد عبادة آلهة أخرى (وقد جرى إنكار وجودها كما هو واضح فى المقولة رقم ٢ التى أوردناها آنفا) وإنما إنكار عبادة القوى الأخرى أو التوجه لها بالدعاء، وعدم عبادة الشفعاء أو الوسطاء. لكن هناك أمثلة قليلة فى الطقوس الدينية توجه فيها المصلّون للملائكة طالبين رفع دعواتهم أمام عرش الله جل جلاله وقد أثار ذلك جدلا. بل إن مفكرين مثل بهيا Bahia أنكروا حتى وجود الوسطاء، أو بتعبير آخر "الأسباب الثانوية Secondary Causes".

ومقولة أنه لا معبود سوى الله فى شكلها البسيط والشائع، تعنى مجرد أن الله هو الهدف الوحيد الذى يتوجه إليه الدّاعى أو المصلى. ولا تتعدى ذلك إلى بحث طبيعة الصلاة (أو الدعاء) ولا معناها ولا أثرها. وهنا، ـ مرة أخرى ـ نجد أن كل وجهات النظر تختلف وفقا للمزاج الدينى والاستشراف الفلسفى للمؤلفين الذين يتناولون الموضوع. وفعالية الدعاء التوسلى (الصلوات التى يطلب فيها المصلى أمرًا ما من الله) عادة ما تكون لتحقيق الطلب، رغم القضايا اللاهوتية الخطيرة التى تثيرها. والتراث الرابى يرى فى الصلاة أو الدعاء وصية مقدسة (متسفاه): فالله يريد من الإنسان أن يُعبّر عن حبّه له واعتماده عليه ورغبته فى الاشتراك معه على هذا النحو (بهذا الشكل). وعلى هذا، ففى كل صلاة (دعاء) ما يجب أن يعنيه التعبير النقى نقاء كاملا والمكثف بشدة عن العبودية لله وعن كون الحياة كلها رهنًا لإشارته. وخلُص الرابيون إلى أن الهدف من الصلاة اليومية من خلال وصايا التوراة الأكثر عمومية هى "خدمة الله

أو بتعبير أدق العبودية له serve him بكل ذرة فى القلب "with all thine heart". فما هى خدمة (عبادة) القلب لله؟ لقد وضعوا السؤال وأجابوا عنه قائلين: "إنها الصلاة (أو الدعاء)". وقد نظم الرابيون نظام الصلوات (الدعوات) وطبيعتها، فجعلوها تشمل الثناء على الله وطلب الغفران والتماس العطايا. وتختلف نسب هذه العناصر وتفاصيل محتوياتها وفقا للطبيعة الفردية لكل عابد، رغم أنه فى العبادة العامة (المشتركة) نجد أن طقوسًا موحدة ومحددة قد تطورت. والتراث اليهودى قائم على تقدير العبادة الجماعية، ففى الحقيقة لا تتوافر الإجراءات الطقسية بشكلها الكامل إلا فى حضور "جمع من إسرائيل Congregation of Israel" لا يقل عن عشرة من الذكور البالغين. والقباليون يعتبرون الصلاة (الدعاء) مناسبة للتوسط الباطنى (الصوفى) المكثف فى حياتهم الداخلية (الباطنية) " inner، وعبادة الله" Serving God تعنى القصد الباطنى الذى يُحيل كل صلاة أو دعاء أو ممارسة دينية إلى عمل من أعمال الخلاص. وفى وقت لاحق، شرح الكتاب الحداثيون الصلاة أو الدعاء باعتباره "امتحان ذاتى" وعلى النحو نفسه جعلوا محل "الحوار مع الله" حوارا من طرف واحد يتسم بالرغبة فى تهذيب (النفس) edifying monologue.

٦ ـ النبوّة

النبوة تعنى بوضوح المقدمة المنهجية لصحة الدين اليهودى باعتباره دينا فعليا ومتماسكا. فالله يتصل بالإنسان. بل إن موسى بن ميمون يذهب إلى أن النبوة ليست قدرة خارقة قدسية (إلهية)، وإنما هى مجرد مصطلح فنى لأعلى درجات المشاركة(*) Communion مع الله يصل إليها النبى من خلال حبّه العقلى للهintellectual love of God. وهناك مفكرون آخرون يميزون بين المشاركة مع الله وأنواع مختلفة من التنوير من ناحية، والنبوة باعتبارها أمرًا خارقًا على نحو خاص، من ناحية أخرى. ووفقا لما ذهب إليه يهودا هاليفى Yehuda Halevi، فإن القدرة على النبوّة سمة وراثية مقتصرة على الشعب اليهودى، وتكاد فكرته تكون قائمة على أساس بيولوچى وتنطوى على فكرة أن الشعب اليهودى هو الأرقى من الناحية العرقية. ويميل اللاهوتيون الليبراليون المحدثون إلى التخفيف من فكرة النبوة، وجعلها أقرب ما تكون إلى فكرة غامضة عن الوحى Progressive revelation أو عمل الله فى قلوب الرجال (الأنبياء).

(*) فى الإسلام الأنبياء "عبيد" الله لا شركاؤه. (المترجم).

وعلى أية حال، فهذه الأفكار متصلة بتاريخ الدين المعاصر المتسم بالليبرالية، وليس بأى دين من الأديان العظيمة (الكبرى) فى أشكالها التاريخية.

وهذه الفقرة غير مخصصة لطبيعة النبوة ووظائفها، وإنما هى تؤكد مجرد تأكيد أن كلمات الأنبياء كما وصلت إليهم، هى كلمات صادقة. ولا تهتم حتى بمسألة كيفية تمييز النبوة الصادقة من النبوة الزائفة. فهذه المسألة عالجتها التوراة كما عالجها التلمود، والكتابات التى أتت بعد ذلك.

٧- تفوق نبوة موسى على غيرها

ما فى هذه الفقرة ما هو إلاّ تكثيف لما ورد فى الفقرة السابقة. والكلام هنا نابع بشكل طبيعى من الوضع الذى تحتله أسفار موسى الخمسة (الپنتاتوش) التى تمثل "الشريعة" فى اليهودية من حيث علاقتها بباقى أسفار العهد القديم. فبينما الأسفار الأخرى موحى بها، فإن أسفار موسى الخمسة هى كلمة الله المباشرة، فهو أى الله تكلم - بالمعنى الحرفى للكلمة - أو أملى على "خادمى موسى My Servant Moses". فموسى لم يكلمه الله - كما كلم الأنبياء الآخرين كلهم بالرؤيا أو فى الأحلام وإنما فمًا لفم، وكلمه كلاما واضحا لا غموض فيه (سفر العدد، الإصحاح ١٢، الفقرات ٦-٨)(*). "ويكلم الرب موسى وجها لوجه كما يكلم الرجل صاحبه" (الخروج، الإصحاح ٣٣، الفقرة ١١) وتعتمد موثوقية الشريعة وطبيعتها المترابطة على الوحى الذى أوحاه الله لموسى. فتفوق نبوة موسى تحمى الشريعة من النسخ على يد الأدعياء الذين يدعون موثوقية أعظم من موثوقية وحى الله لموسى.

٨- التوراة وحى الله لموسى

هذه المقولة تتضمن صحة الشريعة اليهودية كما هى معروفة وكما تُطبق حتى الآن. لقد كان اليهود الأرثوذكس - لهذا - صامدين فى تأييد نظرية الوحى الشفهى فى أقصى درجات تطرفها على الأقل بالنسبة لأسفار موسى الخمسة (البنتاتوش أى الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم)، وبالتالى "فالنقد السامى Higher Criticism" لهذه الأسفار مرفوض تماما ويُعد هرطقة خطيرة. وأساس هذا هو أن كل نسيج

(*) "فقال اسمعا كلامى، إن كان منكم نبى للرب فبالرؤيا أستعلن له، فى الحلم أكلمه، وأما عبدى موسى فليس هكذا بل هو أمين فى كل بيتى، فمًا إلى فم وعيانا أتكلم معه لا بالألغاز". (المترجم).

اليهودية التقليدية سيتفتت إذا تمت الاستعاضة عن أساسها، وهو الشريعة الإلهية التى قدمها الله لموسى، بأفكار حداثية عن التطور التاريخى والطبيعة المركبة للنصوص المقدسة. لكنه أمر حقيقى أن اليهودية الليبرالية واليهودية الإصلاحية قد رحبتا فى وقت من الأوقات بنقد التوراة لهذا السبب نفسه على وجه الدقة. لقد وجدوا فى النقد نصيرا معينا فى نضالهم للتخلص من الشريعة وكى يحلوا محلها يهودية خلقية خالصة (ومع هذا فهى يهودية نبوية). واليهودية المحافظة ـ باعتبارها يهودية منفصلة عن اليهودية الأرثوذكسية واليهودية الليبرالية- مهتمة فى الوقت الحاضر بمواءمة نفسها مع أجواء الدراسات التوارتية وإعادة تعريف معنى مصطلحات كل من : الشريعة، والوحى، وتعاليم موسى.. إلخ بطريقة تحافظ على معناها وموثوقيتها.

٩ ـ التوراة لا تُنسخ (ثابتة لا تتغير)

مضمون هذا القول مهم ومتعدد الأوجه. فمن الناحية الظاهرية هو مجرد تأكيد لاستمرار موثوقية اليهودية، ضد دعاوى الأديان الأخرى، خاصة دعاوى المسيحية باعتبارها الوحى الأخير والأكمل الذى نسخ الدين اليهودى أو أنهاه. أما من الناحية الأعمق، فالقول بأن التوراة لا تُسخ يقوم على أفكار معينة متعلقة بالتوراة باعتبارها الكلمة الإلهية(*) (اللوجوس الإلهى the divine Logos). وباعتبار التوراة هى التعبير عن حكمة الله السرمدية فهى تشارك الله فى ثباته (عدم قابليته للنسخ أو التغير). واللاهوت الأقل اعتمادا على التقدير اليونانى للنسبة ratio والثبات (عدم التغير) قد يقدم ـ على نحو أيسر ـ إمكانية تغير إرادة الله وإمكانية تغير شريعته (تدبيره الإلهى)، وبعض النظم القبالية والصوفية (الباطنية) تحمل شبها من أفكار جوشيم Joachim of Fiore التى تسمح بظهورات مختلفة للتوراة المقدسة (الإلهية) نفسها فى دوائر (مجالات) كونية مختلفة. لكن العصر "المختلف" ـ بلا منازع ـ هو عصر المسياه (المشيح أو المسيح الآتى وهو غير عيسى عليه السلام) ذلك العصر الذى لا ينتهى والذى يأتى بعد عصرنا هذا؛ وبالتالى فإن قضية "الشريعة الجديدة" ونسخ الشريعة القديمة أصبحت قضية خطيرة عندما زعمت الحركات المسيانية بأنها قد أنهت العصور (؟). وفى حوالى نهاية العصور الوسطى، أصبحت الحركات المسيانية موضع شك لأنها وقعت فى خطر التناقض.

(*) النسخ وارد فى القرآن الكريم مما يعنى تأكيده لفكرة التطور. (المترجم).

١٠ - علم الله الكلى (بما مضى وما هو كائن وما سيكون)

علم الله الكلى جزء من جملة أفكار، منها القدرة الكلية لله، والوجود الكلى له (وجوده فى كل مكان)، ومن ناحية أخرى فهى مرتبطة بفكرة العناية الإلهية وبالثواب والعقاب (كما سيظهر فى المقولة التالية رقم ١١). فما دام الله يعلم القلب، والأفكار الكامنة فى الأعماق؛ فطهارة القلب وقداسة الأفكار لا تقل أهمية عن الأفعال الظاهرة (الفيزيقية Physical acts) التى تتسم باللامبالاة أو المتكلفة. وعلى مستوى أقرب إلى المنحى الدينى أو الصوفى يجرى التركيز - بشكل أقل - على علم الله بكل فرد، بينما يزداد التركيز على العناية المصاحبة وعلى الاستعداد للمشاركة الشخصية. وعلى هذا، فحب الله والخوف منه والإحساس بحضوره، أصبحت جميعا علاقة شخصية (بالله) بدلا من كونها رد فعل لصفات معينة معزوة لله.

١١ - الثواب والعقاب

الاعتقاد فى مجازاة الفرد ثوابا أو عقابا عقيدة تم إقرارها دون تفصيلات شارحة. وعلى أية حال، فإن الإشارة واضحة فى التوراة إلى أن ذلك يكون للروح باعتبارها الجزء الخالد فى الفرد، وإلى قدرها الآتى، وليس المقصود بالثواب الرخاء الدنيوى، كما أنه ليس المقصود بالعقاب سوء الطالع فى الحياة. والعقيدة التقليدية هى أن معظم الأرواح تكون قد تطهرت من خطاياها خلال عام فى المَطْهَر (الأعراف - منطقة بين الجنة والنار)، ومن ثَم تذهب - بعد تطهرها فى الأعراف - إلى الفردوس. وبالنسبة للقباليين، فالجنة والنار تمثلان حالتين ثابتتين Static باعتبارهما وسيلتين للثواب والعقاب، إنهما مجرد حالتين مستقرتين، ومن غير المسموح به حدوث أى تغيير ديناميكى فى وضعهما. وهم - أى القباليون - يقبلون الاعتقاد بالجلجول gilgul، أى تقمص أو مُهاجرة الأرواح transmigration(؟) التى تُعتبَر أكثر إظهارًا لحب الله لمخلوقاته (؟)، وحتى بعد الموت فإن الله يستعد ليهب المخطئ بداية جديدة مع إمكانية أن يُثاب أيضا لا إصلاح ذنبه والتكفير عنه فحسب. ووفقا لما يقول به معظم القباليين، فإن الجلجول gilgul لا يكون أكثر من ثلاث مرات. وكما فى معظم الأديان، فإن أهوال الجحيم التى وجدناها فى نصوص العصور الوسطى جرى فهمها بنصها الحرفى، أو على نحو معدل وفقا للمزاج الدينى للشخص أو درجة ميله للسفسطة والتعقيد. وحاول اللاهوتيون الليبراليون فى القرن التاسع عشر شرح للجحيم والأعراف (المَطْهَر) بعيدا

عن ذلك - وإن كان استمرارًا له، مع تناقض ملحوظ لربطه بعقيدة البركة السرمدية بشكل أو بآخر. ونكاد نحتاج إلى الإشارة أن هذا الظهور للورع الدينى الحديث ليس إلاَّ دلالة على عدم فهم البعد الدينى للخطيئة والمعصية. وجرت محاولات لتلطيف فكرة الجحيم وإخراجها من شكلها الخام (الفظ)، ومن ذلك تفسيرها بالسلب بمعنى أن الجحيم أو العقاب وفقا لمحاولتهم تلك - يعنى الحرمان من البركة الإيجابية والحرمان من رؤية الله (الرؤية المباركة).

١٢ - قدوم المسيا(*) (المشيح)

معنى المسيانية (انتظار المسيح الآتى) Messianism لم يجر شرحه ولا حتى توجد أية إشارة للخلاص المطلوب المنبثق عنها. وبشكل عام، يمكن القول أن الإشارة الوطنية (اليهودية) التاريخية للعقيدة المسيانية (قدوم المسيح الآتى) قد حفظها لنا معظم الكتابات اللاهوتية (أى الاعتقاد فى المسيا أو المشيح أو المسيح المنتظر، وهو- فى المعتقد اليهودى غير المسيح عليه السلام). فالخلاص (المرتبط بقدوم المسيا) يعنى دائما أيضا تحرر إسرائيل تحررا فعليا من الاضطهاد والاحتقار وعودتهم إلى وطنهم القديم، واستعادة مملكة داود، وإعادة بناء الهيكل فى القدس، واعتراف كل الأمم بدعوى إسرائيل وكون اليهود هم الشعب المختار(**). ومهما تكن المعانى الروحية المرتبطة بهذه الآمال، فلم يُسمح لها بتبديد المحور التاريخى المتماسك ليتوه فى مجال روحى خالص. فحقيقة الوعى التاريخى لإسرائيل، وقد يجوز لنا أن نضيف - حقيقة معاداة السامية، جعلت الروحية اليهودية أو المنحى الباطنى أو الصوفى فيها لا يضيع بين ثناياه الصلة بالواقع، فالخلاص من الشر والخطيئة كان يُعتبر دائما مرتبطا بهزيمة الشر كما وقع فى التاريخ بأبعاده السياسية والاجتماعية، وبالنسبة لبعض المفكرين اليهود فإن المسيانية التاريخية تحظى باهتمام كبير جدا، لقد فكروا بوضوح من خلال مصطلحات الخلاص التاريخى وقيام مملكة الرب. وهناك آخرون - بمن فيهم موسى ابن ميمون - كانت المملكة المسيانية مجرد خلفية لحياة التأمل المثلى. وفى القبالة اللوريانية (نسبة إلى لوريا الآنف ذكره) فالمسيا (المسيح المنتظر) ليس مُخلِّصًا بأية حال

(*) غير المسيح (عليه السلام) المعروف.

(**) ذكر الأستاذ المحرر فى مقدمته أن هذه الفكرة هى السبب الأساسى فى كراهية العالم - كل العالم - لليهود، إذ تنطوى على نظرة لغير اليهود باعتبارهم أقل قيمة.

بالمعنى العادى للكلمة، فظهوره ليس إلا مجرد دلالة على أن إسرائيل قد أنجز عمله العظيم باستعادة مجده وتصحيح الكارثة الأولى أو السقوط. وبالنسبة لبعض الحسيديم فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإنهم كانوا يسعون لمشاركة الله Communion with God إلى الحد الذى يلغون فيه كل الوجود وإلى حد الانغمار الصوفى (الباطنى) فى الذات الإلهية، لدرجة تنحية المقولات التاريخية بشكل واضح. وبعض الاتجاهات الحديثة (خاصة الديمقراطية والاشتراكية والصهيونية) تقدم بديلا علمانيا عن المُثل التاريخية ممثلة فى المسيانية الدينية.

١٣ - بعث الموتى

منذ أيام الفريسيين كان الاعتقاد فى بعث أجساد الموتى هو العقيدة الرسمية. والتراث الرابى يقوم على ذلك باعتباره عقيدة أساسية. والعلاقة الإشكالية لهذه العقيدة بأفكار الخلود والآخرة قد نوقشت منذ وقت باكر. وفى هذا الصدد يكفى أن نشير إلى أن حركة الحداثة modernism وجدت أن هذه العقيدة غير مستساغة، بينما لا يزال اليهود الأرثوذكس يؤمنون بها. وقد أغفل كتاب الصلوات اليهودى الذى أصدره الإصلاحيون اليهود Reform prayer book أية إشارة إلى بعث الجسد، وإنما تحدث بدلا من ذلك بتعبير أكثر نقاء عن الحياة الأبدية. وهناك لاهوتيون آخرون لم يعتقدوا فى ضرورة الاعتقاد فى أفكار صارمة فى هذا الموضوع ويرون أنه يكفى أن نعترف بالرمز، كالاعتراف بقيمة بعث الكيان البشرى الفردى كله (روحا وجسدا) وأهميته فى نطاق مشروع إلهى divine scheme .

إنه من الواضح أن هذه المقولات الثلاث عشرة لا تورد كثيرًا مما يُعتبر جوهريا وأساسيا فى اليهودية ، كما ذكرناها فى هذا المقال. فلا أحد يستطيع حتى ولا مجرد تلميح واهن لما هى اليهودية من مجرد دراسة ما يُسمى مواد الإيمان (عناصر الإيمان اليهودى). ففى الحقيقة، فإن هذه العناصر لا تقدم لنا الجانب الداخلى inner لليهودية ولا عقائدها ولا أفكارها منفصلة عن الممارسة والتطبيق والجانب الطقسى فيها، وإنما تقدم مجرد افتراضات شكلية مقدمة بشكل مسبق. فالحديث المرضى الحقيقى والكافى عن جوهر اليهودية لا بد أن يكون واضحًا من خلال التعاليم التى تحويها المصادر ومن المعانى التى يمكن استخلاصها من شرائعها وأخلاقياتها وطقوسها. وهذا يعنى أن دراسة العقائد اليهودية ليس من أمل فى أن تكون كافية إذا لم نلتفت بما فيه

الكفاية لوصف الشريعة اليهودية وتحليلها. وعلى أية حال، فإن هذا خارج نطاق مقالنا هذا.

اليهودية فى الفترة الحديثة

بالنسبة لليهود، لم تنته العصور الوسطى حتى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فحتى هذين القرنين عاشوا كجماعات منبوذة اجتماعيا فى مجتمعات مغلقة (جيتو ghettoes) فى ظل قوانين خاصة. وبسبب وجودهم غير الراسخ الذى تتخلله اضطهادات تشنجية مصحوبة باحتقار دائم، فلم تُتح لهم فرصة ملاحظة أن فجر عصر جديد قد أطل. لقد فُرضت عليهم العزلة من الخارج ولكنها أيضا كانت اختيارا حرا من قِبَلهم، حتى قبل تأسيس المعازل (جيتوات ـ جمع جيتو) بشكل قانونى بفترة طويلة. لقد كانوا جماعة تؤمن معا بتراث دينى وتؤمن بإيمان مشترك ودعوى واحدة وقدر واحد. وعرفت كل جماعة محلية بتطابق هويتها مع الجماعات اليهودية الأخرى (التجمعات المقدسة) المتناثرة فى أرجاء المعمورة الأربعة. هذا الترابط وهذه العزلة أنتجت مجتمعا ذا طابع وطنى وعالمى فى آنٍ واحد، فإسرائيل (اليهود) يعرفون أنفسهم كشعب مختار فى كل مكان وفى اللامكان everywheve & nowhere يعيشون فى عالم الأمم (غير اليهود) وفى دول سياسية لكنها ليست دولهم.

وفى ظل هذا التكامل فى حياة انغلقوا فيها على أنفسهم تحطمت جدران كل جيتو لتنفتح على الجيتو الآخر. فالتنوير وقيمة الإنسانية العلمانية، كل هذا بالإضافة إلى التركيز على الإنسان "كمواطن" فى دولته ـ وضع أمام اليهودى فرصة جديدة وإغراء لا يُقاوم. وكان هناك ثمن واحد لا بد من دفعه للحصول على حق الكرامة الإنسانية والمساواة والتحرر أو الانعتاق، ألاَ وهو أن يكف (اليهودى) عن أن يكون مختلفا، وأن يشارك فى القيم الثقافية والمدنية للمجتمع. واهتبل اليهود الغربيون الفرصة، وناضل اليهود الشرقيون الذين كانوا يعيشون فى ظروف أكثر جهالة واستبدادًا للحصول على هذه الفرصة. لقد كان الانعتاق (التحرر) بالنسبة لليهود ذا مزايا أكثر من مُثُل المساواة والعدالة الاجتماعية إذ إنه بدا متفقًا مع الطموحات الروحية والعالمية لليهودية الرابية Rablical Juadism التى كانت قادرة على احتضان دين متنور مُتمشٍّ مع العقل. لقد كانت العناصر الطقسية واللاعقلانية والقاهرة هى التى رفضها المزاج التقدمى للعصر. لكن

بدلاً من أن يصبح الانعتاق فرصة كبرى لليهودية المعاصرة لتأكيد حيويتها وتكيفها فى ظروف جديدة ومختلفة، انقلب ليصبح الاتجاه هو الهروب باليهودية وبالقدر اليهودى. فالرابيون الأرثوذكس عارضوا الانعتاق (التحرر والانفتاح)؛ لأنهم أحسوا ـ بشكل ظلامى ـ أن معاداة السامية والمذابح المنظمة والجيتوات (جمع جيتو) التى ظلت مرعبة كما كانت، إن هى إلا مجرد جانب آخر لكونهم شعبًا مختارًا other side of election ؛ لكن اليهود المعاصرين لم يرغبوا فى أى من التفسيرين (الأمرين آنفى الذكر).

وعلى المستوى الدينى الأكثر ضيقا، فإن هذا الاتجاه ظهر واضحا فى الحركة التى عُرفت بالحركة الإصلاحية اليهودية Reform Judaism. لقد رفضت هذه الحركة، الطقوسية والخصوصية اللتين قال بهما اليهود الأرثوذكس، ورغب اليهود الإصلاحيون فى صياغة اليهودية (صياغة جديدة) لتكون مقبولة لليهودى المُحرَّر (المُعتَق emancipated) فى محاولة لجعله مساويا لجاره غير اليهودى Gentile. لقد رحب هؤلاء الإصلاحيون ـ بشغف ـ بالمناهج النقدية الجديدة فى البحوث التاريخية، لأنها يمكن أن تستخدم كسلاح ضد الأرثوذكس اليهود لتظهر أن الدين اليهودى التقليدى؛ خاصة ما يتعلق بالتلمود والشرائع الرابية قد تطورت فى زمن، وبالتالى فهى خلق إنسانى (المقصود ليست وحيا منزلا)، وتم تعديل الطقوس الدينية على نسق ما حدث فى الكنيسة الألمانية (الأرغن، الخورس أو جوقة المنشدين، الدعاء باللغة الدارجة..). ولم تعد القوانين الطقسية تعبر عما هو خاص أو وطنى؛ إذ تم حذف أمل العودة إلى صهيون من كتاب الصلوات، ومن صيغ العقيدة اليهودية، ولم تعد هذه القوانين مترابطة.

وأعاد اليهود الأرثوذكس تأكيد عقيدتهم بعد الصدمة الأولى التى تلقوها، ودافعوا عن مشروعية الحياة على النسق القديم وكونها هى الأسلوب الصحيح دينيا، فى الوقت الذى كان يتطور فيه فهم أكثر حدة لقضايا وتغيرات العصر الجديد. لكن حيث إن المدافعين عن وجهات النظر المتطرفة كانوا أقلية، فإن الكتلة الكبرى الممثلة ليهودية القرن العشرين ـ خاصة فى أمريكا ـ تشغل اختلافا لا نهاية له فى نطاق أوضاع وسطية، وعلى هذا فقد أبدت اليهودية الإصلاحية علامات العودة إلى مزيد من التقدير الإيجابى للهالاخاه (الشريعة اليهودية)، كما شهدت محاولات فعلية لإحياء الرموز التقليدية والطقوس. وشهد النجاح الأرثوذكسى أيضا نموا بطيئا فى الوعى بأنه لا الأفكار التقليدية (كالقول بأن كل أسفار موسى الخمسة وحى أوحاه الله لموسى)،

ولا كل القواعد التقليدية (كمنع ركوب السيارة يوم السبت) تُعتبر شرطا لازما Sin que non لعقيدة يهودية صحيحة ونشطة.

لكن ربما كانت الصهيونية هى الأكثر حسمًا من بين كل التطورات الحديثة. والصهيونية فى الأساس حركة علمانية، وتضاعف تأثيرها بفعل عوامل على المستوى الوطنى (اليهودى)؛ بالإضافة لعوامل تجمعت حولها أثناء مسيرتها- ولا شك أن هذا كان استلهامًا للحركات الوطنية nationdisms التى سادت القرن التاسع عشر- وكانت هذه العوامل المتجمعة هى التى أثارت الرغبة فى التحرر أو الانعتاق التى كانت مجال تفكير المصلحين كأفراد. وربما يمكن القول - وفى قولنا هذا شىء من العدالة - أن الصهيونية كانت رد فعل لخيبة الأمل لفشل الانعتاق (التحرر) الاجتماعى. وحيث إن الداعين إلى ذوبان اليهود فى مجتمعاتهم assimilationists اعتقدوا أن اليهود ليسوا شعبا مختارا ولا هم مختلفون عن غيرهم وإنما هم مواطنون فى البلاد التى يعيشون فيها، فإن الصهيونيين أكدوا على أن الشعب اليهودى أمة مثل غيره من الأمم. وبشر الإصلاحيون بالدعوة الدينية لإسرائيل (دوره الدينى) ونسوا أنه كان من مهام إسرائيل أن يعيش اليهود كشعب الله as God's people. وأكد الصهيونيون من ناحية أخرى الوطنية اليهودية، وأكدوا أن اليهود شعب بصرف النظر عن فضيلة ارتباطهم بعهد مع الله (أنكروا أن يكون هذا الرباط هو السبب الوحيد لجعلهم شعبا). وأكثر من هذا، كان هناك مجموعة من الصهيونيين المتدينين الذين تجاوبوا بشغف مع الروح الوطنية؛ ولكنهم فسروها باعتبارها فرصة مسيانية (تمهد لعودة المسيح) تحدى بها الله إسرائيل أن يعيشوا كشعب مختار فى كيان سياسى وليسوا فى المنفى والشتات. واليوم نجد فى إسرائيل متطرفين أرثوذكس ينكرون الدولة العلمانية (غير الإلهية) ويرفضون ولاءهم لها. وبالنسبة لهم، فإن انتحال اسم (إسرائيل) من قبَل دولة علمانية إنما هو تجديف على الله. ومن ناحية أخرى، هناك الأغلبية العلمانية والوطنية Nationalists، إنهم النسبة الكبيرة التى تعتريهم بعض المشاعر الغامضة أو الروابط الاجتماعية بدينهم "الوطنى". وهناك أيضا الصهيونيون المتدينون. ومثل معظم الحركات التاريخية الدينامية ذات الدعاوى العميقة ، فإن للصهيونية العلمانية جذورها الأعمق فى الروح اليهودى أكثر من العلمانية، أو النزعة النفعية أو النزعة نحو التواؤم وغير ذلك من النزعات العقلية المشابهة. ويمكن تصنيف هذه الدوافع أو المحركات الأعمق باعتبارها نزعات دينية غير واعية أو نزعات قريبة من الدين أو نزعات دينية زائفة ، وذلك وفقا

نزعة المراقب أو المنظور الذى يرى من خلاله. لكن يبدو أنه ليس إلا القليل من الشك فى أن الصهيونية تعرض بعض الخصائص المشكوك فيها للحركة الدينية العلمانية المعاصرة، ذلك لأنها ـ تحديدا ـ ترفض ربط نشاطاتها المسيانية الأساسية بالتكوين الشامل للاهوت اليهودى (أى ترفض ربطه بمسائل العهد بين الله وإسرائيل، وفكرة الشعب المختار، وطاعة الشريعة، والخدمة من خلال المعاناة ومحاكاة الله.. إلخ) .

والموقف الدينى ليهود منتصف القرن العشرين حسمه حدثان تاريخيان كبيران. أحدهما هو البرنامج الأكبر فى التاريخ، ونعنى به قيام هتلر بعملية إبادة منظمة لا رحمة فيها لحوالى ستة ملايين يهودى تحت سمع وبصر الحضارة الغربية التى وقفت من ذلك موقفا سلبيا(*). والحدث الثانى هو ظهور دولة إسرائيل بين كفاح وحلاوة ودماء وسط عوامل متشابكة من العدالة والظلم والبطولة. وليس من يهودى إلا وأُخِذَ بالمعنى الوجودى المتعلق بالرموز القديمة لعقيدته والذى أصبح ـ فجأة ـ أمرًا مسلَّمًا بصحته، وطهارة الاسم (إسرائيل) وارتباطه بسجل الشهداء ووعد العودة إلى صهيون وعمق الألم وتجمع اليهود من الشتات ، والحرية فى بناء مجتمع قائم على المساواة والعدل ، وإتاحة الفرصة له لخدمة (عبادة) الله باعتباره واحدا من الشعب المختار(**) فى أرض الميعاد التى أعطاها الرب له. وكانت الأخطار واضحة. فالمعاناة قد تقود إلى الصلاح (إصلاح النفس) وقد تقود إلى الظلم، وقد تقود إلى الإيمان بالله ، وإلى الانتحال والكذب عليه وقد تتحول المسيانية إلى شوفينية Chauvinism (الغلو فى الوطنية). حتى الصهيونية الدينية وقعت فى إغراء تجاهل ما هى التجربة الحقيقية فى هذا الإنجاز ، وما هو الجوهرى فى المرحلة الأخرى على الطريق الطويل لقدر إسرائيل المسيانى (توقع مجىء المسيح أو المشيح الداودى لحكم العالم). ويبدو أمرًا ذا بعد دينى بالنسبة للحقائق الاجتماعية، أن اليهود قد تم استقطابهم فى محورين ـ إسرائيل وأمريكا، فالمركزان أو المحوران يمثلان الشكلين الكلاسيين للحياة اليهودية ـ اليهود فى الشتات واليهود كأمة فى وطنهم(***) homeland. فكلاهما يمثلان شكلين تاريخيين عرفهما إسرائيل كشكلين من أشكال العهد مع الله. لكن بعد أن كان أحدهما يتبع

(*) ظهرت بحوث كثيرة تؤكد أن هذا الرقم مبالغ فيه. (المترجم).

(**) المؤلف عرض وجهة النظر اليهودية. (المترجم).

(***) هو وطن الفلسطينيين. والمؤلف يعرض وجهة نظر اليهود التى لا بد أن نعيها. (المترجم).

الآخر، فإنهما الآن - أى الشكلين - موجودان معا جنبا إلى جنب فى توتر ديالكتيكى - أو إذا فضلنا استخدام مجاز بيولوچى (من علم الأحياء) - فى حالة تكافل Symbiosis، ولا شىء سيرفع أحدهما فوق الآخر سوى العقيدة السياسية أو الحكم المسبق (الإجحاف) Prejudice. إنه يبدو من خلال مسيرة الزمن أن اليهودية سوف تعيد تشكيل نفسها، كما كانت تفعل دائما - بقبول تحدى اللحظة التاريخية وبتكييف الثقافة والفكر المعاصرين ليتواءما مع جوهرها غير القابل للتغيير. فهيكل اليهودية الأساسى ومنظورها ورد فى التوراة the Bible، فتفاصيل طاعة إرادة الله والحياة كشعب مقدس قدمها التلمود مع الأفكار الدينية المصاحبة لها. والمحاولة الأولى على مستوى التوضيح الفلسفى للأفكار الكامنة فيها تمت على يد لاهوتيِّى العصور الوسطى، بينما أضاف القباليون طبقة صوفية (باطنية) للأفكار التقليدية والممارسات الدينية. وقد فجرت الحقبة المعاصرة - فجأة - القوقعة التى كان اليهود يعيشون فيها ووضعتهم فى معمعة الفعل التاريخى، وفى موضع المسئولية. لقد بدا أن سر إسرائيل (باطنيته) قد اكتمل الآن. فإسرائيل اسم دولة واسم لدين عدد قليل. إنه فى العالم in وله of it. إنه وطنى ودولى. لقد ظهر التناقض الظاهرى لليهودية، عالميتها من ناحية وخصوصيتها من ناحية أخرى، لقد ظهر هذا التناقض الظاهرى الآن فى شكل جديد. فهناك دولة يهودية لا بد أن تضم مسلمين ومسيحيين وغيرهم باعتبارهم مواطنين إسرائيليين، بالإضافة إلى اليهود كأقلية دينية فى كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة. وهم يُعدون مواطنين فى هذه البلاد.

ماذا يعتقد اليهودى أو ماذا يجب أن يعتقد؟

هل لا يصبح اليهودى يهوديا إذا أنكر وجود الله أو أنكر خلود الروح أو أنكر بعث الأجساد؟ أيجب أن يمتنع عن ارتداء الملابس الجاهزة مخافة أن يكون نسيجها خليطا من الصوف والكَتَّان وهو أمر محرم فى اليهودية (انظر سفر التثنية، الإصحاح ٢٢، الفقرة ١١)، أو أن يحجم عن ركوب الحافلة (الأوتوبيس) يوم السبت؟ ألا بد أن يكون لديه جواز سفر إسرائيلى؟ أهو حر فى أن يفكر كما يحلو له وأن يراعى الشريعة التقليدية، أو أن له أن يكيف الشريعة وأن يُوجِد حلا وسطا - وفقا لما يعتقد فى الحقائق المحورية عن الله تعالى ووحدة ذاته ووحيه الذى يطلب من الإنسان أن يعمل ما هو عدل وأن يحب شاكرا وأن يسير مع إلهه - متواضعا؟ وكيف يستطيع أن يصبح

مقدسًا (قدوسا) كما أن إلهه قدوس أو أن يحب الله بكل ذرة فى قلبه وبكل روحه وبكل ما وسعه الجهد؟ يبدو أنه مجرد افتراض إذا نحن قدمنا إجابة واضحة عن مثل هذه الأسئلة. لكن ربما لا نكون مغرقين فى الخطأ فى القول أن اليهودية وإسرائيل يمكن فهمهما ـ جزئيا ـ كعملية تاريخية مستمرة هى نتيجة لتحميل الله عبده موسى مسئولية وردت فى سفر الخروج (الإصحاح ١٩، الفقرتان ٦،٥) على هذا النحو: "فالآن إن سمعتم لصوتى وحفظتم عهدى تكونوا لى خاصة من بين جميع الشعوب ، فإن لى كل الأرض وأنتم تكونون لى مملكة كهنة ، وأمة مقدسة.." وكما هما نتيجة لهذه الكلمات فهما أيضا استجابة لها. ولم يُضف الرابيون لكلمات سفر الخروج هذه سوى تعليق موجز هو "هذه هى الكلمات" لا أكثر ولا أقل.

(٢)
المسيحيَّة

(أ) الكنيسة الأولى

بقلم: ج. ج. ديفز
مُحاضِر فى علم اللاهوت. جامعة بريمنجهام

فترة العهد الجديد (الأناجيل)

كان أحد الاتهامات التى سيقت ضد مسيحيِّى القرن الثانى للميلاد أنَّ عقيدتهم لم تظهر إلى حيِّز النور إلاّ منذ فترة قريبة "فقد كانت المسيحية شيئا جديدًا أو "مبتدعًا" وفقا لما كان يقوله مناوئوها الوثنيون، وعلى هذا فإن حجة هؤلاء المناوئين كانت تعنى أن المسيحية لا تكاد تستحق أن تكون منافسًا له خطره عند المقارنة بينها وبين العبادة القديمة للآلهة اليونانية والرومانية. لكن المناصرين للمسيحية Christian Apologistsبإحساسهم الصادق بالتاريخ وفهمهم الدقيق لأصول عقيدتهم ردوا على هذه الاتهامات قائلين إنَّ الأمر على النقيض من ذلك، فليس صحيحًا أنَّ دينهم (المسيحية) غير ذى جذور فى الماضى البعيد فالحقيقة أنَّه مرّ بطور طويل من الإعداد والتهيئة من خلال العهد القديم (الكتاب المقدس اليهودى)، فالأمر الذى مازال اليهود يرجونه- انطلاقا من الوعود الإلهية الواردة فى العهد القديم-أن يكون المسيحيون الآن محتفظين-إلى حد بعيد ـ بتراث اليهودية من خلال تحقيق هذه الوعود فى يسوع الناصرى ولاهوته(*). وعبارة القديس پولس، التى قالها فى معرض دفاعه أمام إجريپاس Agrippa وبرنيكى Berenice فى قيصرية Caesarea ـ هذه العبارة متفقة تماما مع هذا (والآن أنا واقف أُحاكم على رجاء الوعد الذى صار من الله لآبائنا) (أعمال الرسل، الإصحاح ٢٦، الفقرة ٦).

(*) مع أن اليهود لا يعترفون ـ دينيا ـ بيسوع الناصرى، لكنهم ينظرون إليه كيهودى؛ ومن ثَم يأملون أن يكون قد نقل التراث اليهودى للمسيحية، وفقا للوعد الإلهى كما يقولون. لاحظ أن هذا أحد المنطلقات اليهودية لاختراق المسيحية. (المترجم).

ومن هنا فقد كانت الرسالة الأصلية للمسيحية هى: (لأنه مهما كانت مواعيد الله فهو فيه النَّعَم وفيه الأمين لِمَجْدِ الله بواسطتنا) (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس - الفقرة ٢٠) (*). فهذه الوعود - التى تُكونُ أمل إسرائيل the hope of Israel - لا بد من وضعها فى الاعتبار أولا - إذا كان يُراد فهم طبيعته المسيحية - على الأقل كما تتجلَّى فى الروايات الأولى المكتوبة - كما هو - على سبيل المثال - فى صفحات ذلك الجزء من الكتاب المقدس الذى يُطلق عليه اسم العهد الجديد New Testament..

وموضوع العهد القديم هو تعامل الرب (الله) مع إسرائيل منذ توحُّد الأسباط (القبائل) الاثنا عشر فى ظل موسى (عليه السلام) لتكوِّن شعبًا. هذه القصّة وُضعت فى سياق كَوْنى، فالفصول (الأسْفار) الأولى فى العهد القديم تتناول خلق الله للسماء والأرض، وخلق الله للإنسان "على صورته" (**) (سفر التكوين - الإصحاح الأول، الفقرة ٢٧). وعلى أية حال، فلم يرض الإنسان بوضعه كتابع لله من خلال نظام الخلق، فثار ضد خالقه his Maker، وسرعان ما "رأى الله الأرض، فإذا هى قد فسدت؛ إذ كان كل البشر قد أفسد طريقه على الأرض (سفر التكوين، الإصحاح السادس، الفقرة ١٢) (***). وكان منهج الله فى التعامل مع هذا الوضع هو اختيار إنسان واحد هو إبراهيم(****) (أبراهام Abraham) من بين كل البشر الذين سقطوا فى الإثمFallen mass of mankind، والذى كان على نسله أن يكونوا قطب الرحى للبشر المؤمنين وأن يتلقوا البركات الإلهية، وأن يكونوا مصدر كل رسالاته إلى البشر، أو بتعبير آخر أن يكونوا هم الواسطة بين الله وكل البشر The Source of its mediation to all men.

وكانت تلك السلالة هى التى خلَّصها الله من العبودية فى مصر، وربطهم (وحَّدهم) به فى عهد أو ميثاق، وقادهم إلى أرض الميعاد (أو الأرض الموعودة)Promised Land وأمدهم بملك يمثل للسلطة الإلهية - ملك هو فى الوقت نفسه مخلّص منتظر أو مسيح Messiah (ليس المقصود طبعا فى هذا السياق المسيح الذى هو يسوع المعروف)(*****). والكلمة مسياه تعنى: الذى مسحه الله بالزيت أو مسيح الله. ورغم تحذيرات الأنبياء لم

(*) لأن النص الإنجليزى أوضح من النص العربى نورده كما يلى:
"how many Seever be the prommises of God, in him (Christ) is the yea.."

(**) يرى المسلمون الله (ليس كمثله شىء).

(***) لأن النص الإنجليزى أوضح نورد الفقرة بنصها الإنجليزى :
"all flesh had Corrupted his way upon the earth."

(****) وإبراهيم عليه السلام، فى الإسلام هو أبو الأنبياء وخليل الرحمن. (المترجم).

(*****) وبالنسبة لليهودية كما مر بالفصل السابق فإن المسيح لم يأت بعد. (المترجم).

يكن بنو إسرائيل يسيرون فى طريق الصلاح؛ لذا فقد فرض الله عليهم النفى Exile فى بلاد بابل Babylonia. وعندئذ ـ على سبيل التوبة ـ أُحيى الأمل، وتطلعوا لاستعادة وضع كانت فيه سلطة الشيطان مُبعدة، عندما تحتم إقامة شرع الله أو مملكته، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو من خلال مسيح موعود (مسياه موعود Promised Messiah) وعهد جديد لا بد من عقده مع الله (سفر إرمياء، الإصحاح ٣١، الفقرة ٣١) (*). لكن لم تكن الأحداث التى وقعت مباشرة عقب العودة من بابل، مُحَقِّقة لهذا الأمل (الوعد) ولا كانت فترة الاستقلال القصيرة التى عاشها اليهود فى ظل المكابيين Maccabean house محققة بشكل مُشبع لهذا الأمل أيضًا، فقد تعاقبت عليهم القوى الأجنبية من الفرس فى القرن السادس قبل الميلاد إلى الرومان فى النصف الثانى من القرن الأول للميلاد. ومع هذا لم يمت الأمل، وعندما كتب القديس لوقا St. Luke فى الإصحاح الثانى من إنجيله أشار إلى سمعان Simean باعتباره كان ينتظر "تعزية إسرائيل" (**) ـ وهو بإشارته هذه كان يعبر عن نمط اتجاه غالب اليهود على أيامه. وتأكيدات العهد الجديد تؤكد أن هذا الأمل كان قد أصبح الآن فى حيز التحقيق من خلال مهمة يسوع الناصرى (***)، فالكلمة "إنجيل" أو بشارة Gospal تعنى الأخبار الطيبة Good News. وعلى أية حال، فقبل تناول تفسير الجيل الأول من المسيحيين لهذا، لا بد أن نسأل إلى أىّ مدى نظر يسوع المسيح إلى أعماله من المنظور نفسه؟

يسوع المسيح الناصرى

"وبعدما أُسْلِمَ ـ بضم الهمزة ـ يوحنا جاء يسوع إلى الجليل يُكرّز ببشارة ملكوت الله ويقول قد كَمُل الزمان واقترب ملكوت الله، فتوبوا وآمنوا بالإنجيل" (إنجيل مرقس ١،

(*) النص: "ها أيام تأتى يقول الرب وأقطع مع بيت إسرائيل وبيت يهوذا عهدا جديدا. ليس كالعهد الذى قطعته مع آبائهم يوم أمسكتهم بيدهم لأخرجهم من أرض مصر حين نقضوا عهدى فرفضتهم يقول الرب، بل هذا هو العهد الذى أقطعه مع بيت إسرائيل بعد تلك الأيام يقول الرب، أجعل شريعتى فى داخلهم وأكتبها مع قلوبهم وأكون لهم إلها وهم لى شعبا.." ولأن النص الإنجليزى أكثر فصاحة نورده كالتالى :

"The time is Coming" declares the Lord. "when I will make a new Covenant with the house of Israel and with the house of Judah. It will not be like the Covenant I made with their. Forefathers when I took them by the hand to lead them aut of Egypt, because they my broke Corenant, theough I was a hushand to them...

والفقرة الأخيرة غير واردة فى الترجمة العربية للعهد القديم..

(**) إنجيل لوقا، الإصحاح الثانى، الفقرة ٢٥، Looking for the Consolation of Israel.

(***) يذهب المسيحيون أن التوراة والعهد القديم عموما يبشر بظهور المسيح (عليه السلام)، وهذا صحيح، والعهد الجديد أيضا يبشر برسول يأتى بعد المسيح، وهو الأمر الذى يؤمن به الآن بعض المسيحيين. (المترجم).

الفقـرتان ١٤، ١٥)(*). بهـذه العبـارات قـدَّم لنا القـديس مـرقس روايتـه للكهنوت العـام للسيـد المسيح، بينمـا يرى الإنجيلى evangelist فى هـذه العبـارة اختصـارًا موجزًا لمحتوى رسالة المسيح أكثر مما يُنظر إليها بالمعنى الحرفى لكلماتها. وكل الأسباب تجعلنا نقبل دقتهم هذه فى فهم هذه الفقرة، طالما قد تكرر دائما فى تعاليم يسوع أقوال مثل:

"وأقـول لكم إن كثـيـرين سيـأتون من المشـارق والمغارب ويتكئـون مع إبـراهيم وإسـحق ويعقـوب فى ملكوت السمـاوات" (إنجيل متى، الإصـحاح الثامن، الفـقـرة١١) "Many Shall Come... In the kingdom of Heaven". وقـال لهـم: «الحقُّ أقـول لكم إنّ من القـيـام هـهنا قـومًـا لا يذوقـون الموت حتى يـروا ملكوت الله قـد أتى بقـوة" (إنجيل مـرقس، الإصـحـاح التاسع، الفـقـرة ١) There be Some here of them that stand by, which shall in no wise taste of .death, till they see the kingdom of God come with power؛ وعـلـى هـذا فـالعـصـر الآتى قـد أهلَّ فـجـره وأصـبـح حكم الله الشـرعى وشيكا .وقـد أحـدث التـأثيـر نفسـه، تلك التعـاليـم المتُضـمَّنة فى كـثيـر من الأمـثـال (أو القـصـص ذوات المدلولات الرمـزيـة)، ومن ذلك أنَّ بذور الخـردل والخـمـيـرة Mustrad Seed and Leaven تدل بشكل مقنَّع على الثمرة المرجوَّة التى تأتى أخيـرًا نتيجـة كهنوت المسيح، هـى ظهوره فى قـدوم المملكة. وحكايات الكنز المذخور واللؤلؤة الغـالى ثمنهـا، تتطلَّب فـعـلاً حـاسـمـا يتـضـمّن التضحية بكل شىء بالنظر إلى الثمن المحدد أمـامهم-المملكة الموعودة الوشيكة(**). ومـرة أخـرى نجـد حكايات أخـرى مـثل عـيـد الزواج Marriage Feast ـ مـتـصلة بـرفض إسـرائيـل لإعـلان المسيـح قيـام المملـكة، ومـا تـلا ذلك من استـدعـائه للعـوام والخُطَاة، ولا ينفـصل عن هذا المعجـزاتُ التى نُسبت للمسيح التى لم يكن من الممكن استبعـادهـا ـ كمـا فى ذروة اللاهوت الليبـرالى ـ فلم يتم اعتبارهـا زخـرفا غيـر ضـرورى فى السيـاقات الإنجيلية البسيطة ـ أكثر من فهمها على أن عـلامات عصر الخلاص قد هَلَّ فجرها. وعلى هذا، فقد أعلن يسوع المسيح: "لكن إن كنت بإصبع الله أخرج الشياطين فقد أقبل عليكم ملكوت الله"(***) (إنجيل لوقـا، الإصـحـاح ١١، الفـقـرة ٢٠)، (فـمـعـجـزات المسـيـح

(*) لأن النص الإنجليزى أوضح من هذه الترجمة العربية التى لا نستطيع التصرف فيها نورده كالتالى:
Jesus Came into Galilee, Preaching the Gospel of God, and syaing: the time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand, repent ye, & believe in the Gospel".

(**) المفهوم أن المسلمين يرون فى هذه الإشارات دلالة على رسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) الذى أتى بعد المسيح. والمفهوم أيضا أن مسيحيين كثيرين يعيدون الآن تفسير هذه الإشارات؛ خاصة وقد أصبحنا فى الألفية الثالثة. (المترجم).

(***) أثبت القرآن الكريم كل المعجزات المنسوبة للمسيح فى الأناجيل. (المترجم).

ـقام) هى الهجوم المبدئى على قوى الشر (قوى الشيطان) تمهيدا للقضاء عليها نهائيا. هـذا التفسير الذى قال به المسيح نفسه لأعماله، قد تم توضيحه مرة أخرى فى سياق ـ المسيح على سؤال طرحه عليه الحواريون على لسان يوحنا: "أنتَ هو الآتى أم ننتظر خر. فلما جاء إليه الرجلان قالا: يوحنا المعمدان قد أرسَلَنا إليك قائلاً: أنت هو الآتى ـ ننتظر آخر؟ وفى تلك الساعة شفى كثيرين من أمراض وأدواء وأرواح شريرة ووهب ـصر لعميان كثيرين، فأجاب يسوع وقال لهما: اذهبا وأخبرا يوحنا بما رأيتما ـسمعتما، إن العمى يبصرون والعرج يمشون والبرص يطهرون والصم يسمعون والموتى ـقومون والمساكين يُبشَّرون.." (إنجيل لوقا، الإصحاح ٧، الفقرات ١٨-٢٣) "حينئذ تتفتح عيون العمى وآذان الصم تتفتح حينئذ يقفز الأعرج كالإبل ويترنم لسان الأخرس لأنه قد انفجرت فى البرية مياه وأنهار فى القفرة، ويصير السَّراب أجما والمعطشة ينابيع ـء. فى مسكن الذئاب فى مربضها دار للقصب والبردى" (العهد القديم، أشعياء، لإصحاح ٣٥، الفقرات ٥-٧)؛ وعلى هذا فيسوع قد أعلن أن (الآن) هو وقت الإنجاز ـن معجزاته تعنى علامات على أن عصر المسيح الموعود (المسياه المنتظر) قد أشرق فجره(*)، وعلى هذا فأعماله تشير إلى أن النهاية the End قد حلَّت، وأنهم ـ على هذا ـ جزء من إعلانه تماما ككلماته التى ينطق بها(**).

ـكن إذا كان هذا هو حِمْل (عبء) إعلانه، فكيف تصوّر علاقته بالمملكة التى أعلن قتراب قيامها؟ وكيف فسّر طبيعة رسالته وارتباطها بتحقيق أمل إسرائيل؟ أكان هو لا يزيد عن كونه بشيرا أو نذيرا herald-كما كان يوحنا المعمدان قبله ـ أم أن عمله كان عنصرا أساسيا فى عمليه الإنجاز؟ أكان يعتقد ـ على سبيل المثال ـ فى نفسه أنه مسياه Messiah (المسيح الذى طال انتظاره وفقا لنبوءات العهد القديم)، وإذا كان الأمر كذلك فكيف فهم مهمته؟

لا يمكن أن يكون إلاَّ القليل من الشك فى أن اختيار المسيح للاثنى عشر رسولا مبعوثا) يتضمن الزعم بأنه كان مؤسس المجتمع المسيانى (مجتمع المسياه أو المسيح منتظر) الذى سيحل محل قبائل (أسباط) إسرائيل القديم ـ باعتبار ذلك هو اختيار

(*) مفهوم أن اليهود ينتظرون مسيحًا آخر. (المترجم).

(**) نحن فى الألفية الثالثة ولم تحل النهاية بعد. (المترجم).

الله، والمسيح بفعله هذا (اختيار الاثنى عشر رسولا)، إنما قام بفعل رمزى يُعزى إلى الرمزية التنبُّئيَّة Prophetic Symblism. وهناك أيضا حقيقة أخرى غير منكورة أنه - أى المسيح - قد جرى إعدامه باعتباره مسيحًا دجالاً(*)، أو بتعبير آخر مسياه (مشيح) غير حقيقى Pretender to the Messiahship .

(المعنى مستخلص من إنجيل مرقس، الذى استخدم عبارة ملك اليهود ليشير بها إلى المسياه - الإصحاح ١٥، الفقرات، ٢٦،٩،٢) ولا بد أن اتهامه بادعاء كونه المسياه (المسيح المنتظر)، كان يعنى أنه - أى المسيح - يعترف على نحو من الأنحاء بأنه حقا مسياه (هو هو المسيح المنتظر). وعلى هذا، فسواء قبلنا أو لم نقبل إجابة المسيح الموثقة عندما سأله كبير الكهنة أثناء محاكمته: "أأنت المسيح ابن(**) المبارك ؟ فقال يسوع: أنا هو وسوف تبصرون ابن الإنسان جالسًا عن يمين القوّة وآتيًا فى سحاب السماء.." (إنجيل مرقس، الإصحاح ١٤، الفقرة ٦٢،٦١)، فإننا ملزمون بأن نعترف أنه بمعنى من المعانى أنَّ المسيح كان مازال مُصِرًا حقًا على أن يفسّر مهمته بلغة المسياه Messiah (المسيح المنتظر). ومع هذا فبصرف النظر عن إقراره أثناء المحاكمة بأنه المسيا (أو المشيح) فليس هناك أمثلة أخرى لإقراراته مسجلة فى أناجيل يسوع الثلاثة الأولى تتضمن تأكيدا بأنه المسياه (المسيح الأخير) أو بتعبير آخر تتضمن التأكيد على مسياهيته affirmation of Messiahship، فعندما اعترف به الأشخاص الذين تَلَبَّسهم الشيطان كمسياه (المسيح الآتى الذى سيقيم الملك النهائى) أمرهم بالصمت كما ورد فى إنجيل مرقس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٥، والإصحاح الثالث، الفقرتان ١٢،١١ ".. وكان فى مجمعهم رجل به روح نجس، فصرخ قائلا: آه ما لنا ولك يا يسوع الناصرى. أتيت لتهلكنا. أنا أعرفك من أنت قدوس الله. فانتهره يسوع قائلا: اخرس واخرج منه ..." "والأرواح النجسة حينما نظرته خرّت له وصرخت قائلة: إنك أنت ابن الله، وأوصاهم كثيرا ألاّ يُظْهروه"(***) .

(*) هل رُفع المسيح (عليه السلام) بعد موته أو قبل موته هذه مسألة خلافية فى الأديان، وهل رفع بجسد هو هو (الأرثوذكس) أم رفع بجسد آخر كساه الله به (البروتستنط).. كل ذلك مسائل خلافية. والمدهش أن الإسلام والمسيحية يتفقان على أية حال على أن الله رفعه إليه. (المترجم).

(**) كلمة ابن هنا لا تعنى أبدا علاقة بنوّة على الحقيقة بالمفهوم البشرى، ويكاد يكون معناها عند الإخوة المسيحيين "المنبثق من الله". (المترجم).

(***) فى النص الإنجليزى أمرهم بالصمت to be silent.

وعندما اعترف بطرس فى قيصرية فيليبس هذا الاعتراف نفسه، لم ينكر المسيح ولم يؤكد(*). وخلال الخمسين سنة الأخيرة، جرت العادة على شرح تحفظ بالمسيح فى الإجابة بلغة "السّر المسيانى أو المسيحانى Messianic Secret". ورغم أن قليلين هم الذين يقبلون الآن هذه المقولة فى الشكل الذى قيلت فيه منذ البداية، فإن كثيرين يعتقدون أن المسيح قد تحفظ فى الإجابة لأن مفهومه للمسياه (المسيح الآتى) Messiah كان مختلفا اختلافا جذريا (راديكاليا) عن الفكرة الشائعة، أو بتعبير آخر أنه كان يتوقع ألاّ تتفق فكرته مع ما يتوقع مستمعوه أن يقوله. وعلى أية حال، فهناك شروح مختلفة وشروح تعرض لاحتمالات أكثر عددا.

وكان الأمل الأُخروى لليهود (المتعلق بالحياة الأخرى). يتضمن الاعتقاد أن المسياه (المشيح أو المسيا أو المسيح الآتى) نفسه سيكون معروفا ـ فقط ـ عندما يُقدّم (يوحى) ذاته من خلال عملية الخلاص. كتب س. مونكل S. Mowinkel فى كتاب (إنه الآتى He that Cometh, E.T., 1956 P. 303) أنه "وفقا للأفكار اليهودية أنه ـ فقط ـ عندئذ سيصبح المسيا (المسيح الآتى) بالمعنى الكامل للمصطلح، أما قبل ذلك فقد يكون لنا أن نقول إن هذا الآتى ليس إلا مسيحا معيّنا Messias designatus يدّعى وضع المسيانية (أو بتعبير آخر مسياه دَعِىّ) "Claimant te Messian ic status" وإذا تم تطبيق ذلك على يسوع المسيح فإن هذا يعنى أنه أثناء لاهوته كان مسياه معيّنا، وأنه لا يُتوّج كمسياه (كمسيح) حقيقى إلاّ إذا أتمّ رسالته. وعلى نحو مختلف يمكن إن يُقال إن المسيح هو المخلّص ـ فقط عندما يكمل عمله فى الخلاص، تلك العملية (الخلاص أو التخليص) التى لم تنطو فى مجرد ميلاده وإنما فى موته وبعثه (قيامته resurrection) ورفعه. هنا ربما يكمن السبب فى رفض يسوع المسيح أن يُعلن عن نفسه، فما كان له أن يدعى وضعًا مسيانيا كاملا (مسيحانيا كاملا) Full Messianic Status إلاَّ بعد أن يكتمل عمله. ويتساوى مع هذا فى صعوبة فهمه الإشارةُ المبهمةُ "لابن الإنسان the Man Son"، فمن بين الفقرات العديدة التى ورد فيها هذا التعبير يحتفظ المرء بملاحظة خاصة يبدو

(*) هذا، هو فى النص الإنجليزى either denies nor accepts its truth، أما النص العربى ففيه "فانتهرَهم كى لا يقولوا لأحد عنه" وتلك هى الفقرات كاملة من النص العربى:
"ثم خرج يسوع وتلاميذه إلى قرى قيصرية فيليبس، وفى الطريق سأل تلاميذه قائلاً لهم: من يقول الناس إنى أنا، فأجابوا: يوحنا المعمدان وآخرون إيليا وآخرون واحد من الأنبياء، فقال لهم وأنتم من تقولون إنى أنا فأجاب بطرس وقال: أنت المسيح، فانتهرَهم كى لا يقولوا لأحد عنه" والمعنى كما يرى القارئ مختلف. (المترجم).

فيها المسيح يتحدث بوضوح عن ابن الإنسان، وكأنه شخص آخر غيره (غير المسيح نفسه) "لأنّ من استحى بى وبكلامى فى هذا الجيل الفاسق الخاطئ فإن ابن الإنسان يستحى به متى جاء بمجد أبيه مع الملائكة القديسين" (إنجيل مرقس، الإصحاح ٨، الفقرة ٣٨). وفى إنجيل لوقا قول قائد المائة ليسوع طالبا منه شفاء عبده دون لمس "لأنى أنا أيضا إنسان مُرَتَّب تحت سُلطانٌ لى جند تحت يدى ..." (إنجيل، الإصحاح ٧، الفقرة ٨). هنا يبدو أن المسيح فى كهنوته الأرضى مختلف عن ابن الإنسان الذى سيأتى (الآتى to Come)؛ لكن إلى جانب هذا لا بد من إيراد إشارات أخرى استخدم فيها المسيح هذا التعبير (ابن الإنسان) ليعنى به نفسه حتى أثناء كهنوته الأرضى (إنجيل مرقس، الإصحاح ٢، الفقرتان ١٠، ٢٨...إلخ)(*). والتوفيق بين هذين الاستخدامين المتناقضين - بشكل ظاهر - لهذا المصطلح (ابن الإنسان) يبدو قائما على طبيعة الاعتراف بالمسيح فى ذلك الوقت، فبينما كان يُنظر إليه كمسياه معيَّن (ممهّد للمسياه الآتى، أو باعتباره مسياهًا مُدَّعيًا Messiah designate) ؛ فإن عبارة (ابن الإنسان) لم تطلق عليه وإنما أُطلقت عليه بعد ذلك عندما بدأ يباشر بالفعل مسيانيته (دوره كمسيح تنبأ به العهد القديم) his Messiahship ، عندئذ أصبح يطلق عليه (ابن الإنسان) خلال ممارسته المهام المتعلقة بهذا الوضع الجليل وكان دخوله مرحلة المسيانية (المسيحانية) هذه خاضعًا للتوقّع أو الحَدْس.

وطبيعة الحدث الحاسم - وبالأحرى العملية الحاسمة - التى بها اعتبر هو - أى المسيح - أنه سيكمل مهمته (رسالته) وهو دخوله فى مسيحانيته his Missiahship فيصبح ابن الإنسان، الجليل، تجلت فى إجابته الفورية على بطرس بقوله: "وابتدأ يعلمهم أن ابن الإنسان ينبغى أن يتألم كثيرًا ويُرفض من الشيوخ ورؤساء الكهنة ويُقتل. وبعد ثلاثة أيام يقوم" (إنجيل مرقس، الإصحاح ٨، الفقرة ٣١)، ذلك أن يسوع المسيح رأى فى اقتراب مرحلة الآلام التى سيمر بها Passion ضرورة مقدسة (أو فرضها الله) كما يُستفاد من كلمة (ينبغى أن must) فى الفقرات السابقة . هذا الفهم للغرض المقدس (الإلهى) كان بالنسبة له قائما على تفسيره - بشكل خلّاق - لمهمة المسياه (المسيح الآتى) فى كلمات العبد الذى يعانى Suffering Servant فى سفر أشعياء (العهد

(*) "لكن لكى تعلموا أن لابن الإنسان سلطانًا على الأرض أن يغفر الخطايا".
"السبت إنما جعل لابن الإنسان لا الإنسان لأجل السبت إذًا ابن الإنسان هو رب السبت أيضا".

القديم) (الإصحاح٤٢، الفقرات ١-٤، والإصحاح ٤٩، الفقرات ١-٦، والإصحاح ٥٠، الفقرات ١-٩، والإصحاح، ٥٢، الفقرة ١٣ ، والإصحاح٥٣ ، الفقرة ١٢)(*) وفى إنجيل مرقس (الإصحاح ٨، الفقرة٣١، والإصحاح ٩، الفقرة ١٢، والإصحاح ١٠، الفقرتان ٤٣،٤٤) نقرأ:

"وأبتدأ يعلمهم أن ابن الإنسان ينبغى أن يتألم ويُرفض من الشيوخ ورؤساء الكهنة" -"وكيف وهو مكتوب عن ابن الإنسان أن يتألم كثيرا ويرذل" .."هانحن صاعدون إلى أورشليم وابن الإنسان يُسلَّم إلى رؤساء الكهنة والكتبة فيحكمون عليه بالموت ويسلّمونه إلى الأمم فيهزءون به ويجلدونه ويتفلون عليه ويقتلونه"(**) إنها سلسلة من الأقوال التى تشكل الأساس فى النبوءات المختلفة لما مرَّت به - أى المسيح - من آلام بعد ذلك Passion . فالمسيح إذاً يفهم مهمته على أنها تنطوى بالضرورة على المعاناة (الآلام) كما تنطوى على الموت.

لقد جاء المسيح لا "ليُخدم (بضم الياء) بل ليَخدم (بفتح الياء) وليبذل نفسه فدْية عن كثيرين"(***) (إنجيل مرقس، الإصحاح ١٠، الفقرة ٤٥)؛ كى يؤسس من جديد -

---

(*) "هو ذا عبدى الذى أعضده مختارى الذى سُرَّت به نفسى، وضعت روحى عليه فيخرج الحقّ للأمم، لا يصيحُ ولا يرفع ولا يُسْمع فى الشارع صوته. قصبة مرضوضة لا يقصف، وفتيلة لا يطفئ إلى الأمان يخرج الحق، لا يكل ولا ينكسر حتى يضع الحقَّ فى الأرض وتنتظر الجزائر شريعته".

- اسمعى لى أيتها الجزائر أصغوا ايها الأمم من بعيد، الرَّبُّ من البطن دعانى، من أحشاء أمى ذكر اسمى، وجعل فمى كسيف حاد، فى ظلّ يده خبأنى وجعلنى سهمًا مبريًا. فى كنانته أخفانى، وقال لى أنت عبدى إسرائيل الذى به أتمجَّد. أما أنا فقلت عبثًا تعبتُ باطلا وفارغا افنيت قدرتى، لكن حقى عند الرب وعملى عند إلهى، والآن قال الرّب جابلى من البطن عبدًا له لإرجاع يعقوب إليه فينضم إليه إسرائيل يعقوب وردّ محفوظى إسرائيل. فقد جعلتك نورًا للأمم لتكون خلاصى إلى أقصى الأرض..".

- أعطانى السيد الرب لسان المتعلمين لأعرف أن أغيث المُعْيى بكلمة. يوقظ كل صباح. يوقظ لى لأسمع كالمتعلمين. السيد الرب فتح لى أذنا وأنا لم أعاند. إلى الوراء لم أرتد. بذلت ظهرى للضاربين، وجهى للناتفين، وجهى لم أستر عن العار والبصق».

- "هو ذا عبدى يعقل يتعالى ويرتقى ويتسامى جدا".

- "لذلك أقْسِم له بين الأعزّاء ومع العظماء. يقسم غنيمة من أجل أنه سكب للموت نفسه وأحصى مع أثمة وهو حَمَلَ خطيّة كثيرين وشفع فى المذنبين».

(**) نقلنا هذه النصوص من إنجيل مرقس وفقا لإشارة المؤلف بين القوسين؛ لكننا لم نجد بعض المعانى الواردة فى النص فى إنجيل مرقس عند الفقرات التى حددها:

Behold my Servant shal deal wisely, he shall be exalled and Lifted up.

(***) النص الإنجليزى للفقرة.

He Come "to minister, and to give his life a ransom for many".

بهذا - تنسيقا (هارمونية) بين الله والإنسان، ذلك التناسق الذى كانت الخطيئة قد حطمته، ذلك أن قوله هذا يشير إلى أنه يفكر فى أن البشر قد أصبحوا مُستَعبدين للشر (الشيطان) وأنه بموته إنما يُؤَمِّن تحررهم منه (أى من الشر أو الشيطان)، ولم تنته خدمة يسوع (أو كهنوته لكن مسيحيى مصر يستخدمون لفظ خدمة مقابلا للفظة الإنجليزية ministry) بإعلانه المملكة الوشيكة imminent Kingdom و "قال لهم هذا هو دمى الذى للعهد الجديد الذى يُسفك من أجل كثيرين" (إنجيل مرقس، الإصحاح ١٤، الفقرة ٢٤)(*). هذه الكلمات التى قيلت فى سياق الحديث عن الكأس لها خلفية طقسية فى سفر الخروج، الإصحاح ٢٤، عندما جعل الرب شعبه المختار فى عهد معه، ونبوءة أشعياء، الإصحاح ٤٢، الفقرة ٦؛ حيث نجد أن الرب سيعطى الخادم the Servant "من أجل عهد الشعب For a Covenant of the people" فالمعانى الأولية لذلك هى أن موت يسوع للتكفير atoning (عن ذنوب البشر) أو للمصالحة reconciling (بينهم وبين الله) وعلى هذا فهو وسيلة أو واسطة لمباركة البشر، لتأسيس مجتمع بشرى جديد وخالد، مُبَرَّأ من الخطيئة مع ربّه(**). وأكثر من هذا، ففى الفقرة التى تلت الفقرة التى أوردناها آنفا عن إنجيل مرقس نجد ارتباطا بينها وبين المملكة "الملكوت" .. "الحق أقول لكم إنى لا أشرب بعد نتاج الكرمة إلى ذلك اليوم حينما أشربه جديدا فى ملكوت الله، ثم سبحوا وخرجوا إلى جبل الزيتون" (مرقس، الإصحاح ١٤، الفقرتان ٢٥،٢٦)(***). وعلى هذا فالكأس Cup لا تُرهِص أو لا تُلْقِى ظلالاً على اقتراب الموت فقط، وإنما هى بشارة فرح بقيام المملكة (الملكوت) - حتى تحت التهديد بالصلب كان واثقا أن المملكة (الملكوت) قد بدأت بالفعل inaugurated" وهذا لا يعنى سوى أنه كان يعتقد أنَّ موته خطوة ضرورية نحو تأسيس المملكة "الملكوت". وبعد الموت رأى تبرئته His Vindication من خلال إقامته من القبر(****)، ورفعه ومجيئه مرَّة أخرى كابن الإنسان المبجَّل

(*) الصياغة الإنجليزية أكثر بلاغة:
"هذا هو دمى عهدًا، يُسفك من أجل كثيرين"
This is my blood of the Covenant, which is shed for many.

(**) فى الإسلام - وفى بعض التوجهات الدينية المسيحية فى أوروبا - لا تزر وازرة وزر أخرى، وكل نفس على نفسها بصيرة، ولا أحد يتعذب نيابة عن أحد.. إلخ. (المترجم).

(***) أشار المؤلف لهذه الفقرات باعتبارها فى إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٨، وهو خطأ مطبعى أو سهو منه. (المترجم).

(****) بعض الأفكار التى وردت فى التفاسير القرآنية وفى المرويات، تفيد أن تبرئته تمت من خلال إلقاء شبهه على آخر تم صلبه وإعدامه بدلا منه. (المترجم).

(مرقس، الإصحاح ٨، الفقرة ٢٦، والإصحاح ١٤، الفقرة ٦٢)(*). بقى الآن جانب واحد أخير - دون ثقة مفرطة - يمكن أن نتناوله فيما يتعلق بفهم المسيح نفسه لمهمته (رسالته)، وهو مفهومه لعلاقته مع الله. وبينما نجد أن ما قاله أ.ج. رولنسون Rawlison (في كتابه The new Testament Doctring of Christ، ١٩٦٢) صحيحٌ من حيث أنه "لم ينخرط علنًا في أمور لاهوتية فيما يتعلق بشخصه" فلا شك أنه من الواضح أنه كان يعتبر نفسه في علاقة توحّد مع الله Stand in a unique relationship to God. وهنا نجد المقولة الأساسية هي نظرتُه لله كأب God as Father، فيسوع قد أكد حقا أبوة (**) الله له The fatherhood of God؛ لكن من المهم أنه لاحظ أنه لا يُعتبر ممثّلا لدعوةِ الناس لهذه الفكرة (أبوّة الله)، وإنما - فقط - كان يتحدث عنها بين الحين والآخر بين حوارييه وأصدقائه المرتبطين به ارتباطا وثيقا. وسبب هذا التحفظ هو أن الأب Father كان هو الحقيقة العليا في حياة يسوع "فتجربته مع الأب كانت أمرًا عميقًا جدًا؛ وفعّالاً جدًا، حتى إنها لا تتحمَّل أن تكون مجالاً للحديث إلا مع الذين أثبتوا أنهم جديرون بسماعها(***) (T.w.Manson, The Teaching of Jesus, 1931, p113)، وعلى هذا فإن صلاته في بستان جثسماني Gethsemane - حيث لم تكن هناك أُسس كافية للشك في أنها كانت صلاة (دعوات) يسمعها حواريوه، تعلن ثقته الكاملة وطاعته المطلقة للأب Father "وقال يا أبا، الأب كل شيء مستطاع لك فأجز عنّي هذه الكأس ولكن ليكن لا ما أريد أنا بل ما تريد أنت" (إنجيل مرقس، الإصحاح ١٤، فقرة ٣٦)، فثقته الكاملة في الأب

(*) الفقرة ٦٢ في الإصحاح ١٤ هي ".. فقال يسوع أنا هو. وسوف تبصرون ابن الإنسان جالسًا عن يمين القوّة وآتيًا في سحاب السماء».
"أما الفقرة ٢٦ من الإصحاح ٨، فلا علاقة لها بالموضوع الذي يتناوله المؤلف، ولعله خطأ مطبعي أو سهو، وهذه هي الفقرة على أية حال: "ثم وضع يديه أيضا على عينيه وجعله يتطلع فعاد صحيحا.. فأرسله إلى بيته قائلا: لا تدخل القرية ولا تقل لأحد في القرية".

(**) "وقال يا أبا، الآب كل شيء مستطاع لك، فأجز عني هذه الكأس ولكن ليكن لا ما أريد أنا بل ما تريد أنت" إنجيل مرقس / الإصحاح ١٤/الفقرة ٣٦.
Abba, Father he said "evey thing is possiple for you. Take this cup from me, yet not what I will, but what you will" مرة أخرى نؤكد أن المسيحيين لا يعتبرون الله أبا للمسيح بالمفهوم المادي للكلمة أو على نحو ما نفهم أن فاطمة بنت محمد (صلى الله عليه وسلم) أو القاسم بن محمد (صلى الله عليه وسلم) أو أي شخص ابنا لفلان من الناس. (المترجم).

(***) هذا تأكيد على أن المسيح (عليه السلام) لم يدّع الألوهية علنا، وأن ما روي عن ذلك أحاديث آحاد لا يؤخذ بها إن جاز لنا استخدام مصطلحات علم الحديث عند المسلمين. (المترجم).

هى التى بشر بها لا بطريقة عادية بالحديث بلغة اليهودى المتحدث بالأرامية Aramatic Speaking Jew ـ بقوله "abbe أبى" وإنما لفظ باللفظ آبا abba، وهى كلمة أكثر شيوعا للدلالة على أحد الأسلاف الأرضيين earthly progenitor. وعن طريق إدانة علاقة أساسية من هذا النوع يستطيع المرء أن يفهم الأثر الذى تركه يسوع على بعض معاصريه. "ثم دخلوا كفر ناحوم وللوقت دخل المجمع فى السبت وصار يُعلّم"، فَبُهتوا من تعليمه لأنه كان يعلمهم كمن له سلطان وليس كالكتبة" (إنجيل مرقس، الإصحاح ١، الفقرة ٢٢)، فبينما تحدث الأنبياء باعتبارهم رسلاً أرسلهم الله وكان الكتبة قانعين بالنقل من التراث، فإن يسوع تحدث مباشرة: "الحق أقول لكم"، وأكثر من هذا فقد أكد الحق فى تجاوز العهد القديم فى تعاليمه (إنجيل متى، الإصحاح ٥، الفقرة ٢١، وما بعدها، ٢٧ وما بعدها ٣٣-٣٧) ورفض التراث المقبول المنقول شفاهة (إنجيل مرقس، الإصحاح ٧، الفقرات ٦-٩) بل وحتى لقد تدخل فى المسلكيات المسلّم بها والمتعلقة بالهيكل Temple (مرقس، الإصحاح ١١، الفقرة ١٥ وما بعدها)، ولا يكاد يكون هذا مفهوما إلا على أساس التأكيد على بنوّته Sonship التى ربطها كُتّاب الأناجيل الثلاثة الأولى بمعموديته with his Baptism. "أنت ابنى الحبيب الذى به سُرِرت" (إنجيل مرقس، الإصحاح ١، الفقرة ١١، الإصحاح ٩، الفقرة ٧) وفى ضوء هذه الاعتبارات قد يمكننا أن نقبل مسألة (بنوته) Sonship كما هى معزوّة إليه (يسوع) فى إنجيل متى الإصحاح ١١، الفقرة ٢٧، وإنجيل لوقا، الإصحاح ١٠، الفقرة ٢٢، مرتبطة بما رأيناه آنفا عن فكرة المسيح عن نفسه.

- "... فى تلك الساعة تهلّل يسوع بالروح وقال أحمدك أيها الأب رب السماء والأرض لأنك أخفيت هذه عن الحكماء والفُهماء ... نعم أيها الأب لأنه هكذا صارت المسرَّة أمامك. والتفت إلى تلاميذه وقال كل شىء قد دُفعَ إلىَّ من أبى، وليس هناك من أحد يعرف من هو الابن إلا الأب ولا من هو الأب إلا الابن ومن أراد الابن أن يعلن له .." (لوقا، الإصحاح ١٠، الفقرة ٢١ وما بعدها).

وعلى هذا فيسوع اعتقد أنه فى علاقة توحّد بنوى مع الله-Unique Filiql relaion ship to God. ولنوجز ما أوردناه آنفا نقول إن يسوع اعتبر نفسه موجودا إلهيا كابن لله حقا، أُرسل ليعلن إنجاز أمل إسرائيل، وكمشيح (أو مسيا أو مسياه Messiah) معين، ذلك المسياه المرتقب (أو الذى كان اليهود ينتظرونه) والذى يعلن بموته أنه ابن الله

الجليل - أعلن المسيح قيام المملكة (الملكوت) المرتقبة. وقد فسّر المسيح موته بأنه وسيلة لإزالة حاجز الخطيّة بين الله والبشر، ومن ثَم فقد اعتقد أن موته سيحمل معنى الانتصار على قوى الشر. وهذا سيؤسس الظروف الأخلاقية الملائمة لإتمام حكم الله The Rule of God . أمّا هو نفسه (المسيح) فسيعود فى الوقت المناسب لإكمال المهمة بشكل نهائى(*) "فكونوا إذًا أنتم مستعدين لأنه فى ساعة لا تظنون يأتى ابن الإنسان" (إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢، الفقرة ٤٠) .

الدّعوة الأصلية

ما أوردنا آنفا من نبذة مختصرة عن مفهوم المسيح نفسه لشخصه ومهمته، سيساعدنا فى التقويم عندما نتناول عقائد أتباعه الأوائل لنخلص إلى أنه ليس هناك تناقض جوهرى بينهما. فالخطوط العريضة لما كان يعتقده المسيح هى نفسها الواردة فى تعاليم الرسل (الدعاة الأوائل للمسيحية) التى نجدها فى سفر أعمال الرسل. فهذه التعاليم تتكون فى الأساس من إعلان موت المسيح وقيامته فى نطاق العقائد الأخروية، مما يعطيهما - الموت والقيامة - أهميتهما. وعلى هذا فقد جرى التأكيد على أن عصر تحقيق نبوءات العهد القديم قد أشرق فجره (سفر أعمال الرسل، الإصحاح ٢، الفقرة ١٦؛ الإصحاح٣، الفقرتان ٢٤،١٨)(**) وأن هذا الذى حدث خلال كهنوت المسيح (يستخدم المسيحيون المصريون كلمة خدمته بدلا من كهنوته his ministry) وموته كان وفقا لما فى الآية : "مسلَّما بمشورة الله المحتومة وبعلمه السابق" (أعمال الرسل، الإصحاح٢، الفقرة ٢٣؛ الإصحاح٣، الفقرتان ١٤،١٣)؛ لكن الموت لم يستطع إعاقته فالله قد رفعه (أعمال الرسل، الإصحاح ٢، ٢٤-٣١؛ الإصحاح ٣، الفقرة ١٥؛ الإصحاح ٤، الفقرة ١٠)(***)، وعلى هذا جعله

(*) عودة المسيح واردة أيضا فى التراث الإسلامى.

(**) "بل هذا ما قيل بيوئيل النبى".
"وأما الله فما سبق وأنبأ به بأفواه جميع وأنبؤوا أن يتألم المسيح قد تممه هكذا". "وجميع الأنبياء أيضا من صموئيل فما بعده، جميع الذين تكلموا سبقوا وأنبؤوا بهذه الأيام».

(***) "أيها الرجال الإسرائيليون اسمعوا هذه الأقوال. يسوع الناصرى رجل قد تبرهن لكم من قبل الله بقوّات وعجائب وآيات صنعها الله بيده... هذا أخذتموه مسلّما بمشورة الله وعلمه السابق.. الذى أقامه الله ناقضًا أوجاع الموت إذ لم يكن ممكنًا أن يُمسك به.. أنه سيكون حتى رجاء..".
- "ورئيس الحياة قتلتموه الذى أقامه الله من الأموات ونحن شهود لذلك".
- "فليكن معلومًا عند جميعكم وجميع شعب إسرائيل أنه باسم يسوع المسيح الناصرى الذى صلبتموه أنتم، الذى أقامه الله من الأموات، بذلك وقف أمامكم صحيحا".

"ربًا (*) ومسيحا "both Lord & christ" (**) إنه المشيح (أو المسيا أو المسياه) الموعود. وعلامة سلطانه الحالى وعظمته هو الرّوح القدس Holy Spirit التى تتغلغل الآن فى المجتمع المسيحى (أعمال الرسل، الإصحاح ٢، الفقرات ١٧-٢١،٣٣)(***)، أما الإكمال النهائى أو التتمة الخاتمة فستكون قريبا عندما سيعود المسيح. وأولئك الذين سيتوبون - عند سماعهم الرسالة - سينالون الغفران من الخطايا "فتقبلوا عطية الروح القدس لأن الموعد هو لكم ولأولادكم ولكل الذين على بُعد .." (أعمال الرسل، الإصحاح ٢، الفقرة ٣٩، والإصحاح ٣ ، الفقرات ١٩، ٢٥-٦ ، والإصحاح ٤، الفقرة ١٢) .

وسرعان ما سيظهر بوضوح التماثل الشديد بين هذا، وبين مهمة المسيح، وسيلاحظ أيضا أن الملامح الثلاثة الجديدة قد بدأت، أعنى القول أن نتيجة القيامة والرفع (قيامة المسيح ورفعه) أن يسوع لم يعد مجرد مسيح وإنما أصبح ربا Lord أيضا، والإشارات إلى الروح القدس، والعودة الوشيكة immenent للمسيح.

وأول هذه العناصر (القيامة) تشير إلى انتقال (أو تقدم) من ارتباط بيسوع باعتباره معلما، إلى اعتماد عليه - اعتمادا دينيا - باعتباره ربا Lord. وعلى أيه حال، ليس هناك فصل ضرورى بين المرحلتين ، أو بتعبير آخر ليس هناك عدم استمرار discontinuity بالضرورة بين الصلة به كمعلم Teacher والصلة به - بعد ذلك - كرب Lord، وحتى خلال كهنوت المسيح the ministry of Jesus (أو أثناء خدمته على حد تعبير المسيحيين المصريين) كان البعض ينظر إليه كمسيا (أو مسياه أو مشيح) ويتعرفون إليه على أنه "كان بالفعل يُعتَمد عليه كليه كوسيط لا مفر من وساطته Predestined Mediator للخلاص الدينى لإسرائيل . لقد بدأت فى تلك اللحظة بالفعل علاقة الاعتماد الدينى عليه" (Rawlinson, Op. Cit, P 40)، وعلى هذا فكل ما أدت إليه القيامة والرفع هو إعادة تأكيد هذه العقيدة بالإيمان الراسخ بأن يسوع قد تم رفعه ليكون إلى يمين يد

(*) الرب فى اللغة العربية - وهى لغة سامية أيضا - تعنى السيد أو الحاكم. نقول "رب البيت" و "اذكرنى عند ربك" أى سيدك، و "الحمد لله رب العالمين" أى سيد العالمين، فالرب غير مرادفة لإله. (المترجم).

(**) النص كاملاً من أعمال الرسل بالعربية: "فليعلم يقينا جميع بيت إسرائيل أن الله جعل يسوع هذا الذى صلبتموه ربا ومسيحا" (أعمال الرسل، الإصحاح ٢، الفقرة ٣٦).

(***) "يقول الله ويكون فى الأيام الأخيرة أنى أسكب من روحى على كل البشر فيتنبأ بنوكم وبناتكم ويرى شبابكم رؤى ويحلم شيوخكم أحلاما وعلى عبيدى.. قبل أن يجىء يوم الرب العظيم الشهير، ويكون كل من يدعو باسم الرب تخليص". "وإذ ارتفع بيمين الله (أى يسوع هو الذى ارتفع) وأخذ موعد الروح القدس من الأب سكب هذا الذى أنتم الآن تبصرونه وتسمعونه".

الله اليمنى ـ وعلى هذا "فهو رب(*) الكل he is lord of all" (أعمال الرسل، الإصحاح ١٠، الفقرة ٣٦). والعنصر الثانى هو الإشارة للروح القدس the Spirit ، التى جرت البرهنة عليها من واقع التجربة بعد بعثة المسيح (مهمة المسيح) التى بها أقنع المجتمع أنها ـ أى الروح ـ كانت هى التى تسلمت السلطان المقدس (أو القوة المقدسة أو الإلهية divine power)، وقد جرى تفسير هذه التجربة (الروح القدس) بشكل طبيعى تماما فى مصطلحات أخروية (ذات صلة بالعالم الآخر eschatolgical terms) وحتى باعتبارها ـ أى الروح ـ علامة أخرى لتحقيق أمل إسرائيل من حيث إنجاز أو تحقيق نبوءة يوئيل (Joel الإصحاح الثانى، الفقرة ٢٢) التى مؤداها أن يرسل فى آخر الأيام روحه لتغمر العالم "ويكون بعد ذلك أنى أسكب روحى على كل البشر فيتنبأ بنوكم وبناتكم ويحلم شيوخكم أحلاما ويرى شبابكم رؤى، وعلى العبيد أيضا وعلى الإماء أسكب روحى فى تلك الأيام".

وأما العنصر الثالث، وأعنى به عودة المسيح السريعة، فهى الأكثر استعصاءً على الفهم. وهى تركز الاهتمام على قضية أثارتها روايات الإنجيل التى تمثل يسوع باعتباره متنبئا بعودته الوشيكة (إنجيل متى، الإصحاح ١٦، الفقرة ٢٨؛ إنجيل مرقس، الإصحاح ١٢، الفقرة ٢٦)(**) وإحجامه عن الإشارة الدقيقة لميعاد عودته فى الوقت نفسه (إنجيل مرقس، الإصحاح ٨، الفقرة ٣٨؛ إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢، الفقرة ٤٠، والإصحاح ١٧، الفقرة ٢٤)(***). والحل الممكن لهذه القضية (المشكلة) قد يكون فى أن المسيح قد أنبأ بالفعل ـ فيما سبق ـ بعودته لكنه لم يحدد ميعاد هذه العودة، وأن هذه الفقرات التى تصرح بالعكس ترجع إلى قراءةٍ ماضيِة أو سابقة لعقيدة نشأت فى عهد الرسل (الدعاة الأوائل للمسيحية apostolic age). وإذا كان هذا صحيحا فلا بد أن نبحث عن تفسير يفسر لنا كيفية ظهور هذه العقيدة إلى الوجود إذا كان المسيح نفسه لم يورد شيئا عنها. هناك أربعة عوامل قد تكون هى الفاعلة فى تحويل نبوءة (العودة)

(*) يفهم العربى هذه العبارة بمعنى سيد الكل . (المترجم).

(**) "الحق أقول لكم إن من القيام هاهنا قوما لا يذوقون الموت حتى يروا ابن الإنسان آتيا فى ملكوته".
ـ "وحينئذ يبصرون ابن الإنسان آتيًا فى سحاب بقوّة كثيرة ومجد".

(***) "ثم خرج يسوع وتلاميذه.. وفى الطريق سأل تلاميذه قائلا لهم: من يقول الناس إنى أنا، فأجابوا يوحنا المعمدان وآخرون إيلياء، وآخرون واحد من الأنبياء».
ـ "فكونوا أنتم مستعدين لأنه فى ساعة لا تظنون يأتى ابن الإنسان".
ـ "لأنه كما أنّ البرق الذى يبرُق من ناحية تحت السماء كذلك يكون أيضا ابن الإنسان فى يومه".

إلى نبوءة (العودة الوشيكة)، وهذه العوامل هى:

(١) التأكيد الذى هو من سمات أدب الرؤى أى الكتابات المتعلقة بالرؤى الغيبية apoca-lyptic يفيد أن ما جرى التنبؤ به إن هو إلاّ وشيك الحدوث "سيحين الوقت ولن يتأخر The time will Come and will tarry (Apoclypse of Baruch xx,6)" "إن خلاصى قد أشرق فجره صدقا وحقا، ولم يعد بعيدا كما كان قبل ذلك" (Ibid xx 1111, Revelation I,1) "إعلان يسوع المسيح الذى أعطاه إياه الله، ليُرى عبيده ما لابدّ أن يكون عن قريب وبيّنه مرسلا ليد ملاكه لعبده يوحنا... " (رؤيا يوحنا اللاهوتى Revelation، الإصحاح ١، الفقرة ١) .

(٢) تأثير نبوّات العهد القديم بتلهفها على حدوث ما هو متوقع.

(٣) تطور البشارة (الإنجيل) the Gospal السريع؛ مما تطلب إعداد الجنس البشرى إعدادا سريعا للمجىء الثانى the Second Coming.

(٤) انتشار الاضطهاد، مما أدّى - بالضرورة - إلى الإيمان بالتبرئة (التبرير) المقدس (الإلهى) diving vindication ، والإيمان برؤى المسيح (وَحْيِه) بعظمةٍ ليحاكم المضطهدين ويعاقبهم.

إسهام القديس پولس

كان الذين أعلنوا التعليم الرسولى (الدعاة الأوائل للمسيحية) فى المرحلة الأولى يهودًا. لكن سواء بحكم الظروف أو اعتمادا على إحدى وجهات النظر، لم يعودوا قادرين على قصر دعوتهم (تبشيرهم) على مواطنيهم (اليهود). بل إن مزيدا من غير اليهود Gentile (الأمم) الذين سمعوا لرسالتهم استجابوا لها، قد زاد من خطورة أن يتأثر الإنجيل (البشارة) بالوثنية أو بتعبير آخر أن يتوثّن الإنجيل paganized، أكثر من أن يتحول العقل الهيلينستى إلى المسيحية. ولمنع هذا كان من الضرورى حفظ الموروث العبرانى Hebraic inheritence ، وما كان هذا ليتم دون الاحتفاظ بالعهد القديم وما كانت الأمم (غير اليهود) لتقبل هذا إلا إذا كانت هناك إجابة لسؤالين: (١) ماذا كان غرض الشريعة التى تضمنها العهد القديم وما معناها؟ (٢) ما العلاقة بين إسرائيل والمجتمع المسيحى أو الجماعة المسيحية؟ وكان هذان السؤالان بالتحديد هما - أكثر من غيرهما - ما شعر القديس پولس نفسه بضرورة التصدى لإجابتهما نتيجة تحوّله

المسيحية، لكن إجاباته لم تمكن المسيحيين غير اليهود لقبول العهد القديم كأساس لعقيدتهم المسيحية فحسب، وإنما مكنت الكنيسة من تحرير نفسها من شباك اليهودية الضيقة .

فالقديس پولس الطرسوسى of Tarsus "عبرانى من العبرانيين" حسب شهادته" ومن جهة الناموس فريسى" أى أنَّه من الفريسيين المُتَمسكين بظواهر الشريعة الموسوية " وهو من جهة البرّ الذى فى الناموس بلا لوم"(*) (رسالة پولس إلى أهل فلبى، الإصحاح ٣، الفقرتان ٦،٥)، پولس هذا كان فى البداية يضطَهد المسيحيين. وكان يرى أن عقيدتهم (أى العبرانيين) فى أن المسيا (أو المسياه أو المشيح) قد أتى لمثل هؤلاء الجماهير - أى الناس الذين كانوا جزئيا على أطراف أولئك الذين يراعون الشريعة وجزئيا مختلفين عنهم بالمرة، مثل هذه العقيدة التى كان يراها العبرانيون تُعد كفرا. فإذا كان الله قد أعطى شَرْعَه بوحى بالحقيقة، فلا بد أن يكون المسيحيون على خطأ. فقد كان القديس پولس يرى أن هذا الزعم منطو على إهانة لله وتدمير للشريعة التى منحها - أى الله - هو نفسه. لكن بعد أن تحول القديس پولس إلى المسيحية فقد كان مضطرًا لتقويم الشريعة فى ضوء جديد. لقد فعل هذا، لا لإنكار أن الشريعة كانت مقدسة (رسالة پولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٧، الفقرة ١٢)(**)، وإنما ليؤكد أنها لم تكن هى الغاية فى حد ذاتها أو بتعبير آخر لم تكن هى خاتمة المطاف it was not an end in itself بل الأقرب للصحة أنها شريعة انتقالية (أو تدبير دبره الله فى مرحلة من المراحل interim dispomsation) تُظْهر الخطيَّة بأشكالها أو ألوانها الحقيقية، وتقنع الناس بعدم جدواها of their helplessness (الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٧، الفقرة ١٣)، وهذا الوضع يَخْدِم كنظام إعدادى (ممهّد) ليهيِّئ الناس لاستقبال المخلّص الآتى، الذى تكون مهمته - بناء على هذا - أن يؤدى بنا إلى المسيح "إذًا قد كان الناموس مؤدِّيًا بنا إلى المسيح كى نتبرَّر بالإيمان"(***) (الرسالة إلى غلاطية، الإصحاح ٣،

(*) لأن الأسلوب الإنجليزى أوضح وأفصح نورده كالتالى:
"as touching the righteousness which is in law, found blameless"

(**) "إذًا الناموس مقدس والوصية مقدسة وعادلة وصالحة".

(***) "فهل صار لى الصالح موتًا. حاشا. بل الخطية. لكى تظهر لى خطية منشئة لى بالصالح موتًا لكى تصير الخطية خاطئة جدا بالوصية". ولأن النص الإنجليزى أوضح من هذا الأسلوب الركيك نورده كالتالى: "Did that which is good, then became death to me? By he means! But in order that sin might recognized as sin, it produced death in me through waht was good, so that thrugh the commandment sin might become utterly sinful".

الفقرة ٢٤). أما وقد أدت غرضها، فإنها لم تعد بعد ذات سلطان أو ذات مفعول، وإنما يُنظر إليها باعتبارها تشغل حيزا مؤقتا فى تاريخ دين إسرائيل. إنه عند هذه النقطة التى وصلنا إليها يكون القديس بولس قد وصل إلى إجابة السؤال الثانى الذى واجهه عن العلاقة بين شعب الله المختار ـ إسرائيل ـ والمجتمع المسيحى. وفى الواقع، فإن إجابته هى أن الكنيسة هى إسرائيل الحقيقى وأن اليهود الذين فشلوا فى فهم أن الله قد اختارهم ليس فقط لمجرد تمييزهم أو إضفاء مزايا عليهم، وإنما لأداء خدمات أو مهام وفقا لإرادة الله ومشيئته، بالبقية الصالحة righteous remnant أى إسرائيل الجديد والمقصود به الكنيسة المسيحية (رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاحان التاسع والحادى عشر).-وعلى هذا، فالمجتمع المسيحى يتكون ممن هو من أصل يهودى ومن أصل غير يهودى أيضا (من اليهود والأمم) على نحو سواء (رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، الفقرة ٢٨)(*) مما قد يُناسب أمل اليهود. فإلى الكنيسة ينتمى الكتاب المقدس اليهودى بالحق (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٣، الفقرات ١٢-١٧) مادام أعضاؤها وهم بذور إبراهيم (أى أبناؤه) Abraham's seeds، هم ورثة وفقا للوعد (الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، الفقرة ٢٩)(**).

وعلى هذا فالغرض الإلهى الذى يَسْرِى خلال تاريخ إسرائيل كله منذ دعوة إبراهيم فصاعدا قد دخل فى مراحل الإنجاز الأخيرة، وعلى هذا فالمسيحيون هم الذين تقع عليهم مسئولية نهايات العصور. "فهذه الأمور جميعا أصابتهم مثالا، وكتبت لإنذارنا نحن الذين انتهت إلينا أواخر الدهور" (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٠، الفقرة ١١). لقد تسلموها من "الذى أنقذنا من سلطان الظلمة ونقلنا إلى ملكوت ابن محبته" (الرسالة الأولى إلى أهل كولوسى، الإصحاح الأول، الفقرة ١٣). هذا ـ وفقا لما يقول القديس بولس ـ نتيجة بعثة (مهمة) يسوع المسيح الذى أُعطى البشارة (الإنجيل) ليبشر بها.

وعلى أية حال، فإذا لم يكن إسهام القديس بولس فى العقيدة المسيحية قد أُسىء فهمه، فلابد أن نعترف أن إعلانه الإنجيل(***) Gospal- الذى يتفق فى كل ما هو

(*) "ليس يهودى ولا يونانى. ليس عبد ولا حر. ليس ذكر او انثى لأنهم جميعا واحد فى المسيح يسوع، فإن كنتم للمسيح فأنتم إذًا نسل إبراهيم وحسب الموعد وَرَثَة".

(**) "فإن كنتم للمسيح فأنتم إذًا نسل إبراهيم وحسب الموعد ورثة".

(***) مفهوم طبعا أنه ليس هناك إنجيل اسمه بولس. (المترجم).

أساسى مع ما عند كل معاصريه ـ كان سابقا على رسائله التى حفظت لنا معتقداته. هذه الرسائل هى محاولة للإجابة عن أسئلة ـ بطريقة عملية وعقلية ـ أسئلة على شاكلة السؤالين اللذين أشرنا إليهما آنفا ـ عندما أُثير هذا الإعلان. ولم يكن القديس بولس لاهوتيا نظاميا، ولا كان مفكرا جاف الفكر يضع طبقة فوق طبقة من الأفكار أو التخمينات فوق فروض الإنجيل البسيطة، وإنما كان داعية (مبشرا) مهتما بأمور الكنائس، وهو بهذا ـ فيما يقول ـ إنما يُخضع تجربته الحالية لإرادة الله مُمَثَّلة فى المسيح.

وكان الأمر المهيمن فى هذه التجربة هو معنى أن الله هو الذى كان يتخذ المبادأة، وعلى هذا فإن الحب الإلهى لم يتوقَّف؛ مما كان مدعاة عجب القديس بولس "ولكن الله بيَّن محبَّته لنا ـ لأنه ونحن بعد خطاة ـ مات المسيح" (رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٥، الفقرة ٨). إنها نعمة الله ـ فعمله الرحيم المنطوى على النعمة فى شخص المسيح لم ينطلق من الجزاء المفترَض (بفتح الراء) للإنسان الآثم، وإنما من الحب الإلهى المخلِّص (بتشديد اللام وكسرها) نفسه، وهذا هو أساس الرسالة المسيحية. فما فعله الله للإنسان قد عبر عنه القديس بولس بطرق مختلفة، لكن كان ذلك على نحو خاص من خلال ثلاثة مفاهيم (مصطلحات) تُعد بمثابة مفاتيح للاهوته ـ أى لاهوت بطرس، وهى: التخليص أو الخلاص أو الفداء، والتبرير أو التبرئة، والتوفيق أو التصالح reconciliation. أما التخليص أو الفداء فيعنى العتق أو الإعتاق ـ تحرير أولئك المستعبدين، وهذا المصطلح قد استُخدم فى العهد القديم ليدل على الفعل المقدس (الإلهى) الذى به حرر الله إسرائيل من خضوعهم لسادتهم المصريين (العهد القديم، سفر التثنية، الإصحاح ٧، الفقرة ٨)(*)، وقد استخدم القديس بولس هذا المصطلح ليعبر عن معتقده فى أنه من خلال المسيح أو عن طريقه تحرر شعب الله من عبوديتهم للخطية ولقوى الشر والشريعة to the law. أما التبرير أو التبرئة فتعنى الإعفاء iacquittal أو العفو ـ أى صدور حكم إلهى بعدم الإدانة أو بأن المقصود غير مذنب، أو بتعبير آخر صدور حكم البراءة a verdict of not guilty. هذا ـ رغم حقيقة أن الإنسان من خلال كونه آثما through his sinfulness هو حقا مدان– ليس صحيحا ولا شرعيا، مادام

(*) "بل من محبة الرب إياكم وحفظه القسم الذى أقسم لآبائكم أخرجكم الرب بيد شديدة وفداكم من بيت العبودية من يد فرعون ملك مصر".

التبرير (أو التبرئة) لا يصبح فعالا إلى الحد الذى يتفاعل فيه الإنسان مع الفعل الإلهى - فبالإيمان - كما يقصد القديس پولس - وليس بالعقل وحده. إنه لا يكون إلاَّ بإنكار الذات تماما، والتسليم المطلق أو بتعبير آخر بالقبول- بتواضع لمشيئة الله (لما أتمَّه الله)، أما المصالحة مع الله reconcilation أو آلام المسيح وموته تكفيرا عن خطايا البشر Atonement فتعنى جمع طرفين كانا قد انفصلا. إن ذلك يتضمن - على هذا - ليس محو الذنب الماضى فحسب، وإنما أيضا محو كل نفور estrangement وسوء فهم. والقديس پولس وهو دائما على وعى كامل بأن المبادأة بيد الله، أو بتعبير آخر بأن مشيئة الله هى السابقة، - يؤكد بحسم أن هذه المصالحة قد كانت بمشيئة الله، إنه ليس الله هو الذى يُصالح (بضم الياء) ولكن الله هو المصالِح (بكسر اللام)reconciler - إنه يصالح الإنسان مع نفسه reconciling man tohimself وعلى هذا فقد أصبح للمؤمن موقف جديد أمامه، ذلك الموقف الذى وصفه القديس پولس بالكلمة "التبنى" adoption، فالإنسان المخلَّص (بتشديد اللام وفتحها) المبرّر (المبرَّأ) المُصالَح (بضم الميم وفتح اللام) reconciled قد ارتفع من وضع العبد ذى الخطيئة وأصبح "وريثا من خلال الله" (الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٤، الفقرة ٧)(*) للخلاص الموعود. إنه لفارق كبير بين الحاضر المسيحى والوضع السابق، فقد نظر پولس للخلاص كفعل جديد من أفعال الله " ... الأشياء العتيقة قد مضت، هو ذا الكل قد صار جديدا" (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٥، الفقرة ١٧). هذا الانتقال من الحال القديم إلى التوافق الجديد، إنما هو نتيجة من نتائج مرور المسيح من الموت إلى الحياة من خلال صَلْبه وقيامته، فالقديس پولس يرى حقا الصلب كجزء ضرورى من الخطة الإلهية، فالحال القديم (قبل المسيح) كان هو حال الخطيئة نتيجة الموت الروحى ونتيجة التعبير الخارجى عنه كموت مادى حقيقى أو فيزيقى (رسالة پولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٦، الفقرة ٢٣)(**). فموت المسيح راجع للخطيّة - لكن ليس خطيته هو، فقد جعل الله ابنه الذى بلا خطية خاطئًا من أجلنا (الرسالة الثانية إلى كورنثوس، السفر الخامس، الفقرة ٢١)(***)، وهذا يتضمن التعبير الخارجى (الظاهرى) للخطيئة الذى يعنى - فيزيقيا - الموت. بل كان هدف الله من موته أن يقود هذا الموت إلى الحياة "لأن الموت

(*) "إذا لست بعدُ عبدا بل ابنا وإن كنت ابنًا فوارث لله بالمسيح".

(**) "لأن أجرة الخطية هى الموت، وأما هبة الله فهى حياة أبدية بالمسيح".

(***) لأنه جعل الذى لم يعرف خطيّة لأجلنا لنصير نحن برّ الله فيه".

"الذى ماته قد ماته للخطيّة مرة واحدة والحياة التى يحياها فيحياها لله " (رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٦، الفقرة ١٠) وعلى هذا فهو (المسيح) بتحرره من خطيّة العالم بصلبه، يكون قد انتقل إلى حالة جديدة من الحياة "الحياة بالقيامة Resurrection life" وأن الحياة التى خرجت من الموت (المقصود المعنى الرمزى حياة المسيح بعد صلبه) أصبحت الآن ممكنه لكل البشر. وعلى هذا فالفرد الذى انطوى فى المسيح هو خلق جديد كما ورد فى رسالة بولس الثانية إلى كورنثوس، الإصحاح ٥ ، الآية ١٧ "إذًا إن كان أخذ فى المسيح فهو خليفة له" إنه خلق جديد يتجدد باطّراد "يا أولادى الذين أتمخّض بكم أيضا إلى أن يتصور المسيح فيكم" (رسالة بولس إلى أهل غلاطية الإصحاح ٤، الفقرة ١٩) لكن هذه ليست عقيدة الخلاص المتوحدBut this is no doctrine of Solitary Salvation. فلكى تكون "فى المسيح" يعنى ـ فيما يقول القديس بولس ـ أن تشارك فى "التوحد مع كل المسيحيين، وتوحدهم جميعا مع ربهم their Lord بمعنى أن تكون عضوا فى الكنيسة التى هى جسد المسيح، أما المسيح نفسه فهو الرأس (رأس الكنيسة) the Head.

وفى رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٢: "لأنه كما أن الجسد هو واحد وله أعضاء كثيرة وكل أعضاء الجسد الواحد إذًا كانت كثيرة وهى جسد واحد كذلك المسيح أيضا.." لكن الكنيسة ـ فى فكر القديس بولس ـ غير منفصلة عن الروح القدس "لأننا جميعا بروح واحد أيضا اعتمدنا إلى جسد واحد.." (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٣) .٠

والقديس بولس ـ مثل معاصريه المؤمنين ـ اعتبر مهمة mission الروح Sprit للكنيسة كنتيجة مباشرة لمهمة المسيح نفسه. "لكن لما جاء ملء الزمان أرسل الله ابنه مولودًا من امرأة مولودًا تحت الناموس، ليفتدى الذين تحت الناموس لتنال التبنى. ثم بما أنكم أبناء أرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخا يا أبا الآبا. إذًا لستَ بعدُ عبدا بل ابنا وإن كنت ابنا فوارث لله بالمسيح.." (رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٤، الفقرات ٤-٦)، ومع هذا فالعلاقة وثيقة بين (الابن) و(الروح) كما هو واضح من هذه العبارة "روح ابنه the spirit of his son"؛ مما يعنى أن (الروح) و(الابن) ليسا مترادفين. فالروح ليست هى (المسيح) ولا المسيح اعتبرها طاقة موضوعية أو بتعبير آخر موجودا غير شخصى أو لا شخصى، وإنما اعتبرها موجودا شخصيا مختلفا من حيث النوع a distant personal being (انظر على سبيل المثال رسالة بولس إلى أهل رومية ، الإصحاح ٨،

الفقرة ٢٦؛ الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٢، الفقرة ١١؛ الإصحاح ٧، الفقرة ١١)(*) ويكمل عمل الروح عملَ المسيح. والروح مصدر خلاق للحياة الجديدة يمثل المسيح محتواها. وهذا يعنى أن هدف الحياة المسيحية منسجم مع صورة المسيح؛ التكوين فى المؤمن بالمسيح وهذا هو أثر عمل الروح القدس، ولم يتقدم القديس پولس عن أسلافه بصدد هذا المعتقد بمزيد من التفاصيل، وإنما فى معتقده أن الروح ليست مرتبطة - فى الأساس - بالظروف غير العادية فى الحياة اليومية، وإنما بالحياة اليومية المعتادة للمسيحى. وبالنسبة للقديس پولس، فمجمل التجربة المسيحية إنما هو فى مجال نشاط الروح القدس، وعلى هذا فالروح القدس هو أساس الدعاء أو الصلاة (رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٨، الفقرة ٦)(**) إنه مصدر كل العطايا الروحية (رسالة پولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٢)(***)، وهى ليست منحا (عطايا) للتعبير الفردى عن النفس وإنما كوسائل للإسراع بالصحة الروحية والأخلاقية (المعنوية) للجسد. إنه الروح الذى يرشد المسيحيين ويهديهم، فالمسيح قد أمدهم به (الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، الفقرة ٥)(****) وهم فى حاجة إليه بشدة (أى الروح) من أجل خلاصهم (عتقهم النهائى) (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٢؛ الإصحاح ٥، الفقرة ٥)(*****) الذى هو ضمان أن عملية التخليص من الخطية (أو الخلاص Salvation) والتى بدأت بالفعل سوف تتم لتصل إلى مرحلة كمالها its Consummation . إنه - أى الروح - يكمن - بشكل مؤكد - فى القيامة النهائية، أو بتعبير آخر فإن حضوره أو كمونه هو تأكيد القيامة النهائية Final resurrection (الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٨ ، الفقرة ١١)(******). وعلى هذا، فبالنسبة للقديس پولس، ليس هناك انقطاع أو انفصال راديكالى بين

(*) "وكذلك الروح أيضا يعين ضعفاتنا لأننا لسنا نعلم ما نصلى لأجله كما ينبغى، ولكن الروح نفسه يشفع فينا بأنات لا ينطق بها".

(**) لكن هذه كلها يعلمها الروح الواحد بعينه قاسمًا لكل واحد بمفرده كما يشاء".

(***) "فالذى يمنحكم الروح ويعمل قوات فيكم، أبأعمال الناموس أم بخير الإيمان".

(****) "الذى ختمنا أيضا وأعطى عربون الروح فى قلوبنا".

"ولكن الذى صنعنا لهذا عينه هو الله أعطانا أيضا عربون الروح".

(*****) "وإن كان روح الذى أقام يسوع من الأموات ساكنا فيكم فالذى أقام يسوع من الأموات سيحيى أجساد المائتة أيضا بروحه الساكن فيكم".

(******) "الفقرة ٣٨، الإصحاح ١٥، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس.

الحاضر والمستقبل، فقد فسّر كليهما تفسيرا أخرويا (بمعايير أو بمصطلحات متعلقة بالعالم الآخر أو بما هو غيب) أى بنظرته إلى كل الأمور من منظور كمالها النهائى أو تمامها الكامل، وتعاليمه المتعلقة "بالخاتمة" أو "النهاية" أو "التمام" End هى تعاليم محورية فى تفكيره وليست مجرد عناصر ثانوية ملحقة. ويمكن أن نلخص توقعاته بإيجاز باعتبارها تشتمل على عقيدة المجىء الثانى الوشيك (للسيد المسيح) والحساب النهائى (حساب الآخرة) وقيامة الموتى الصالحين (بعثهم أو نشرهم)، وربما كان يقصد قيامة كل الموتى وليس الصالحين فقط، وتحول أولئك الذين ما زالوا فى قيد الحياة والتكوين النهائى لمملكة الله (مملكة الرب) عندما يصبح الله هو كل شىء. أو بتعبير أدق هو الكل فى الكل all in all ومن بين هذه العناصر لا يحتاج إلى مزيد من الشرح سوى ذلك العنصر المتعلق بعقيدة القيامة (البعث) resurrection. فالمسيحية التى اعتنقها القديس بولس لم تكن تتطلب فى حد ذاتها أى فهم آخر للقيامة (أو البعث أو النشور) أكثر مما كان يعتقده بالفعل (قبل تحوله للمسيحية) فى نطاق عقيدته كيهودى من الفريسيين. وهنا لا بد أن نميز بين الأفكار الفريسية الشائعة وبين الأفكار الفريسية التى اعتقدها ذوو العقول الأكثر ميلا للروحانية، فهؤلاء الأخيرون - على عكس اليونان - رفضوا التفرقة بين الروح والجسد - فهما بالنسبة لهم ليسا أكثر من اسمين لموجود واحد أو كائن واحد يُرى (بضم الياء) من وجهتَىْ نظر مختلفتين: فالجسد هو الشخص (من الخارج) والروح هو الشخص نفسه (من الداخل)، وعلى هذا فقد اعتقد الفريسيُّون بالطبيعة المتجسّدة لحياة القيامة The embodied nature of the resurrection life. وإنما كان هناك رفض لأى فكرة كاملة عن إعادة الإحياء بشكل مادى physical reanimation، فقد فهموا هذا على أنه يتضمن تحويلا transformation أو تغييرا فى المظهر أو الشكل الخارجى transfiguration، وقد قدم القديس بولس العقيدة نفسها فى الإصحاح ١٥ من رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس، وقد بدأ عرضه بالقياس analogy، فالبذرة قد وضعت فى الأرض فلم تعد مجرد بذرة ونمت لتصبح نباتا، فالبذرة والنبات من حيث المعنى أمر واحد أو هما متماثلان identical لكن بينهما نقطة حاسمة Critical point وهى النقطة التى تموت فيها البذرة وتُحوّل إلى نبات نام، فالصلة بين البذرة والنبات - وفقا لما يقوله القديس بولس - هى سلطة الله المهيمنة "هو يعطيها جسمًا كما أراد He gives it a body even as it pleased him. وعلى هذا فلنطبق هذا القياس بقول أنه بينما

يكون جسد قد تغير من لحم - الذى هو بحكم طبعه فاسد جدا - إلى جلال glory، فإن الشخصية التى كانت ظاهرة معروضة لجسد من لحم، سوف تختفى حتما "أنه يُزرع جسمًا حيوانيا ويُقام جسما روحيا It is sown a natural body It is raised a spiritual body". (*)

وأخيرا، ما فكرة القديس بولس عن المسيح؟ لقد بدأ - كما فى كل جوانب تفكيره بتجربته المتعلقة بالمبادرة الإلهية أو بتعبير آخر أن الله دوما فعّال لما يريد وهو الذى يبدأ دائما the divine initiative "إن الله كان فى المسيح مصالحا للعالم لنفسه غير حاسب لهم خطاياهم" (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٥، الفقرة ١٩)، وعلى هذا فإلى المسيح تُعزى كل وظائف الله ووقاراته dignities (نبله وسموه)، فهو - أى المسيح - رب(**) Lord ، وفقرات العهد القديم التى تشير بشكل أساسى إلى يهوه (ياهوفاه Yahweh) يمكن أن تنطبق عليه - أى على المسيح - (رسالة بولس إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٣١؛ الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكى ، الإصحاح الأول، الفقرة ٩)(***)، وأكثر من هذا فالمسيح هو ابن الله. بينما فى بعض الفقرات الأخرى نجد أن هذا المسمَّى (ابن الله) يُستخدم استخداما مشيحيا (بالشين) أو مسيانيا أو مسياهنيا أو مسيحانيا Messianically (على سبيل المثال كما فى الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الأول، الفقرة ٤)(****) فى كثير من السياقات، يشير إلى علاقة يمكن أن يقال إنها تتضمن الاشتراك فى الطبيعة (كونهما ذَوَىْ طبيعة واحدة) بين الأب Father والابنSon (الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٨، الفقرة ٣)؛ الرسالة إلى أهل كولوس، الإصحاح الأول، الفقرة ١٣)(*****). حقيقة إن عقيدة القديس بولس أن عمل المسيح فى الخلاص كان من نوع أنه - فقط - بوحدة الحياة وكونه بالحياة وكونه بالله يمكن أن يكون مُهيَّئًا لها. وعلى هذا، فبينما كان الأمر بالنسبة للحواريين

(*) الإصحاح ١٥، الفقرة ٤٤.

(**) سبق شرح معنى (الرب) فى اللغات السامية والعربية منها. (المترجم).

(***) "حتى كما هو مكتوب من افتخر فليفتخر بالرب".

"الذين سيعاقبون بهلاك أبدى من وجه الرب ومن مجد قوته".

(****) "وتعين ابن الله بقوّة من جهة روح القداسة بالقيامة من الأموات، يسوع المسيح ربنا".

(*****) "لأنه ما كان الناموس عاجزا عنه فى ما كان ضعيفا بالجسد، فالله إذ أرسل ابنه فى شبه جسد الخطية ولأجل الخطية وأن الخطية فى الجسد، لكى يتم حكم الناموس..."، "الذى أنقذنا من سلطان الظلمة ونقلنا إلى ملكوت محبته..".

الأصليين original كان التناقض المثير للدهشة هو أن المسيح الذى كانوا هم صحابته والذى مات مكللا بالعار، أصبح الآن مرفوعًا إلى السماء عند يد الله اليمنى، وبالنسبة القديس بولس فإن التناقض المدهش كان أبعد مدى "فالواحد المرفوع Exalled One " الذى أثبت بقيامته أنه ابن الله كان لحما وأنه مات فى الجلجثة(*) (أو الجمجمة Cal-vary وأنه هو الذى كان "فى صورة الله in the form of God أنه المقدس أو الإلهى بالطبيعة" لم يحسب خلسة أن يكون معادلاً لله Counted it not prize to be on quality God with لكنه أخلى نفسه آخذًا صورة عبد but emptied himself, taking the form of aservant صائرا فى شبه الناس، وإذ وجد فى الهيئة كإنسان وضع نفسه وأطاع حتى الموت، موت الصليب" (الرسالة إلى أهل فيلبى، الإصحاح الثانى، الفقرات ٦-٨) "فإنكم تعرفون نعمة ربنا يسوع المسيح إنه من أجلكم افتقر وهو غنى لكى تستغنوا أنتم بفقره" (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٨، الفقرة ٩). وعلى هذا، فقد كان المسيح موجودا قبل أن يوجد أو بتعبير آخر أزلى الوجود pre-existent being لكنه لم يكن ملاكا، ومع هذا فقد كان تابعا Subordinate للآب Father (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١١، الفقرة ٩)(**). لقد كان هو (أى المسيح) أساس الخَلق ومُمثله، لقد كان فى صورة الله غير المرئى ، والمقصود بغير المرئى هنا هو الله، وخلق كل شىء ما هو مرئى وما هو غير مرئى (الرسالة إلى أهل كولوسى، الإصحاح الأول، الفقرتان ١٥،١٦)(***). وتقدم الفقرة التى اقتبسناها لتونا مفتاحًا مهما لمنهج القديس بولس الرئيسى فى تفسير العلاقة بين الله ومسيحه؛ لأن عبارة عن "صورة الله" قد استُخدمت فى العهد القديم المكتوب باللغة اليونانية - الحكمة الإلهية (سفر الحكمة، الإصحاح ٧، الفقرة ٢٦)، وَطَبَّق القديس بولس على المسيح وصفَ واحدٍ من الوسطاء intermediators الذين كان ذِكْرُهم قد وَرَدَ فى الأفكار العبرانية المتأخرة بين الله المتعالى transcendent والعالم (الكون) الذى هو من صنعه. وأكثر من هذا، ففى فقرة واحدة يقرر القديس بولس بوضوح أن المسيح هو حكمة الله (الرسالة الأولى إلى أهل

(*) "اسم المكان الذى يقول المسيحيون إن المسيح صلب به." (المترجم).

(**) "لكن أريد أن تعلموا أن رأس كل رجل هو المسيح، ورأس المرة الرجل، ورأس المسيح هو الله".

(***) "الذى هو صورة الله غير المنظور بكر كل كل خليقة، فإنه فيه خلق الكل ما فى السماوات وما على الأرض ما يُرى وما لا يُرى سواء كان عروشا أم سيادات أم رياسات أم سلاطين، الكل به وله قد خلق".

كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٤والفقرة ٣٠)(*) وفى سفر الحكمة فى العهد القديم كان موجودا قبل أن يوجد أو بتعبير آخر أزلى الوجود pre-existent (سفر الأمثال، الإصحاح ٨، الفقرة ٢٣، والجامعة، الإصحاح ٢٤، الفقرة ٩) وصانع الخلق (الأمثال، الإصحاح ٨، الفقرة ٣٠؛ الحكمة، الإصحاح ٩، الفقرة ٢) وكان الوسيط الثانى هو الكلمة المقدسة (الإلهية) التى كانت مساوية للمبدع (الخالق) (المزامير، الإصحاح ٣٣، الفقرة ٦؛ الحكمة، الإصحاح ٩، الفقرة ١). وبينما نجد القديس بولس لا يؤكد فعليا المماثلة مع المسيح، فربما كان ذلك متضمنًا فى فقرته "فإنه فيه خلق الكل in him all things consist" (رسالة بولس إلى أهل كولوسى، الإصحاح الأول، الفقرة ١٧) التى تبدو - أى هذه العبارة - صدى للفقرة الواردة فى سفر الجامعة فى العهد القديم الإصحاح ٤٣، الفقرة ٢٦(**) "بكلمته تكوَّن كل شىء by his word all things Consist". وأكثر من هذا، فالقديس بولس يُعَرِّف المسيح بأنه قدرة الله وسلطانه (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة٢٤)(***)، وفى فقرات عديدة يبدو وكأنه يقترح أنه هو أيضا أداة من أدوات الحضرة الإلهية - شخيناه shekhinah(****). وعلى هذا، فبينما القديس بولس لا يذكر فى أى موضع أن المسيح هو الله، إلاَّ أنه يمكن القول "بأنه فيه (المسيح) يحل كل ملء اللاهوت جسديا in him dwelleth all the fulness of the Godhead bodily" (رسالة بولس إلى أهل كولوسى، الإصحاح ٢، الفقرة ٩).

الرسالة إلى العبرانيين

يشارك مؤلف الرسالة إلى العبرانيين، القديس بولس فى عقائده ويكاد يعبر عنها بطريقة مماثلة. فالمسيح هو ابن الله منذ الأزل أو بتعبير آخر ابن الله قبل أن يكون هناك شىء آخر(*****) pre-existent ، وبمصطلح سفر الحكمة هو "سطوع أو تألق

(*) نعتقد أن كثيرا من الخلافات اللاهوتية أساسها خلافات فى مفاهيم الألفاظ. لقد وصف المسيح فى الكتاب المقدس أيضا بأنه حَمَل الله (بفتح الحاء والميم) وحكمة الله كما قال بولس.. فهل هو حمل على الحقيقة.. إنه تعبير مجازى؟!

(**) لم نعثر على هذه الفقرة فى موضعها فى سفر الجامعة فى الطبعة العربية للكتاب المقدس ولا فى الطبعة الإنجليزية، ولعل هناك خطأ مطبعيًا فى السفر ورقم الفقرة. (المترجم).

(***) "... فبالمسيح قوة الله وحكمة الله".

(****) (راجع مفهوم الشيخناه عند اليهود).

(*****) "الله.. كلمنا فى هذه الأيام الأخيرة فى ابنه الذى جعله وارثًا لكل شىء، الذى به أيضًا عمل العاملين، الذى هو بهاء مجده ورسم جوهره وحامل كل الأشياء بكلمة قدرته بعدما صنع بنفسه تطهيرا لخطايانا جلس فى يمين العظمة فى الأعالى..".

effulgence عظمته أو جلاله" (سفر الحكمة، الإصحاح ٧، الفقرتان ٢٥-٢٦) "وعلامة جوهره and the impress of his substance" وكان هو (المسيح) ممثل الخلق وهو الآن يدعم uphold كل شىء (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح الأول، الفقرتان ٢، ٣)(*)، بل إنه هو (المسيح) وهو أعلى درجة من الملائكة قد جُعِلَ (بضم الجيم)أدنى درجة قليلا منهم (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٢، الفقرة ٩)، وذلك عندما كان يشبه إخوانه فى كل شىء made like unto his brethern (الإصحاح الثانى، الفقرة ١٧) بأن كان شريكا لهم وَمِثْلَهُم من لحم ودم (الإصحاح الثانى ، الفقرة ١٤)؛ ومن ثمَّ فقد جَعَل نفسه مثل الذين جاء ليخلصهم من خطاياهم. ومع هذا فالمسيح - فى حالته المتجسدة - كان إلها وإنسانا ووسيطا God and man and as such the one Mediator، وهذا العَرْض لتلك العقائد كان بالتأكيد بمثابة توطئة وَطَّأ بها المؤلف للجزء الرئيسى من أطروحته الذى يهتم بالتأكيد على أن المسيحية هى خاتمة الوحى "ولكنه الآن (المسيح) قد أُظهر مرة عند انقضاء الدهور ليبطل الخطية بذبيحة نفسه" (الإصحاح ٩، الآية ٢٦). ولأن لب الدين بالنسبة لكاتب هذه الرسالة هو العبادة، فقد راح يبحث عن قصور نظام العبادة اليهودى وأنه لم يكتمل إلا من خلال المسيح. فالأضاحى القديمة التى كانت تقدم تكفيرا للخطايا كانت مُمَثَّلة فى أضاحٍ أو قرابين من كائنات لم ترتكب إثما، وكان المقصود من تقديمها إزاحة الدنس حتى يتمكن الإنسان من التقرب إلى الله والدخول فى مشاركة معه، لكن هذه الطريقة المتعلقة بالعهد القديم مع الله old Covenant كانت غير كاملة لأسباب ثلاثة: أولها أن الأضاحى كانت مبرأة من الدنس لأنها لم تكن قادرة على ارتكاب الدنس أو المعاصى، بينما الأضحية الحقيقية تتمثل فى كائن هزم الغواية بإرادته. وثانيها فإن الأضاحى من الحيوانات يتم التضحية بها على غير رغبة منها، بينما المطلوب أضحية يتم التضحية بها وهى ساعية بحريتها لهذا لطاعة الله. وثالثها أن الحيوانات كأضاحٍ هى دون مرتبة الإنسان أو أقل منه درجة أو درجات، بينما الحياة التى يُضَحَّى بها من المطلوب أن تكون مساوية لحياة مرتكب الخطية أى ذات طبيعة بشرية. وفى المسيح نحن نرى الأضحية الكاملة وكائنًا عيَّنه الله. لقد كان رجلا "مجرّب فى كل شىء مثلنا بلا خطيَّة " (الإصحاح٤، الفقرة ١٥). لقد كان مطيعا لإرادة الأب

(*) أكدنا فى تعليقات سابقة أن أحدا من المسيحيين لا يقول إن المسيح (ابن) الله بالمعنى المادى للكلمة أو هذا على الأقل الآن، وفكرة وجود المسيح منذ الأزل تؤكد هذا، وفكرة الوجود منذ الأزل هذه انتقلت إلى الأفكار الشعبية فى أديان أخرى. (المترجم).

حتى فى موته ـ أى موت المسيح، الذى كان ـ أى موت المسيح ـ إرادة مكرَّسة (مخصصة لهدف ما) تم تحقيقها بتروٍّ. ومن خلال قيامته ورفعه دخل باعتباره بشيرا لنا "حيث دخل يسوع كسابق لأجلنا صائرًا على رتبة ملكى صادق رئيس كهنة إلى الأبد" (الإصحاح ٦ ، الفقرة ٢٠) فى الحضور المقدس (الإلهى) وباعتباره رئيس الكهنة الأعلى High Priest، فقد ظهر الآن "أمام وجه الرَّب لأجلنا (الإصحاح ٩، الفقرة ٢٤) "فمن ثَمَّ يقدر أن يَخْلُصَ أيضًا إلى التَّمام، الذين يتقدَّمون به إلى الله إذ هو حى فى كل حين ليتشفَعَ فيهم" (الإصحاح ٧، الفقرة ٢٥). لقد كانت هذه الطريقة التى تناول بها مؤلف الرسالة إلى العبرانيين الشريعة كنظام للأضاحى (تقديم الأضاحى) هى ما فعله القديس بولس بالنسبة لها (الشريعة) كنظام للطلبات الإلهية System of Commands: لقد دافع عن مكانتها فى العهد القديم باعتبارها إرهاصا لما سيأتى فيما بعد، وأعلن نَسْخها (إبطالها) من خلال المسيح.

الإنجيل الرابع

يمكن أن يُقال ـ من نواحٍ كثيرة ـ إن الإنجيل الرابع يمثل ذروة مسيحية العهد الجديد؛ لكن عرض عقائد مؤلف هذا الإنجيل تعتريها صعوبات بسبب دَأْبه على جعل عبارته تحتمل معنيين وأحيانًا ثلاثة معانٍ. وربما كان هذا واضحا من السطور الأولى فى إنجيله التى تبين لُب عَقَائِد المؤلِّف.

ففى الطور الأولى (الإصحاح الأول، الفقرات من ١ إلى ١٨)(*) يحدثنا المؤلف عن كلمة الله الأزلية الذى أصبح جسدا (لحما). وهنا لا بد أن يُثار سؤالان : ماذا يقصد "بالكلمة" Word؟ عند أية نقطة يفصل بين الكلمة بعد التجسيد، والكلمة قبل التجسيد. يفهم الإنجيليون " كلمة" فى المرحلة الأولى بأنها العهد القديم "كلمة الله" وبهذا المعنى فهو يخبرنا أن هذه الكلمة قد وجدت بشكل أساسى قبل العالم (الكون) وكانت هى الممثل الخلاق Creative agent لكل الأشياء. وظهرت إلى العالم (الكون) كحياة ، وكنور وحى، ولم يعترف بها العالم. ورغم أن هذه الكلمة (العهد القديم) قد وصلت لإسرائيل

(*) فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. ٢ هذا كان فى البدء عند الله. ٣ كل شىء به كان وبغيره لم يكن شىء مما كان. ٤ فيه كانت الحيوة والحيوة كانت نور الناس. ٥ والنور يضىء فى الظلمة والظلمة لم تدركه".

عن طريق الأنبياء إلا أنه لم يقبلها إلا عدد قليل أصبحوا بقبولهم لها أبناء الله (*)، وحتى تركزت أخيرا فى فرد "عندما أصبحت الكلمة جسدا flesh. وهذا المفهوم "الكلمة" تقرير مفهوم (واضح) ضد الخلفيَّة اليهودية against judaistic backgroung، لكن مزيدًا من التمعن يظهر أن هذا الفهم لا يعالج الموضوع معالجة كاملة طالما أنَّ مقارنة هذا الفهم بتراث الحكمة أو أدب الحكمة أو الكتابات فى مجال الحكمة Wis-dom Literature يشر إلى أن الكلمة Word فى هذه الفقرات (التى أوردها إنجيل يوحنا(**) .. تحمل كثيرًا من ملامح "الحكمة" wisdom. وأكثر من هذا، فمقارنة مفهوم "الكلمة" بكتابات فيلو philo اليهودى السَّكندرى تظهر أنها "أى كلمة" موازية لمفهومه "للكلمة" التى طوّر معناها ـ بشكل مستقل ـ على أساس مفهوم "الحكمة" Wisdom نفسه. فالكلمة بالنسبة لفيلو Philo ليست بالضبط هى "كلمة الله"، وإنما هى خطة الكون أو غايته التى يجرى فهمها باعتبارها واقعة خارج نطاق المعرفة البشرية Transcendent، وباعتبارها أيضا من الأمور الباطنية المقصور إدراكها على داخلية النفس immanent. وسطور إنجيل يوحنا الآنف ذكرها ـ بناء على هذا ـ قد يكون لها معنى ثانٍ. فالمبدأ الأصلى للخلق كان ملازما أو متأصلا أو كامنا فى العالم (الكون) واعترف به البعض، وباعترافهم هذا أصبحوا أبناء الله وفقا لإرادته المقدسة (الإلهية)، لكن هذا المبدأ لم يقبله الجميع وعلى هذا فقد حل ما أسماه س.هـ. دود C.H.Dodd (فى كتابه Interpe-tation of the fourth Gospel, 232) التركيز النهائى لفكر الله الخلَّاق والملهم بكل ما فيه من خلق وإلهام، وهو ما يعنى أيضا معنى الكون the meaning of the Universe ـ فى فرد هو ما كان مخططا (أو مُصممًا ـ بضم الميم ـ was designed) أن تكون عليه الإنسانية وفقا للغرض الإلهى (المقدس)". ووفقا لكلا هذين المعنيين المركَّبين، يتحدث الإنجيليون

(*) والمسلمون يقولون : كلنا عيال الله، على سبيل المجاز وتودّدا له سبحانه. (المترجم) .

(**) كان إنسان مرسل من الله اسمه يوحنا. ٧ هذا جاء للشهادة ليشهد للنور لكى يؤمن الكل بواسطته . ٨ لم يكن هو النور بل ليشهد للنور. ٩ كان النور الحقيقى الذى ينير كل إنسان آتيًا الى العالم. ١٠ كان فى العالم وكون العالم به ولم يعرفه العالم. ١١إلى خاصته جاء وخاصته لم تقبله١٢, وأما كل الذين قابلوه فأعطاهم سلطانًا أن يصيروا أولاد الله أى المؤمنون باسمه. ١٣ الذين ولدوا ليس من دم ولا من مشيئة رجل بل من مشيئة الله ١٤.

والكلمة صار جسدا وحل بيننا ورأينا مجده مجدًا كما لوحيد من الآب مملوءة نعمة وحقا. ١٥ يوحنا شهد له ونادى قائلاً هذا هو الذى قلت عنه إن الذى يأتى بعدى صار قدامى لأنه كان قبلى. ١٦ ومن ملئه نحن جميعًا أخذنا . ونعمه فوق نعمه. ١٧ لأن الناموس بموسى أعطى . أما النعمة والحق فيسوع المسيح صارا. ١٨ الله لم يره أحد قط . الابن الوحيد الذى هو فى حضن الآب هو خبر.

عن الكلمة قبل تجسّد المسيح (الفقرات من ١ إلى ١٣)، وليست هناك إشارة للتجسد **إلا فى الفقرة** ١٤. ومرة أخرى، فليس هذا كل ما فى الأمر أو بتعبير آخر ليست هذه هى القصة كاملة. إنه أيضا من المعقول أن نفهم الفقرة الرابعة وما بعدها باعتبارها تشير إلى حالة التجسد. وهذا يعطى المعنى الذى مؤداه أن " كلمة الحياة Word of life" التى هى وحى الله لم يفهمها البشر، بل إن شعب الله نفسه (اليهود) قد رفضوها (الفقرة١٠) "إلى خَاصَّته جاء وخاصته لم تقبله" لكن قليلين قبلوه، فأعطاهم الحق فى أن يكونوا "أبناء الله". وباختصار لقد أصبحت "الكلمة جسدا" أو لحما ودما. واستخدام الإنجليين الدءوب لهذا المفهوم المزدوج double entendre يمنع أيا منهما أو يمنع حل المشكلة، وبدلا من ذلك فهو يفتح الطريق أمام سينثيزية Synthesis (فكرة مركبة من فكرة ونقيضها) تحيل هذه السطور الأولى فى إنجيل يوحنا إلى بقية الإنجيل، أو بعبير آخر إلى الإنجيل ككل. وهذه الفقرات الآنف ذكرها فى إنجيل يوحنا ـ هى فى الوقت نفسه تناول للعلاقة بين "الكلمة" والعالم أو الكون، والعلاقة بين "الكلمة" وكهنوت يسوع المسيح (يستخدم المسيحيون المصريون عبارة : خدمة يسوع المسيح Minsistry of Jusis Christ) الذى أعاد تكوين هاتين العلاقتين (علاقة الكلمة بالكون وعلاقتها به)، وعلى هذا "فالسطور الأولى أو الاستهلال فى إنجيل يوحنا هو رواية لحياة يسوع فى شكل وصف لِلُّوجوس Logos الخالدة (الكلمة الخالدة)، فى علاقتها بالعالم (الكون) والإنسان، وبقية الإنجيل يتناول اللوجوس Logos فى شكل حياة المسيح" (Doss, Op. Cit, p.285)، ومن هنا فالمسيح كلمة الله الأزليَّة pre-existent هو الله God (إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، الفقرة ١) فهو (المسيح) "الابن الوحيد الذى هو فى حضن الأب" (إنجيل يوحنا، الفقرة ١٨)(*).

فالعلاقة بين الأب والابن ـ إذًا ـ علاقة أزلية، لم تنشأ فى زمن لاحق على وجود الأب (إنجيل يوحنا، السفر ١٧، الفقرة ١٠)، فيسوع لا يمكن إدراكه ضمن سلسلة عظماء الرجال، مثل إبراهيم الخليل، ذلك لأنه موجود being له وجود ذو طبيعة مختلفة (إنجيل يوحنا، الإصحاح ٨، الفقرة ٥٨) فهو (المسيح) والآب كيان واحد (الإصحاح ١٠، الفقرة ٣٠) "أنا والآب واحد" فالآب يسكن الابن والابن يسكن الآب (الإصحاح ١٠،

(*) النص الإنجليزى مختلف قليلا: He is the only_begotten , the unique son of the Father , whom he enjoys the most intimate Communion (I,18).

الفقرة ٣٨) "الآب فِيَّ وأنا فيه"(*) ، وكلّ سلطان يسوع مستقى من الأب. وبسبب هذه **الوحدة البنوية** Filial التى لا انفصام لها امتلك السلطان الذى يُمارسه والكلمات التى **ينطق بها**، فكل أولئك عطية له من الأب. وعلى هذا فحياة المسيح الأرضية هى وسيط **أو وسط** medium أَوْحَى الله من خلاله "الذى رآنى فقد رأى الأب .. ألست تؤمن أنى **أنا** فى الأب والأب فىّ" (الإصحاح ١٤، الفقرة ٩).

والبرقليط Paraclete أو الروح القدس ترتبط ارتباطا جوهريا بالأب والابن، وما دام **الروح** القدس، حقيقة حيّة وفاعلة، ومادام يُطلق على البرقليط أيضا مصطلح "روح **الحق** Spirit of truth "، فلابد أن يُنظر إليه (الروح) كموجود إلهى (مقدس) (الإصحاح ٤، الفقرة٢٤)، وفى الحقيقة أن الروح القدس أتى من الأب (الإصحاح ١٥، الفقرة ٢٦) " ومتى جاء المعزّى الذى سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحق الذى من عند الأب ينبثق **فهو** يشهد لى.."(**) ومهمته (إرساليته) تأتى بعد مهمة (إرسالية) الابن (الإصحاح ١٦، **الفقرة** ٧)" لكنى أقول لكم الحق إنه خير لكم أن أنطق، لأنه إن لم أنطق لا يأتيكم المعزى، لكن إن ذهبتُ أرسله لكم". وينطوى عمل الروح القدس على الشهادة للمسيح (الإصحاح ١٥، الفقرة ٢٦) "فهو يشهد لى" وما دام روح الحق هو مرشد المسيح (الإصحاح ١٦، الفقرات ١٣-١٥) الذى هو الحق (الإصحاح ١٤، الفقرة ٦) فهو على هذا ـ يعظم المسيح ويمجده بتقديمه للمؤمن باعتباره (أى المسيح) هو الطريق الوحيد الذى يمكن من خلاله الوصول للأب وبإرشاده للطريق الحق Truth. وعلى هذا فوفقا لرؤية الإنجيل الرابع ـ فإن المسيحية وحى نزل مرة واحدة وللجميع، وأنها تُجَدِّد نفسها دائما وإلى الأبد، ومحتوى وحى المسيحية هو الكلمة المتجسّدة، وممثل تجددها الدائم هو الرّوح القدس the Spirit.

وكان الغرض من التجسد فى وحى المرحلة الأولى ـ إعطاء الضوء ـ وحى الله، وأيضا وحى الإنسان كما ينبغى أن يكون الإنسان وفقا للخطة الإلهية (المقدسة)، ثانيا، أنه كان اتصال حياة أبدية، حياة الزمن الآتى (الإصحاح ٣، فقرة ١٦) "لأنه هكذا أحبّ الله العالم حتى بذل ابنه الوحيد لكى لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة

(*) لا يختلف هذا كثيرا عن أقوال الحلاج من حيث نظراته للعلاقة بينه وبين الله سبحانه وتعالى علوا كبيرا. (المترجم).

(**) المسلمون يعتبرون هذا بشارة بمحمد (صلى الله عليه وسلم).

الأبدية" لكن لكى يستجيب إنسان الخطية (الإنسان الذى ارتكب خطية)؛ لذلك لا بد من إزالة حاجز الخطية "لأنه لم يُرْسِلِ الله ابنه إلى العالم ليدين العالم بل ليخلص العالم" (الإصحاح ٣، الفقرة ١٧) وعلى هذا، فالمسيح هو "حَمَلُ الله الذى يرفع خطية العالم"(*) (الإصحاح الأول، الفقرة ٢٩) وهذا يعطى الحرية لأولئك الذين وقعوا فى عبودية الخطية (الإصحاح ٨، الفقرات ٣٤-٣٦) وتخلى (المسيح) باختياره عن حياته"فقال لهم يسوع أنا معكم زمانا يسيرا ثم أمضى إلى الذى أرسلنى" (الإصحاح ٧، الفقرة ٣٢). فالإنسان لا يشبه الله(**) "لأن المولود من الجسد هو جسد، والمولود من الروح هو روح" (الإصحاح ٣، الفقرة ٦) وعلى هذا "إن كان أحد لا يولد من فوق لا يقدر أن يرى ملكوت الله(***) except a man be born a new, he Cannot see the kingdom of God" (الإصحاح ٣، الفقرة ٣). هذا، التجدّد، أو الانبعاث regeneration أو التحول ما كان ليتخذ سبيله إلا من خلال وسيط mediation من حياة جديدة، وهذه بدورها تعتمد على الله (أو معرفة الله Knewledge of God) خلال ابنه. لكن هذه المعلومات المُسبِّبة للخلاص، أو بتعبير آخر هذا العِلْم المؤدى للخلاص ليس مجرد عمل أو نشاط عقلى. فأن "تعرف الرب to know the Lord " يعنى - بالنسبة للعهد القديم - أن تثق به وأن تكون عبده وأن تنفذ مشيئته وتحقق هدفه. ومع هذا فما دعاه القديس يوحنا "معرفة Knowledge"هو بالفعل يساوى ما دعاه القديس پولس "إيمان faith" ، فكلاهما يضمن علاقة اتحاد حميم intimate Unity. هذا الاتحاد أُلّفه حب "أما أنا (المسيح) فعرفتك وهؤلاء عرفوا أنك أنت أرسلتنى، وعرّفتهم اسمك وسأعرفهم ليكون فيهم الحب الذى أحببتنى به وأكون أنا فيهم" (الإصحاح ١٧، الفقرة ٢٦)، ولا شىء يمكن تجربته فى عزلة (أى بدون مشاركة) - أى الهروب من الانفراد بالنفس إلى الانفراد بالنفس flight of the alone to the Alone - وإنما من خلال الكنيسة، فوحدتها - أى الكنيسة - قائمة على أساس وحدانية الله (الإصحاح ١٧، الفقرة٢٢) "وأنا قد أعطيهم المجد الذى أعطيتنى ليكونوا واحدًا كما أننا نحن واحد"، فبدون هذه الوحدة يصبح الفرد بلا حياة (الإصحاح ١٥، الفقرات ١-٦) "أنا الكرمة الحقيقية وأبى الكرّام، كُلّ غصن فىّ لا يأتى

(*) ليس حَمَلاً على الحقيقة وإنما مجرد تشبيه. (المترجم)

(**) يتفق الإسلام مع المسيحية فى أن الإنسان لا يشبه الله. (المترجم).

(***) واضح أن النص الإنجليزى للفقرة أوضح من النص العربى وربما كان مختلفا _ يولد من فوق born anew.

بثمر ينزعه، وكل ما يأتى بثمر ينقيه ليأتى بثمر أكثر، أنتم الآن أنقياء بسبب الكلام الذى كلمتكم به، اثبتوا فىَّ وأنا فيكم، كما أن الغصن لا يقدر أن يأتى بثمر من ذاته إن لم يَثْبُت فى الكرمة كذلك أنتم أيضا إن لم تثبتوا فىَّ".

والعقائد المصوغة فى الإنجيل الرابع هى الأكثر تطورا فى العهد الجديد كله، بل إنه "يمكن تبين الخطوط العريضة لدعوة يوحنا بدون أى تفسير لاهوتى، ومن بين ما يذكره عن الإيمان يمكننا تتبُّع أسس تاريخ البشارة أو التاريخ الإنجيلى ليسوع الناصرى (W.F. Howard, christianity according to St. John, 1943, p.19)، ومع ذلك، فهناك تغير واضح فى الجو العام بين الأناجيل الثلاثة الأولى من ناحية والإنجيل الرابع (يوحنا) من ناحية أخرى ، وعلى نحو خاص، بينما نجد الفروق بينهما (الأناجيل الثلاثة والإنجيل الرابع) غالبا ما تكون موضع مبالغة شديدة، إلا أنه فى الإنجيل الرابع تقل الإشارات الاستولوجية (المتعلقة بالعالم الآخر والغيبيات) عما هو وارد فى الأناجيل الثلاثة السابقة، إذ لم يركز الإنجيل الرابع على النهاية الوشيكة imminence of the end. لقد اهتم القديس يوحنا فى الحقيقة "بعصر الكنيسة، والفترة الفاصلة بين الإرهاص بنهاية المسيح، والنهاية ذاتها" (C.K.Barrett, the Gospd accroding to St. John, 1955, p.57).

هذا - فى جزء منه - شرح لتفسيره الفردى للعقائد المسيحية، تلك العقائد التى كانت - مع ذلك - فى ملامحها العامة، هى نفسها عقائد من سبقوه فى الإيمان المسيحى.

فترة الآباء (آباء الكنيسة)

تطور العقيدة المسيحية فى عصر الآباء - وهو الموضوع الذى نهتم الآن بتتبع خطوطه العريضة - يتضمن "توضيح تفرّد مواد هذا الموضوع فى ضوء الموقف المعاصر لفترة الآباء" وكان هذا نتيجة لتداخل العناصر؛ المحدّد منها والمَرِن أو القابل للتغير، ولا بد أن يكون بين ما هو قابل للتغير أو التكيّف: التغير من طريقة التفكير العبرانية القائمة على التصوير (المقصود هنا التشبيه) pictorial thinking، إلى شكل من أشكال التفكير أكثر دقة قائم على الميتافيزيقا الإغريقية - وهو تغير لا ينطوى على تحول أو تغيّر راديكالى (جذرى)، ولكن الأقرب إلى الصحة أنه كان يمثل انتقالا للمسيحية فى استخدام مفاتيح جديدة أو أساليب جديدة into a new key يمكن تتبعها بشكل محسوس بالفعل فى العهد الجديد (الأناجيل وأعمال الرسل)(*) نفسه. وأكثر من هذا،

(*) الرسل، أى الدعاة الأوائل. (المترجم).

كان هناك البحث عن مصطلحات دقيقة أو مضبوطة تحظى باتفاق عام للتعبير عن اللاهوت المسيحى. وأخيرا، سيكون علينا أن نعتبر الفروق غير الطفيفة بين اللاهوتيين من حيث مدى حساسيتهم وقدراتهم - أولئك اللاهوتيون الذين فعلوا الكثير لتوضيح مكونات العقيدة المسيحية.

ومن بين العناصر المحددة (الثابتة) تلك التى توجد فى ممارسة الصلوات والعبادات وقاعدة الإيمان، ذلك أنه وإن أصبحت أشكال العبادة أكثر تعقيدا والصيغة العقدية الظاهرية أكثر تحديدا (نمطية)، إلا أن المحتوى ظل - إلى حد كبير - هو نفسه. وهناك أيضا قبول كتب معينة باعتبارها تعبيرا موثقا (رسميا أو معتمدا) عن الإيمان المسيحى، وقد تطور هذا القبول أخيرا ليصبح فى شكل لائحة بالأسفار التى تشكل العهد الجديد Canon لتأخذ مكانها بجانب أسفار العهد القديم.

لائحة أسفار العهد الجديد Canon of Scripture

استخدام مصطلح "العهد الجديد" ينطوى - حتى الآن - على مفارقة تاريخية، فمؤلفو العهد الجديد - الذين ذكرنا عقائدهم فى الجزء الأول من هذه الدراسة - لم يكونوا مدركين أنهم كانوا يكتبون الكتاب المقدس(*) Holy Seribture. لكن لأن أسلوب صياغتهم للعقيدة لاقى قبولا مِمَّن أتوا بعدهم فقد أثرت كتاباتهم بشكل أساسى فى التطورات اللاحقة؛ لذا سيكون من الضرورى أن نبحث العملية التى من خلالها تم إدراج كتاباتهم فى لائحة أسفار العهد الجديد المقدسة a Sacred "Canon". فإنجيل الكنيسة الباكرة أو كتابها المقدس كان هو العهد القديم فى شكله المكتوب باللغة اليونانية، وهو ما يكوِّن ما نعرفه الآن بالعهد القديم عند البروتستنط بالإضافة إلى الأبوكريفا Apocrypha(**). فقد كان هناك اعتقاد أن هذا هو "كتاب الله، الذى يعد سجلا للإعداد التاريخى الذى أعده الرب تمهيدا لمجيئه For his own Coming لتحقيق غرضه فى الخلاص" - إنه إذًا - أى العهد القديم - هو مفتاح لظهور الله God (الرب) على الأرض وهو ما حدث الآن (بظهور المسيح)، وكان من عادة الكنيسة الأولى أن تقرأ خلال الصلوات نصوصا من كل من العهد القديم ومن تلك الكتابات المسيحية التى كانت تحتفظ بأصولها أو بنسخ منها (الرسالة إلى أهل كولوسى، الإصحاح ٤، الفقرة

(*) المقصود أنهم كانوا يظنون أنهم يؤلفون كتبا. (المترجم).

(**) لمزيد من المعلومات عن الأبوكريفا راجع الموسوعة الكتابية. (المترجم).

١٦) "ومتى قُرِئت عندكم هذه الرسالة، فاجعلوها تُقرأ أيضا فى كنيسة اللاودكيين، والتى فى لاودكية تقرءونها أنتم أيضا"، وقد أدى هذا إلى اعتبار الكتابات المسيحية كتابات رسمية أو معتمدة، كالعهد القديم، ومن ثَم تَمَّت إضافة هذه الكتابات المسيحية إلى العهد القديم لتكوِّن معه الكتاب المقدس. وكان لدى كل كنيسة محلية مجموعتها التى تضم كل رسائل القديس بولس أو بعضها (رسالة بطرس الثانية، الإصحاح ٣، الفقرتان ١٥-١٦) "كما كتب اليكم أخونا الحبيب بولس بحسب الحكمة المعطاة له، كما فى الرسائل كلها أيضا متكلما فيها عن هذه الأمور التى فيها أشياء عسيرة الفهم يُحَرِّفها غير العلماء ..." وبمرور الوقت تمت إضافة الأناجيل الأربعة. لكن السؤال الذى لا مفر منه هو ما الذى يجب أن تتضمنه قائمة قراراتنا؟ يبدو أن ثلاثة عوامل مجتمعة تحكمت فى إجابة هذا السؤال. أولها، ما إذا كانت هذه الكتابات قد اعتقد فيها الرسل (الدعاة) - أو من هم قريبون منهم - أم لا، ثانيها ما إذا كانت الكنيسة فى غالبها قد قبلتها أم لا، وثالثها ما إذا كان محتوى هذه الكتابات - بشكل عام - متفتح edifying أم لا. ومع هذا ظهرت قائمة الأسفار المعتمدة وكانت أول القوائم قائمة مارسيون المهرطق Marcion the heretic فى حوالى سنة ١٥٠م، وتبعها بفترة وجيزة أى حوالى سنة ١٧٠هـ القائمة الموراثورية Muratorion Canon التى - رغم اشتراك أكثر من جهة فيها - قدمت الجانب الأكبر من الكتب التى كانت مقبولة فى ذلك الوقت فى روما. وكان هناك اتفاق كبير على المحتوى الرئيسى لهذه القوائم، وإن كان هذا لا يمنع وجود خلافات فى التفاصيل من مركز إلى مركز، وبين الشرق والغرب، فعلى سبيل المثال نجد أن الشرق تردد كثيرا قبل قبول رؤيا يوحنا المعمدان Book of Revelation، وتردد الغرب إزاء "الرسالة إلى العبرانيين".

وفى العقود الأولى من القرن الرابع، قسم يوسابيوس القيصرى Eusebius of Caesar-ea كتابات العهد الجديد إلى ثلاث طبقات(*): (١) الأسفار المعترف بها. (٢) الأسفار

(*) وجدنا من المفيد أن ننقل مباشرة ما كتبه يوسابيوس القيصرى فى هذا الموضوع فى كتابه تاريخ الكنيسة ترجمة القمص مرقس داود والمترجم قبطى مصرى:

فى الفصل العاشر تحت عنوان "الطريقة التى يذكر بها يوسيفوس الأسفار الإلهية" نجد ما نصه:

"... (١) لذلك فليست لدينا أسفار كثيرة تختلف مع بعضها وتتناقض. بل لدينا فقط اثنان وعشرون سفرا، تتضمن تاريخ كل العصور. والمسلَّم به بحق أنها أسفار إلهية.

(٢) «من هذه خمسة أسفار كتبها موسى، تتضمن الناموس ورواية أصل الإنسان ويستمر التاريخ إلى =

المتازع عليها، (٣) الأسفار المرفوضة (الزائفة أو غير الشرعية Spurious). وإذا جمعنا

= موته. وتشتمل هذه الحقبة نحو ثلاثة آلاف سنة. .." (يضيف المترجم:)

(١) " (لم يدونها يوسيفوس بالتفصيل ولكنها على الأرجح كانت هكذا:

١ ـ ٥ أسفار موسى
٦- يشوع
٧- القضاة وراعوث
٨- صموئيل
٩- الملوك
١٠- أخبار الأيام
١١- عزرا ونحميا
١٢- أستير
١٣- أشعيا
١٤- أرميا ومراثى أرميا
١٥- حزقيال
١٦- دانيال
١٧- الأنبياء الصغار الاثنا عشر
١٨- أيوب
١٩- مزامير
٢٠- أمثال
٢١- الجامعة
٢٢- نشيد الأنشاد .

ويقرر أوريجانوس فى ك٦ ف ٢٥ من هذا التاريخ أن عدد الأسفار ٢٢ كما يلى:

١- ٥ أسفار موسى
٦- يشوع
٧- قضاة وراعوث
٨- صموئيل
٩- الملوك
١٠-أخبار الأيام
١١- عزرا الأول والثانى
١٢- المزامير
١٣- أمثال
١٤- الجامعة
١٥- نشيد الأنشاد
١٦- الأنبياء الصغار حسب رأى روفينوس
١٧- أشعياء
١٨- أرمياء ومراثيه ورسالته
١٩- دانيال
٢٠ - حزقيال
٢١- أيوب ٢٢- أستير".

(٣) ومن موت موسى إلى موت أرتحشستا، الذى خلف اكزرسيس على عرش فارس، كتب الأنبياء الذين جاءوا بعد موسى تاريخ عصورهم فى ثلاثة عشر سفرا ٢ أما الأسفار الأربعة الأخرى فتتضمن : تسابيح لله ووصايا لتقويم حياة البشر.

(٤) ومن أيام أرتحشستا إلى يومنا هذا دونت كل الحوادث. ولكننا لا نستطيع أن نضع فيما دون نفس الثقة التى نضعها فى التواريخ السابقة، لأنه لم تكن هناك سلسلة متعاقبة من الأنبياء أثناء هذه الفترة ٣.

(٥) أما مقدار تمسكنا بكتاباتنا فيتضح تماما من موقفنا بإزائها. لأنه رغما عن انقضاء فترة طويلة عليها فلم يتجاسر أحد أن يضيف إليها أو يحذف منها شيئا. لأن اليهود جُبلوا منذ ولادتهم على اعتبارها تعاليم الله. والتمسك بها، والموت من أجلها بسرور إن لزم الأمر".

هذه الملاحظات التى دونها المؤرخ رأيت من النافع إثباتها فى هذه المناسبة."

"وعلاوة على هذه يوجد أيضا سفرا المكابيين.

والغريب هنا إغفاله لأسفار الأنبياء الصغار وإثباته لرسالة ارميا، ويرجح الجميع أن إغفال أسفار الأنبياء الاثنى عشر كان مجرد خطأ من النساخ بدليل أنه كتب عنها تفسيرا كما قد أضاف سفَرى المكابيين، إلا انه بدون شك لا يدخل ضمن الاثنين وعشرين سفرا (انظر : ك ٦ف٢٥).

(٢) هى:

١- يشوع
٢- القضاة وراعوث
٣- صموئيل
٤- الملوك
٥- أخبار الأيام
٦- عزرا ونحميا
٧- أستير
٨- أشعيا
٩- أرميا ومراثيه
١٠- حزقيال
١١- دانيال
١٢- الأنبياء الصغار الاثنا عشر
١٣- أيوب .

(٣) إن أرتحشستا المشار إليه هنا هو أرتحشستا لونجيمانوس الذى ملك من سنة ٤٦٤-٤٢٥ق.م. وفى أيامه قام كل من عزرا ونحميا بمهمته، وتنبأ الأنبياء الأخيرون. وفى أواخر أيامه أو أوائل أيامه داريوس ضنبأ ملاخى الذى هو آخر الأنبياء. وكان الشائع بين اليهود أن روح النبوة انتهت بانتهاء نبوات حجى وزكريا وملاخى".

الأسفار من النوع الأول والأسفار من النوع الثانى وجدناها سبعة وعشرين سفرا من

ومن رسائل الدعاة (الرسل) يذكر يوسابيوس:

(١) إن رسالة بطرس الأولى معترف بصحتها . وقد استعملها الشيوخ الأقدمون فى كتابتهم كسفر لا يقبل أى نزاع. على أننا علمنا بأن رسالته الثانية الموجودة بين أيدينا الآن ليست ضمن الأسفار القانونية ولكنها مع ذلك إذ اتضحت نافعة للكثيرين فقد استعملت مع باقى الأسفار.

(٢) أما ما يسمى "أعمال بطرس" و "الإنجيل" الذى يحمل اسمه و"الكرازة" و"الرؤيا" ـ كما سميت ـ فإننا نعلم أنها لم تقبل من الجميع لأنه لم يقتبس منها أى كاتب حديث أو قديم.

(٣) على أننى سأحرص أن أبين فى مؤلفى التاريخى ـعلاوة على التسلسل الرسمى ٢ ـ ما اعتاد كتاب الكنيسة اقتباسه من وقت لآخر من الأسفار المتنازع عليها، وما قالوه عن الأسفار القانونية المقبولة، وعن غيرها.

(٤) أما الأسفار التى تحمل اسم بطرس فالذى أعرفه هو أن رسالة واحدة فقط قانونية ومعترف بها من الشيوخ الأقدمين.

(٥) وأما رسائل بولس الأربع عشرة فهى معروفة ولا نزاع عليها، وليس من الأمانه التغاضى عن هذه الحقيقة وهى أن البعض رفضوا رسالة العبرانيين قائلين إن كنيسة روما تشككت فيها على أساس أن بولس لم يكتبها. أما ما قاله الذين سبقونا عن هذه الرسالة فسأفرد له مكانا خاصا فى الموضع المناسب ـ ٣. وأما عن أعمال بولس فلم أجده بين الأسفار غير المتنازع عليها .

(٦) ولكن نظرا لأن نفس الرسول فى تحيته الواردة بآخر رسالة رومية ٤ ذكر ـضمن من ذكرهم- هرماس الذى ينسب إليه السفر المسمى "الراعى"٥ فيجب ملاحظة أن هذا السفر أيضا متنازع عليه ولا يمكن وضعه ضمن الأسفار المعترف بها، مع أن البعض يعتبرونه لا غنى عنه سيما عند من يريدون تعلم مبادئ الإيمان. وعلى أى حال فنحن نعرف أنه يقرأ فى الكنائس، كما تبينت أن البعض من أقدم الكتاب اقتبسوا منه.

(٧) وهذا يكفى لإيضاح الأسفار غير المتنازع عليها والأسفار غير المعترف بها من الجميع.

وفى الفصل ٢٥"الأسفار الإلهية المقبولة والأسفار غير المقبولة يذكر":

(١) وطالما كنا بصدد البحث فى هذا الموضوع فمن المناسب أن نحصى كتابات العهد الجديد السابق ذكرها، وأول كل شىء إذًا يجب أن توضع الأناجيل الأربعة، يليها سفر أعمال الرسل.

(٢) بعد هذا يجب وضع رسائل بولس، ويليها فى الترتيب رسالة يوحنا الأولى التى بين أيدينا، وأيضا رسالة بطرس، بعد ذلك توضع إن كان ذلك مناسبا حقا ـ رؤيا يوحنا ـ التى سنبين الآراء المختلفة عنها فى الوقت المناسب. هذه إذًا هى جميعا ضمن الأسفار المقبولة.

(٣) أما الأسفار المتنازع عليها، المعترف بها من الكثيرين بالرغم من هذا، فبين أيدينا الرسالة التى تُسمى رسالة يعقوب ورسالة يهوذا وأيضا رسالة بطرس الثانية، والرسالتان اللتان يُطلق عليهما رسالتا يوحنا الثانية والثالثة، سواء انتسبتا إلى الإنجيلى يوحنا المعروف أم إلى يوحنا بنفس الاسم.

(٤) وضمن الأسفار المرفوضة يجب أن نعتبر أيضا أعمال بولس وما يسمى بسفر الراعى، ورؤيا بطرس، يُضاف إلى هذا رسالة برنابا التى لاتزال باقية، وما يسمى تعاليم الرسل، وإلى جانب هذه كما قدمت رؤيا يوحنا، إن كان ذلك مناسبا، التى يرفضها البعض كما قدمت، ولكن الآخرين يضعونها ضمن الأسفار المقبولة.

(٥) وضمن هذه النتيجة يضع البعض أيضا إنجيل العبرانيين الذى يجد فيه العبرانيون الذين قبلوا المسيح فيه لذة خاصة، وكل هذه يمكن اعتبارها ضمن الأسفار المتنازع عليها.

(٦) على أننا مع هذا نرى أنفسنا مضطرين لتقديم قائمة عن هذه أيضا لإمكان التمييز بين الأسفار التى تعتبر ـ وفقا للتقاليد الكنسية- حقيقية وقانونية ومقبولة، وتلك الأخرى التى وإن كانت متنازعا عليها وغير قانونية، إلاّ أنها فى الوقت نفسه معروفة لدى معظم الكتاب الكنسيين. إننا نرى أنفسنا مضطرين لتقديم هذه القائمة التى تضم تلك التى سيتحدث عنها الهراطقة باسم الرسل التى تشمل مثلا أناجيل مثل بطرس وتوما ومتياس وخلافهم، وأعمال أندراوس ويوحنا وسائر الرسل، هذه التى يحسب أى واحد من كتاب الكنيسة أنها تستحق الإشارة إليها فى كتاباتهم..." .

أسفار العهد الجديد كما هى معروفة اليوم، وتظهر هنا الأسفار فى خطاب العيد أو خطاب الابتهاج Festal letter الذى كتبه القديس أثناسيوس St. Athnasius لسنة ٣٦٧م والتى ضمنت موافقة القديس چيروم St. Jerome والقديس أوغسطين Augustine وأقرها وصدّق عليها المجمع الكنسى فى Hippo (٣٩٣) وفى قرطاجة Carthage (٣٩٧، ٤١٩).

وبسبب إدراج هذه الأسفار السبعة والعشرين فى القائمة المعتمدة لأسفار العهد الجديد، أصبحت هى - من خلال عملية تاريخية - هى الأسفار المعترف بها. لكن قصر هذه القائمة عليها لا يعنى إغلاق الباب عليها وحدها أو أنها أكثر روحانية من الكتابات التى أتت بعد ذلك، فما دامت المسيحية ديانة تاريخية (أى تكونت عبر التاريخ) وما دام الإيمان المسيحى قائمًا على التحرر أو الإعتاق التاريخى الذى عَمِلهَ الله فى وقت محدد ومكان معين، فإن الشهادة أو البيِّنة ترجع للحقيقة التاريخية التى مؤداها أن هذه الحوادث التى تم بها الخلاص أو التحرر والانعتاق redemption- تُعتبر ذات أهمية أساسية. هذه الكتابات هى الشاهد الأول على هذه الأحداث وهى التى تفسرها . واعتمادا على هذه الكتابات الأولى قامت الكتابات اللاحقة، وجرت حركة إعادة التفسير اعتمادا عليها أيضا.

عقيدة التثليث

لم يهتم من أتى بعد الرسل (الدعاة الأوائل) مباشرة ببحث مسألة العلاقة بين الأب والابن والروح القدس، فلم يهتموا سوى بقدسية الابن (انظر على سبيل المثال: -Ignatdi us, Ephesians xvlll, 2, Justin Martyr, Dialogue 63, Ire naeus Heresies III, 6,2) والمضمون المقدس - بشكل غير مباشر - للروح، ولم يذهبوا لأبعد من ذلك. بل عندما طرحت هذه المسألة نفسها كانوا يكتفون باستخدام مصطلحات العهد القديم التى كان كتاب العهد الجديد يستخدمونها بالفعل، ويُعتبر الموجز الذى ذكره چوستين مارتير Justin Martyr موجزًا نمطيًا لما كان يُقال بهذا الشأن (ت١٦٣-١٦٧)، باعتبار الابن(*) Son هو التعبير المستخدم غالبا فى العهد القديم لتباين العلاقة بين الله والإنسان:

(*) والعهد القديم لا يعنى أبدًا ابنًا على الحقيقة واليهود يوحدون ذات الله وصفاته، مع بعض الشطط الذى لا يوافق عليه المسلمون. راجع القسم الخاص باليهودية. (المترجم).

"فالله أنجب begat فى البداية قبل كل المخلوقات قوى أو طاقة عقلية معينة، انبثقت منه from himself وأطلق عليها الروح القدس أو عظمة الرب the Glory of the Lord، وأحيانا الابن ومرة أخرى الحكمة Wisdom ومرة ثالثة الملاك Angel ثم الرب أو السيد Lord والكلمة Word، وفى مناسبة أخرى أطلقت هذه القوة أو الطاقة على نفسها اسم النقيب أو الرئيس Captain عندما تجلت فى شكل بَشَرى ليشوع بن نون Joshua the son of Nun؛ لأنه كان من الممكن استدعاؤه أو طلبه بكل هذه المسميات مادام يقدم خدماته وفقا لإرادة الرب، وما دام قد نشأ أو ولد was begotten وفقا لإرادة الله ومشيئته" (Dialogue 61).

ومن مصدر تَوْراتى مُماثل نجد القديس إيرينياس Irenaeus (تُوفِّى حوالى ٢٠٠م) على عكس الغنوسطيين Gnostics الذين اختزلوا الابن والروح القدس لمجرد فيوضات ربانية أو انبثاقات من الله emanaions ، نجده يشير إليهما باعتبارهما يدَى الله Hersies (20.1) (Tv) Two hands of God مفرِّقًا الروح القدس بالحكمة ومشيرا للابن بالكلمة Word. وعلى أية حال، فمن بين كل هذه المسميات وجدنا أن (الكلمة) هى التى حازت على تركيز أكبر عند كتاب القرن الثانى للميلاد. وقد انقسم حديثهم عنها إلى ثلاث مجموعات رئيسية:

أولها: كان هناك أولئك الذين اعتبروا الكلمة هى الروح التفسيرى لله، إذ يقول القديس جوستين Justin Martyr إن "القوة أو الطاقة التى أرسلها الأب" تسمى "الكلمة لأنها (أو لأنه) هى حملت رسالة الأب إلى البشر" (Dialogue 128) .

وثانيها: كان هناك الذين اعتبروا (الكلمة) مبدأ عقليا أو مبدأ العقلانية principle of rationality؛ لذا وجدنا الكاتب نفسه يقول: "إنه الكلمة الذى به اشترك كل أجناس البشر، أو بتعبير آخر أصبح كل أجناس البشر مشاركين، وإن أولئك الذين يعيشون بالكلمة (أى بطريقة عقلية) هم مسيحيون حتى لو كان الظن أنهم ملحدون atehsists" (Apology I,xlvi).

وثالثها: كان هناك الذين كانت الكلمة بالنسبة لهم هى التعبير الخلاق عن إرادة الله، وعلى هذا فإن هيپولتيوس Hippolytus (تُوفى ٢٣٦) يقول إن الكلمة "كانت سبب كل شىء" لأنه (أو لأنها) تحمل (أو يحمل) فى طياتها إرادة سلفها الأعلى أو جدها Progenitor (Refutation x, 33,2). ورغم أن هذه الفكرة كانت ذات قيمة خاصة

باعتبارها سلاحا فى أيدى المدافعين عن المسيحية الذين عمدوا إلى جعل المسيحية مقبولة لدى العقل الهيلينيستى - إلاَّ أنه لم يُقدر لها أن تسود كطريقة للتفسير؛ لأنها لم تكن تميل - فحسب - للتعمية على العنصر الشخصى فى الوحى من الله، وإنما أيضا لجعل الابن تابعا أو ثانويا أو (مرءوسًا) للأب Subordinate to the Father. وقد انبثقت هذه النظرة من معنيين رئيسيين للكلمة، هذان المعنيان اللذان تناولناهما آنفا عند دراسة افتتاحية الإنجيل الرابع (إنجيل يوحنا)، فقد يكون المقصود هو الكلمة الجوهرية أو الباطنة immanent أو الكلمة كأداة تعبير أو المُعَبَّر بها Word expressed. وقد أدى هذا ببعض المفكرين المسيحيين إلى افتراض مرحلتين لوجود الكلمة، فيما يتعلق بهذين المعنيين للمصطلح (الكلمة)، فمن الأزل أو منذ الأبد أو منذ اللابداية eternity كان (أى كلمة) ينظر إليه باعتباره كامنا فى الأب ndwelling كما يكمن (أو يسكن) العقل فى النفس uqs reason inhabits the mind؛ وفى عملية الخَلْق التى كان فيها (الكلمة) هو الممثل، انطلق (أى الكلمة) على نحو ما يعمل الفكر عندما يعبر عن نفسه أو يجرى التعبير عنه بالكلام أو الحديث) (Tertullian, Against Praxeas 5). هذا- فى الواقع - يجعل الابن مهمة أو وظيفة Function غير شخصية، أو غير مُجسَّمة أو مجرَّدة للأب impersonal function of the father.

هذه الفكرة التى تعنى أن الابن تابع أو ثانوى بالنسبة للأبSubordinationism استمرت لفترة طويلة راسخة. ولم تتغير شخصية الكلمة أو طبيعتها (أو طبيعته) إلا على يد الباحث السكندرى الكبير أوريجن Origen (ت ٢٥٥م) الذى عمد إلى التفريق بين الخلق Creation والانبثاق derivation (أو الاشتقاق)، وعلى هذا، فقد اعتُبر الابن ليس مخلوقًا وإنما هو منبثق من الأب أو بتعبير آخر انبثق وجوده من الأب الذى هو (اى الأب) ينبوع الألوهية، ولسوء الحظ، فلكون المصطلحات لم تكن كافية للتعبير عن غرضه فقد فشل - أى أوريجن - فى التفرقة - بوضوح - بين الخلق والانبثاق (الاشتقاق)، ونتج عن هذا بعد ذلك ظهور فكرة الأب غير العالِم أو غير المقصود unwitting father تلك التى قالت بها الهرطقة الآريوسية(*) Arian heresy التى حملت فكرة التبعية (كون الكلمة تابعًا أو ثانويًا) إلى الحد الذى بدت فيه تدعو لتعدد الآلهة

(*) طبعًا هرطقة من وجهة نظر الكاتب، لكن الآريوسية فى نظرتها للمسيح مطابقة تمامًا لما قال به الإسلام. (المترجم)

Polytheism، فى الوقت نفسه الذى جرى فيه التفكير فى الأمر (الكلمة) كان هناك كتاب آخرون يتقدمون بخطى سريعة فى استخلاص نتائجهم غير النهائية (التجريبية)؛ فظهرت حركتان فكريتان وجدتا التعبير عن مضمونهما فى نهاية القرن الثانى للميلاد والعقود الأولى من القرن الثالث، وأعنى بهما حركة التبنّى Adoptionism، والحركة الشكلية أو المشروطية Modalism.

وفى هذه الفترة قبلت الكنيسة فى غالبها - على أساس قاعدة الإيمان- طرق الصلوات والعبادة، وكتابات الرسل (الدعاة الأوائل) - ثلاث عقائد: (١) الله واحد، (٢) يسوع ابن الله ومن ثَم فهو محل للعبادة (يُعبد)، (٣) الابن ليس هو نفسه الأب أو ليس مطابقًا للأب identical with. أما أصحاب حركة التبنى، وكان على رأسهم عامل جلود يسمى ثيودوتس Theodtus وصل إلى روما حوالى سنة ١٩٠م، فقد رفض المقولة الثانية (رفض أن يكون المسيح معبودا أو موضوعًا للعبادة) وآمن بالمقولتين الأولى والثانية (أى آمن بأن الله واحد وأن الابن ليس هو نفسه الأب، أو بتعبير آخر رفض أن يكون المسيح هو الله. ومن هنا فقد ذهب أصحاب حركة التبنى إلى أن يسوع كان مجرد إنسان مُلِئَ بالطاقة المقدسة أو الإلهية divine power عند التعميد ورفعه الله ليكون عند يده اليمنى بسبب امتيازه الفائق Surpassing ecellence، أما أصحاب الحركة الشكلية أو المشروطية - Modalism من ناحية أخرى - الذين كان على رأسهم رجل دين (إكليريكى) يُقَال له سابليوس Sabellius الذى وصل إلى روما حوالى سنة ٢١٥، فقد رفض المقولة الثالثة التى مؤداها أن الابن ليس مطابقًا للأب أو ليس هو نفسه identical with وأكد المقولتين الأولى والثانية (أن الله واحد، وأن يسوع ابن الله يجب أن يُعبد)؛ لذا فقد أكد أصحاب هذه الحركة أن الأب والابن مظهران اثنان لنفس الوجود (يستخدم المسيحيون المصريون لفظ أُقنوم فى هذه الحال، أى أنهما أقنومان لموجود واحد) but two designa-tions for one & the asme person جوهر monad جَلَّى نفسه بطرق ثلاث مختلفة: فى الخلق كأب، وفى الخلاص كابن، وفى التبرير أو القداسة sanctification كروح قدس، وعلى هذا فالله - سبحانه - موجود واحد one person ذو ثلاثة مظاهر أو ظهورات أو تجليات (ربما يفضل المسيحيون المصريون فى هذا السياق كلمة أقانيم)، وبتعبير آخر فإن تعاليمهم كانت أساسا توحيدية unitarian بهذا المفهوم السابق.

ولم تكن حركة التبنّى الآنف ذكرها تشكل أبدا خطرًا كبيرا بالنسبة للكنيسة بسبب رفضها - أى الحركة - الواضح لألوهية المسيح. والشكليون أو المشروطيون - أيضا -

باعترافهم بالأب والابن قد جعلوا الشركة أو المشاركة Communion الجوهرية بين المسيح والأب غير ذات معنى (هراء)، مع أن هذه الشركة أو المشاركة هى ملمح جوهرى فى الأناجيل، والتى تتضمن الاعتقاد فى أن الله نفسه كان مسئولاً عن إيجاد نفسه re-vealing himself بمسميات مختلفة لم تكن توازى أو تماثل الحقائق الأبدية. لكن تركيز الحركة الشديد على واحدية الله (كونه واحدًا) لم يكن بغير جاذبية، وقد احتشدت هذه الفكرة فى إجابة الكاتب الشمال أفريقى الكبير Tertullian's against praxeas (حوالى سنة ٢١٣م) الذى وضع فيه أُسُس الصيغة الغربية المتعلقة بعقيدة التثليث Trinitarian belief. وقد اهتم ترتليان فى عرضه بثلاثة أمور: أولها، التمعن فى الكتاب المقدس لإظهار أن الابن منفصل عن الأب أو متميز عن الأب (أى يمكن تمييزه عنه) distinct from. وثانيها، سياقه أدلة عقلية محورها القياس للدلالة على أن الوحدة أو التوحد unity لا تعنى بالضرورة استبعاد كونهما أكثر من واحد أو بتعبير آخر الوحدة لا تنفى التعدد plurality بالضرورة، وثالثها اهتمامه بتقرير العلاقة بين الأب والابن والروح القدس ليدافع عن كون الثلاثة واحدا (متحدين) ومنفصلين فى الوقت نفسه. أو بتعبير آخر فى حالة وحدة لا تنفى التعدد their unity and their plurality، وقد لخص دعوته فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة فى الكلمات التالية: "إن الثلاثة واحد، أعنى واحد بوحدة الجوهر Unity of substance، بينما مع ذلك لا بد من الانتباه لسر التركيب الداخلى الذى ينظم الوحدة Unity فى تثليث trinity، فالأب والابن والروح القدس ثلاثة لكن ليس من حيث النوعية أى ليسوا ثلاث نوعيات، وإنما ثلاثة من حيث التعاقب أو الترتيب non statu sed gradu ثلاثة ليس فى الجوهر أى ليسوا من جواهر ثلاثة، وإنما ثلاثة من حيث الجوانب أو الزوايا non substantia sed forma ثلاثة ليس فى السلطان أى ليس لكل منها سلطان من نوع خاص، وإنما فى الظهورات أو التجليات manifestation (non operestate sed specie) حتى لو كانوا من جوهر واحد ونوع واحد وسلطان واحد فهم إله واحد تخرج منه هذه التتابعات، وهذه الجوانب وهذه التجليات أو الظهورات متخذة اسم الأب والابن والروح القدس - هؤلاء الثلاثة كما قرر المؤلف فى مواضع أخرى ــ هم ذوات أو كيانات Persons (يفضل المسيحيون المصريون لفظ أقانيم Persons) كل منها واع بذاته being Conscions of themselves . وعلى هذا فترتليان Ter-tulian يعنى بالجوهر "شىء موجود"، وهو يعتقد أن الله جوهر واحد أى شىء واحد ob-ject ممثل فى ثلاثة شخوص أو كيانات persons (أقانيم بتعبير المسيحيين المصريين) أو

ثلاثة توابع Subjects، الواحد منهم يكمل الآخرين أى الوحدة مع التعدد Unity with trinity لأن هناك وحدة فى الأصل ووحدة فى الجوهر، فالابن من جوهر الأب de subta-nia patris، والروح القدس من الأب عن طريق الابن (c.4). لكن علاقات الأصل هذه لا تعنى أى انفصال ما دام الابن قد انبثق من الأب انبثاق الشعاع من الشمس والنبات من البذرة (c.22)، ويشترك الروح القدس فى هذه الوحدة. ومن هنا كانت صيغة ترتليان Tertullian "أنا دائما أحتفظ بجوهر واحد فى ثلاثة مُلْتَحِمين أو مُتَّحدين (Unam substantiam in tribus Cohaerentibus C. 12)، هذه صيغته "للتدبير economy" أو التركيب الداخلى أو التنظيم الداخلى لله أو للكيان الإلهى. هذه هى الصيغة التى قبلتها أخيرا الكنيسة الغربية واعتبرتها صيغة صحيحة ومعقولة عن الرؤية المسيحية لله. لكن قبل أن تأخذ هذه الصيغة مكانها، كانت هناك أفكار مؤداها أن المسيح غير الله وأنه تابع له excessive sub ordinatiationism. وقد ألمعنا لهذه الأفكار فى السطور السابقة، بل إن ترتليان لم يكن مبرأ منها- وقد تم استبعاد هذه الأفكار فى سياق نقاش ترتليان النهائى والأكثر راديكالية- ونعنى بذلك مناقشاته لأفكار آريوس.

كان آريوس رئيس كنيسة فى بُكاليا Baucalis فى الإسكندرية، وقد حقق شهرة للمرة الأولى فى حوالى سنة ٣١٩. وكانت تعاليمه التى سرعان ما استهجنها أسقفه تقضى بأن الابن (المسيح) مخلوق، وأنه (المسيح) أَوّل خلق الله وأكثرهم كمالا، ولكن هذا لا يمنع أنه واحد خَلَقَه الله، وأكثر من هذا لقد ركز على قياس التمثيل بين الإنسان وقدسية الله (قدسية الأبوة divine fatherhood) فقال إن الابن البشرى (المسيح) كان فى وقت من الأوقات تابعا للأب (الله)، ومن ثَم فالابن المقدس (المسيح) لا بد أن يكون متأخرًا فى الوجود عن الأب (الله) أى أنه وُجد بعده ، ومن هنا فقد كان هناك زمان لم يكن فيه المسيح موجودا once he was not before he was begotten he was not فقبل أن يولد لم يكن. وكانت هذه الأفكار تحمل فكرة أوريجين Origen الخاصة بتبعية الابن للأب (كون المسيح تابعا لله) مع تطرف شديد، مع تركيز آريوس على إنكار الوجود الأبدى للابن (إنكار أنه موجود منذ الأزل)، وهذا يعنى أنه مادام الابن قد ولد فى الأبدية أو السرمدية eternity ـ أى خارج الزمن، حيث لم يكن هناك (قبل) ولا (بعد) فليس هناك (بداية) ولا (نهاية) للعملية. لقد فتح آريوس حقا الباب أمام تعدد الآلهة(*)

(*) الواقع أن آريوس وقَّر المسيح وأجلّه ولم يعبده. (المترجم).

طالما أنه لم يرفض عبادة المسيح التى كانت فيما يرى عبادة لمخلوق، يستحق التكريم والتشريف، لكنه أنكر قدسيته (إلهيته) الكاملة. ولم يتباطأ خصوم آريوس فى التقاط ما قاله - وسعيا لإحلال السلام دعا الإمبراطور قسطنطين إلى عقد مجمع فى نيقية Nicaea فى سنة ٣٢٥م.

لقد أدان مجمع نيقية آريوس، وأصدر أيضا قانون إيمان statement of faith بقصد أن يجعل موقف الأرثوذكس واضحا. وعلى هذا، فقد جرى التأكيد (فى هذا المجمع) على أن الابن "مولود لا مخلوق" وأنه كان "فى جوهر الآب نفسه"، وهذا يعنى أنه جزء منه "of the same stuff"، أو بتعبير آخر من نفس الجوهر. وهذا يعنى - على هذا - التأكيد على أنه ما يكون عليه الأب يكون عليه الابن أيضا - كلاهما له صفة الألوهية تماما full divine. لكن هذا لم يحل مشكلة "الوحدة الإلهية" بين الأب والابن، وكل ما فعله أولئك الذين صاغوا قانون الإيمان فى مجمع نيقية أنهم أكدوا ألوهية المسيح الكاملة والمطلقة ردًا على ما قال به آريوس. بل إنه حتى عبارة من "نفس الجوهر" of one content" قد تعنى أيضا " من نفس المحتوى of one content أو لهما محتوى واحد" وبهذا المعنى حملت على العلاقة بين الآب والابن - كما ذهب أثناسيوس St. Athanasius (تُوفّى ٣٧٣ م) المعارض الكبير لآريوس. لقد استخدم أثناسيوس هذه العبارة ليعلن أن ألوهية المسيح الكاملة تنطوى على تماثل فى محتوى الذوات المقدسة divine persons (أو الأقانيم وهو التعبير الشائع بين المسيحيين الشرقيين) (انظر على سبيل المثال: Of Synods,42,51,53) ، وأكثر من هذا فقد طبق أثناسيوس هذا على الروح القدس (To Serapion ,1,27) وعلى هذا فهمت وحدة الثالوث أى على أساس أن الثلاثة من جوهر واحد، وبالتالى فالله موجود مُدْرَك واحد. وعلى هذا فالآب والابن والروح القدس ليسوا شخوصا (أقانيم) متساوية وإنما من جوهر واحد، وبالتالى فهى (الشخوص أو الأقانيم) تُكَوِّن موجودًا واحدا one being.

وهكذا نجح أثناسيوس فى شرح كيف أن الآب والابن والروح القدس يُنظر إليهم كإله واحد. وقد قبل القديس بازل القيصرى Basil of Caesarea (تُوفّى ٣٩٧ م) وأخوه جريجورى Gregory of Nyssa (توفى ٣٩٤) وصديقهما جريجورى Gregory of Nazianus (توفى حوالى ٣٩٠ م) وهم الذين عُرِفوا بثلاثى كپادوكيا Cappadocian trio - قبلوا تعاليم أثناسيوس واتخذوا خطوة أبعد لشرح كيف أن الله الواحد هو - مع ذلك - ثلاثة. لقد راحوا يدَّعون أن الله موجود واحد بسبب وحدة جوهره؛ لكن هذا الواحد ينطوى

على ثلاثة حضورات او ظهورات غير ذاتية أو موضوعية objective preseutations (لنَقُل أقـانيم)، هـى: الآب والابن والروح القـدس. هؤلاء الشـخـوص أو الـذوات (الـكيـانات أو الأقانيم) يجرى التمييز بين كل منها والآخرين، بخصائص فردية هى فى حقيقتها أسلوب أو نوع من الوجود، بمعنى أنَّ وجود كل ذات من هذه الذوات مختلف عن وجود الذوات الأخرى modes of existence . فالآب ـ باعتباره مصدرًا للألوهية ـ لم يولد وتلك خاصيته المميزة بينما الابن مولود ، أما الروح القدس فمنبثقة أى أن وجودها وجود انبثاق Proceeding. وقد تم استقاء المصطلحات المستخدمة من العهد الجديد (الأناجيل وأعمال الرسل) (*) إذ ورد فى إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، الفقرة ١٤ أن المسيح هو "والكلمة صار جسدا... كما لوحيد من الآب" وأن الروح القدس هى "المعزِّى الذى سأرسله أنا إليكم من الآب روح الحق الذى من عند الآب ينبثق، يشهد لى ..." (إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٥، الفقرة ٢٦). وعلى هذا فعلاقة الآب بالابن هى علاقة من يلد الآخر، وعلاقة الروح القدس بالابن هى علاقة انبثاق ، أى انبثاق الروح القدس من الآب، وهذا لا يعنى دونية أى طرف من أطراف الثالوث طالما أن هذه العملية (الولادة أو الانبثاق) تمت فى الأبدية أو السرمدية، أى حيث لم يكن هناك قبل ولا بعد، ولا بداية ولا نهاية. وعلى هذا فهذه الأساليب أو الطرائق فى الوجود تشير الى علاقات بين ذوات (أقانيم) إلهية. وبالتالى تعبر عن عملية أزلية (سرمدية أبدية) مستمرة المفعول أو فاعلة باستمرار خلال الموجود الإلهى (الله). هنا نجد أن الله ـ من منظور التحليل الداخلى ـ واحد، لكنه من منظور الحضور الخارجى أو التجلى الخارجى (المقصود خارج ذاته) ثلاثة ذوات (أو شخوص أو أقانيم ... إلخ). هذه الصياغة الدقيقة لعقيدة التثليث قد أُسىء فهمها جزئيا فى القرنين السادس والسابع ، لكن من خلال جهود مؤلف مجهول معروف بسيريل ـ الزائف Pseudo-Cyril أدرج كتاباته يوحنا الدمشقى (المتوفى ٧٤٩ م) فى كتابه "عن العقيدة الأورثوذكسية Of the Orthodox faith" تمت استعادة عقيدة ثلاثى كبادوكا الآنف ذكرها Cappadocian statement"، وأصبحت هذه العقيدة هى العقيدة المعتمَدة للأورثوذكسية الشرقية، ولم يساعد سيريل ـ الزائف فقط فى الاحتفاظ برؤية أسلافه، بل أيضا ركز على مزيد من المصطلحات للتأكيد على التوحيد أو الوحدة فى التثليث Unity in trinity . هذا المصطلح يلخص جانبا واحدا من الرواية الواردة فى الأناجيل لم تكن قد حظيت باهتمام من قبل ، ففى إنجيل يوحنا

(*) الدعاة الأوائل للمسيحية. (المترجم).

(الإصحاح ١٤، الفقرة ١٠) يقول يسوع: "أنا فى الآب أو الآب فىَّ"، وعلى هذا فالأقانيم (الذوات) الإلهية متساوية التمادٍّ، أى ممتدة الامتداد نفسه فى الزمان والمكان Coexten- sive. وقد عبر سيريل ـ الزائف عن هذا "بالكلمة " Coinherence، وعلى هذا إذا بدأ المرء بهذه الظهورات الثلاثة أو تجليات الله فلا خوف من الوقوع فى شَرَك عبادة ثلاثة آلهة (الاعتقاد فى أن الآب والابن والروح القدس ثلاثة آلهة متميزة the Trinity : "الآب هو الله الواحد الحق الأبدى، منه وحده تنبعث قوة الألوهية هذه، ورغم أنها انتقلت للابن وتمركزت فيه إلا أنها تعود مرة أخرى للآب من خلال اشتراكهما (الآب والابن) فى الجوهر" (C.31). والتماثل فى الجوهر هو أيضا فى لب التعاليم المتعلقة بالتثليث التى قال بها القديس هيلارى Hilary of poitiers (المتوفى ٣٦٧ م)، تلك الفكرة التى جعلها أكثر خصوبة خلال فترة نفيه فى آسيا لكى يجعلها تتخذ موقفا وسطا بين لاهوت الشرق ولاهوت الغرب. وقد لعب دورا مشابها القديس أمبروز الميلانى St. Am- brose of Milan (المتوفى ٣٩٧ م) الذى اشتق كثيرا من أفكاره من القديس باسيليوس St. Basil ؛ إذ قال بأن كل ذات (أقنوم) من الذوات المقدسة لها ـ بكل ملئها ـ نفس الجوهر الذى لا ينقسم الذى لله، وفى الوقت نفسه فإن كل ذات (أقنوم) متميزة عن الأخرى بخصائصها الخاصة بها. ولم يغير القديس أوغسطين (ت ٣٤٠ م) ـ الذى تحول على يد القديس أمبروز Ambrose وتأثر بكتابات القديس هيلارى St. helary من هذا الوضع تغييرا كبيرا بصرف النظر عن تركيزه (يستخدم المسيحيون المصريون كلمة تنبير ويعنون بها التركيز) على انبثاق Procession الروح القدس من الآب والابن، فإن أهميته الرئيسية تكمن فى قياساته المتعددة التى قدمها فى محاولة منه لجعل فكرة التثليث trinity مفهومة بعض الشىء. وقد وجد تيار التعاليم الغربية أكثر الصياغات بساطة للتعبير عن نفسها فى العقيدة التى أُطلق عليها Athanasian Creed، وهى وثيقة تكاد تكون طقسية (نصف طقسية) ربما تعود فى أصلها إلى الغال Gaul نحو نهاية القرن الخامس. ووفقا لهذه الوثيقة فإن العقيدة الكاثوليكية هى "أننا نعبد إلها واحدًا فى ثلاثة، وثلاثة فى واحد، فلا نحن نخلط الذوات (الشخوص أو الأقانيم) ولا نحن نقسم الجوهر".

وعلى هذا فإن العقائد اليونانية واللاتينية ، كما تمت صياغتها أخيرا ـ كانت تختلف فى المفهوم. فاللاتين يرون الله موجودا واحدا فى ثلاثة ذوات أو شخوص أو أن له مراكز Centers ثلاثة من مراكز الوعى Consciousness، أو بتعبير آخر هو كيان واحد

به ثلاثة ذوات لكل ذات وعى خاص، أما بالنسبة لليونانيين فهو موجود واحد ذو ثلاثة مدركات Objects، كما يُرى وكما يجرى التفكير فيه فهو ثلاثة، وكما يرى ويفكر فهو واحد As seen and thought he is three, as seeing and thinkinghe is one. ولم يكن الغربيون واعين بهذا الفرق، وعلق القديس أوغسطين " من أجل الحديث فى أشياء لا توصف أو لا ينطق بها لفرط قداستها ineffable، ذلك أننا على نحو ما قد نكون قادرين على التعبير عما لا نقدر التعبير عنه بشكل كامل ، فأصدقاؤنا اليونانيون تحدثوا عن روح واحد essence (؟) وثلاثة جواهر ، لكن اللاتين تحدثوا عن جوهر واحد one essence or substance وثلاثة ذوات (أقانيم (Of the Trinity (711,7)، وعقيدة التثليث هى حقا محاولة لتصحيح حقائق التجربة المسيحية مع الله وتأصيلها. إنها لا تنطوى على أى ادعاءات عقلية لشرح كل شىء، لأنها قائمة على قياس، لا يجب الضغط على تفاصيله ما دام الإنسان لا يستطيع أن يحيط بكل ما يتعلق بالله من حيث طبيعته الكاملة ، فالقديس جريجورى Gregory of Nazianzus يقول:" إنه من الصعب أن نتصور إلهًا، أما أن نعبر عنه بالكلمات فهذا هو المستحيل" (Oration xxvii,4).

فالصعوبة التى أتت بها عقيدة التثليث هى كيف نتصور الله ثلاثة وواحدا فى الوقت نفسه، وهو الأمر الذى يجبرنا على الإيمان به ذلك النشاط الدينى المسيحى فى التاريخ. فإذا نظرنا لهذه المسألة من منظور حسابى لوجدنا حلها محالا ما دامت الوحدة ـ تتناقض رياضيا مع التعدد ، وأكثر من هذا فواحد زائد واحد زائد واحد جمعها فى كل الأحوال ثلاثة، لكن هناك أنواعا أخرى من الوحدات غير الوحدات الرياضية، وحدات تنطوى على التعدد ـ ونعنى بذلك على نحو خاص الوحدات العضوية ، فالعضوية Organism توحد عناصر مختلفة فى حياة مفردة، وكلما كان الكائن أرقى كانت وحدته أكثر تعقيدا، وعلى هذا فوحدة الجسد البشرى أكثر تعقيدا بكثير من وحدة الأميبا Amaeba (حيوان وحيد الخلية)، فالله يمكن فهمه من وجهة النظر هذه، فوحدته أو واحديته Unity of oneness هى كالتى فى الكائن الحى وتضم ثلاثة عناصر elements ـ ثلاثة مدركات objects كما يفكر اليونانيون أو ثلاث ذوات per-sonse كما يفكر الغربيون (اللاتين). ومع هذا فكل أنواع الوحدات المادية أو الأرضية، لا يمكن قياسها تماما بالوحدة المقدسة (وحدة الذات الإلهية)؛ ولهذا السبب فإن عقيدة التثليث ليست فى نطاق فهمنا بشكل كامل. رغم التدليل عقليا بشكل صارم .

الاعتقاد فى شخص المسيح

كما أن عقيدة التثليث كانت تقصد تقرير حقائق التجربة المسيحية وتؤمّنها فيما يتعلق بالله، فكذلك كانت العقيدة فى شخص المسيح تهتم بالاحتفاظ بتلك العوامل التى استوت عليها التجربة المسيحية فيما يتعلق بالخلاص. وبهذا الصدد يمكن اعتبار مقولة القديس إيرينايوس Irenaeus مقولة نمطية: "إذا لم يقهر الإنسان عدو الإنسانية، فسيظل العدو دون قهر". ومرة أخرى: إذا لم يكن هناك الله الذى أعطى الخلاص طواعية، ما كنا لنحصل عليه. وإذا لم يتصل Joined to الإنسان بإله (أو يلتحق به)، فإنه - أى الإنسان - لا يمكن أن يصبح أبدا شريكا فى حياة الاستقامة، أو بتعبير آخر فى العيش بلا إثم Incorruptibility ذلك لأنه كان معتمدا على (مستندا إلى) الوسيط Mediator بين الله والانسان، فبعلاقته بكليهما - أى علاقة الوسيط - يجعل صلتهما صلة صداقة Friendship وتناغم Concord ويقدم الإنسان لله، ويوحى الله للإنسان، أو بتعبير آخر يقدم للإنسان، وحى الله While he revealed God to Man (Heresies, III, 18,7) ومن هنا انطلق إلى القول بأنه - على هذا - كان لا بد أن يكون الوسيط Mediator إلها وإنسانا فى الوقت نفسه - وهو التأكيد الذى نلقاه فعلا فى كتابات العهد الجديد وخاصة فى "الرسالة إلى العبرانيين" لكن المنحى التفكيرى للمسيحيين الشرقيين منذ تعويلهم باطمئنان على هذه المقولة. فقد أرادوا أن يعرفوا مزيدا عن: "بأى معنى كان المسيح إلهيًا، وبأى معنى كان بشرًا". وكان الجدل الذى أثاره آريوس مناسَبة لتقديم الإجابة عن السؤال الأول من هذين السؤالين. فقد كان الاعتقاد فى شخص المسيح Christology - حقا - عنصرا مهما فى تعاليم آريوس الباكرة، فقد كان يقول بأن المسيح هو كلمة متجسدة؛ وبالتالى فقد كان قابلا للتغير والمعاناة. وفقا لما تروى الأناجيل، ولهذا فلا بد أن ننظر للكلمة على أنها قابلة للتحول والتغير mutable، وعلى هذا فلا يمكن أن تكون مساوية لله، ونتيجة هذه المناقشات التى أثارها آريوس كانت - كما رأينا آنفا - هى التأكيد من جانب أعداء آريوس على أن المسيح كان "من جوهر واحد مع الآب" وبالتالى ففيه الألوهية كاملة.

لقد كان التركيز على معارضة الآريوسية فيما يتعلق بالتحول أو التغير (تحول الكلمة أى المسيح وتغيره) mutability هو - إلى حد - الذى أدى بأبوليناريوس اللوديكى Appollinarius of Laodicea (تُوفى حوالى ٣٩٠)، الى إعلان عقيدته فى شخص المسيح

(وإن كان الرد على الآريوسية لم يكن هو السبب) ومؤدّاها تأكيده على البشرية للرب المجسد Incarnate Lord، وبقبوله مفهوم التثليث البشرى أو ذى الطبيعة البشرية باعتبار الكائن الحى جسدا وروحا Soul (روح الحياة أو مبدأ الهيمنة) ونفسًا أو عقلاً Spirit or mind (أى الروح العاقلة أو مبدأ التحكم فى الكائن البشرى) ـ أعلن أپوليناريوس Appollinarius بقبوله هذه الفكرة أنه ما دامت هناك خطيئة من غير المفترض أن يكون (أى وجود الخطية) بفعل الكلمة الأزلية أو كلمة ما قبل الأزل pre-existent الذى كان ـ على هذا كاملا لا يتغير، واعتقد أپوليناريوس بهذا أنه ـ أيضا ـ قد أنجز توضيحا جعل فهم الوحدة الحقيقية بين ما هو الإلهى وما هو بشرى فى شخص واحد هو المسيح ـ أقرب ما يكون إلى الكمال. لقد اعتبر أن تقديم طبيعتين كاملتين قد ينطوى على ثنائية شخصية أو شخصية مزدوجة : فطبيعتان تعنى شخصين فى ذاته (أى المسيح)؛ لذا فقد بشَّر أو علم بأن "الكلمة أصبحت لحمًا (جسدًا) دون نفس أو عقل بشرى human mind"، وقد أُدين فكر أپوليناريوس فى مجمع القسطنطينية المعقود فى سنة ٣٨١. وقد عبر القديس جريجورى Gregory of Nazianzus عن هذه الإدانة بإحكام عندما قال: "إذا وثق المرء فى إنسان بلا عقل أو نفس mind فهو حقا بلا معنى ولا يستحق الخلاص على الإطلاق، فلا مُبَرَّأ إلا من اتحد مع الله، فهو الذى بالإضافة لاتحاده مع الله ـ ينال الخلاص، وإذا سقط نصف آدم half Adam فإن نصفه الآخر هو الذى ينال الخلاص، لكن إذا سقط كل آدم the whole Adam اتحد معه كله ذلك الذى كان قد ولد ـ ونال الخلاص كله (أى كل آدم). لا تدعهم يضنون علينا بالخلاص الكامل، ولا تدعهم يحسبون المُخلِّص (المسيح) مجرَّد عظام بشر أو مجرد بشر ليس له من بشريته إلا الشكل" (Epistles 101,47,51) .

وعلى هذا، فبحلول الربع الأخير من القرن الرابع الميلادى كان هناك اتفاق (بين المسيحيين) وصل إلى أن الاعتقاد فى المسيح يتضمن الاعتقاد فى ألوهيته الكاملة complete divinty وبشريته الكاملة Complete humanity. والسؤال التالى الذى أُثير: كيف نقتنع بالعلاقة بين الألوهية والبشرية؟ وهو السؤال الذى اهتم أپوليناريوس بالإجابة عنه. لقد طرح نسطورس Nostorius (ت. ٤٥١م) ويوتيشس Eutychos (ت. ٤٥٣ م) إجابتين سرعان ما رُفِضَتا، فنسطورس ـ أسقف القسطنطينية ـ وكان نتاج المدرسة اللاهوتية فى أنطاكية Antioch التى انطلقت من توحيد الله (وحدة ذاته) Unity of goolhead وركزت على حقيقة وجود طبيعتين فى المسيح ، وعلى الطبيعة

الأخلاقية أو المعنوية للبشرية (كون الكائن أو الموجود بشرا) manhood. ومدرسة الإسكندرية المقابلة لمدرسة أنطاكية، والتى كان أپوليناريوس Appollinaris ممثلا لها ـ انطلقت من التعددية Plurality فى الموجود الإلهى وركزت على وحدة أقنوم (أو ذات) المسيح الواحدة، وعلى وحدة وجوده الإلهى السابق للزمان (الأزلى) Pre- existent deity. وخطورة أفكار هذه المدرسة الأخيرة ـ كما رأينا ـ هى أن الطبيعة البشرية قد لا يُنظر إليها كطبيعة بشرية كاملة، وخطورة المدرسة الأولى (الأنطاكية) هى أن الأقنوم الواحد (الذات الواحدة) Person قد تنقسم إلى اثنين، وهو الأمر (أى انقسام الذات الواحدة أو الأقنوم الواحد (المسيح)) الذى وقعت فيه الهرطقة النسطورية.

وعقد نسطورس موازنة بين خلق آدم وخلق يسوع المسيح، فآدم الثانى (يقصد المسيح) فى رحم عذراء، وفى خلق الأول شكل الله آلة حيوية أو نسقا حيوانيا أو آلية حياتية animal mechanism ثم نفخ فيها الروح الحية، وفى هذه اللحظة (لحظة النفخ) اتحد الله وآدم. وبعد تمام هذه العملية ، أصبح آدم كيانا منفصلاً بعد أن انسحب من العملية بعد تمامها God withdraw himself . وفى الخلق الثانى شكل الله مرة أخرى ميكانيكية حيوية ثم أحياها، لكنه فى هذه المرة لم ينسحب منها وإنما بقى مستمرا فيها كما كان فى لحظة الإحياء . وعلى هذا لم يكن هناك شخص (إنسان) منفصل هو يسوع، وإنما كان هناك احتمال إنسان منفصل، أو إنسان كامن يمكن أن ينفصل إذا فصل الله نفسه، وعلى هذا النحو ـ أى إذا تم انسحاب الله منه ـ يصبح مثل خلق آدم تماما.

أما القديس سيريل Cyril السكندرى ، (تُوفى فى ٤٤٤ م) ـ أكثر معارضى نسطورس عنادا ـ فاعتقد أن تعاليمه تنطوى على تقسيم الذات الواحدة أو الأقنوم الواحد (المسيح) إلى ذاتين أو أقنومين. وبدا له أن رأى نسطورس إنكار للوحدة الحقيقية وأنه إنما وضع شيئين (أقنومين) متجاورين؛ وبالتالى فرأى نسطورس بعيد عن كونه شرحًا للعلاقة بين ما هو إلهى وما هو بشرى فى المسيح. وبدلا من ذلك أعلن القديس سيريل Cyril عن أن هذه الوحدة (فى المسيح) هى وحدة عضوية أو طبيعية واعتبرها وحدة مادية بدلا من كونها وحدة مجردة "hypostatic" or natural union ، وباستخدام القديس سيريل Cyril للفظ المنطوى على المعنى المادى للمجرد، وهو لفظ hypostasis بمعنى الأقنوم أو الذات person (المقصود المسيح)؛ يكون قد أكد أن الجوهرين: الإلهى

والبشرى ـ بينما يحتفظ كل منهما بخصائصه ـ إلا أنهما مُتَّحدان فى ذات واحدة أو أقنوم واحد one Person (المقصود المسيح)؛ لذا فهو كذات (أقنوم) واحد، بينما هو من حيث الجوهر اثنان. وعلى هذا، فقد كانت هناك وحدة "طبيعية natural" لأنه ـ فى المسيح ـ كان هناك اتحاد "اتحاد حقيقى" بين الألوهية والبشرية. وعلى هذا، فالألوهية غير الزائفة ، والبشرية غير الزائفة، كلتاهما متصلتان برب واحد lord يسوع المسيح. وهذا الأقنوم القائم (الذات أو الكيان person) كان ابن الله قبل الزمان، أو بتعبير آخر ابن الله الأزلى pre- existent son وفيه البشرية التى لا يمكن أن تنفصل عنه، كما لو أن المرء يمكنه أن يفكر فيها على أنها "وجود آخر موجود فيه بشكل فردى". وكان هذا لتأكيد أن الألوهية والبشرية كانت مكتملة (فيه) لدرجة أن الألوهية شاركت فى خصائص البشرية ومسمياتها، ولدرجة أن البشرية قد شاركت فى خصائص الألوهية ومسمياتها، وعلى هذا يمكن للمرء حتى أن يقول: " لقد ولد الله God was born أو أن الله قد تعذّب وعانى فى يسوع المسيح أو أنه ـ أى الله ـ قد مات فيه God died" (Apology against Theodoret, xII).

والحل الذى رآه النسطوريون للعلاقة بين ما هو إلهى وما هو بشرى فى المسيح قد جرت إدانته فى مجمع أفسوس Aphesas فى سنة ٤٣١ ، لكن يوتيشس Eutychos قد وضع فرضية بديلة بعد ذلك، وكان يوتيشس أرشمندريت Archmandrite (رئيس دير أو مجموعة أديرة) بالقرب من القسطنطينية. ولأنه كان تابعا لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية ومقاوما ـ بعنف ـ للأفكار النسطورية، فقد اتخذ موقفا متطرفا على النقيض تماما من موقف النساطرة، فبينما كان يستعد لتعريف الطبيعتين إزاء الوحدة أو التوحيد، جعلهما طبيعة واحدة فقط، فالطبيعة البشرية فى المسيح ـ أصبحت بعد التجسد ـ مُسْتَوْعَبَةً فى الطبيعة الإلهية أو مُتَشَرَّبَةً فيها أو ذائبة فيها Absorbed by the divine.ولم يكن هذا ـ مرة أخرى ـ شرحا كافيا للوحدة ـ لأنه ينطوى على إنكار دوام بشرية المسيح permanence of Chist's mandood ـ فالتشرب أو الاستيعاب ينافى الوحدة absorption if the negation of unity، وبالتالى فهو إنكار لكل غرض التجسد.

وقد أدان مَجْمَع خلقدونية Chalcedon فى سنة ٤٥١ هذه الأفكار ، لكن قبل أن نعود لوقائع هذا المجمع العالمى (المسكونى) المسيحى، يتطلب منا الأمر إيراد فكر الغرب اللاتينى الذى كان له إسهام فى إعلان العقيدة الإيمانية التى جرى إعلانها فى سنة

٤٥١، فمن خلال الكنيسة الغربية الأكثر عملية والأقل جنوحًا إلى الفروض، احتفظت بقبضة ثابتة بالأمور العقدية الأساسية المتعلقة بالمسيح. هنا كما كان الأمر بالنسبة لعقيدة التثليث كان ترتليان Turtullian هو الرائد، فوفقا لما ذكره "الكلمة الأصلية المولودة للمرة الأولى هبط للأرض وأصبح بشرا، لكن بهذه الوحدة union مع الطبيعة البشرية لم يجتز الكلمة أى تحول، ولا فقدت الطبيعة البشرية فيه (الكلمة) أيا من طبيعتها الأساسية" (Apology 21) "لقد احتفظ بكل طبيعة بجوهرها كما هو" لذا "فنحن نلاحظ النوعيتين أو الوضعين quality or status غير متعارضتين بل متكاملتين ، فيسوع ككيان واحد أو ذات واحدة one person إله وإنسان " (Against praxeas,27). هنا قد نلاحظ العناصر الثلاثة فى العقيدة المتعلقة بشخص المسيح :

(١) الرب المتجسد واحد، (٢) أن له طبيعتين، (٣) هاتان الطبيعتان تواصلان وجودهما متحدتين متتامتين غير مزدوجتين unpaired بفعل اتحاد كل منهما بالأخرى. وبعد ذلك كان على المعلمين فى الغرب ـ فقط ـ أن يتبعوا المنهج الذى رسمه بالفعل هذا المعلم (الداعية) الأفريقى، وحقا نقول إنه منذ ترتليان Turtullian إلى القديس ليو leo (ت٤٦١) نرى أن تكرار هذه الأسس (المبادئ) الأساسية لم ينقطع. فسواء تفحصنا كتابات العقائد النوفاتية Novation أو عقائد هيلارى أو أمبروز أو أوغسطين، فإننا سنجد منها التأكيدات نفسها (على المبادئ الآنف ذكرها توًا)، فبينما هم يعترفون بمسيح واحد أو بذات واحدة للمسيح، فإنهم يعترفون أن فيه تكمن طبيعتان متميزتان .

ولنعد الآن إلى مجمع خلقدونية لنجد أنه من المهم أن نلاحظ أن المجتمعين فيه كانوا مهتمين بإصدار تعريف للعقيدة حول المسيح ، لا لدحض الأفكار الخاطئة لنسطورس(*) ويوتيشس Eutyches فقط، وإنما أيضا لعرض الشرح الإيجابى لوجهات نظر أسلافهم. وعلى هذا فقد قبلوا ما كتبه سيريل Cyri ردا على نسطورس letters to Nestorius وما كتبه القديس ليو توم Tome leo's ليس فقط لأن الأول أدان النسطورية والثانى أدان اليوتيشسية Eutychianism، ولكن لأنهما قدما شرحا للعقيدة النيقية (العقيدة المسيحية كما أقرها مجمع نيقية) التى أكدها بعد ذلك مجمع القسطنطينية ـ واعتبرها هذا المجمع الأخير أساسا لتعريف المسيح أو تعريف العقيدة فيه. وفيما يلى أهم فقرات هذا التعريف (تعريف الإيمان "Definition of Faith"): "لهذا ونحن على خطوات الآباء (القديسين) سائرون فإننا جميعا ـ وبصوت واحد ـ نعلم الناس أن ربنا

(*) الذى قال إن مَثَل عيسى كمثل آدم. انظر الصفحات السابقة. (المترجم).

our Lord يسوع المسيح هو بالنسبة لنا الابن الوحيد (الواحد) one الكامل فى ألوهيته، والكامل فى بشريته (يستخدم المسيحيون المصريون عادة عبارة كامل اللاهوت وكامل الناسوت) إله حق وإنسان حق ذو نفس ناطقة وجسد rational Soul and body من جوهر الآب نفسه من حيث ألوهيته (من حيث لاهوته) ومن نفس جوهرنا من حيث بشريته (من حيث ناسوته)، وهو مثلنا فى كل شىء ما عدا الخطية ، وهو مولود من الآب قبل كل الدهور فيما يتعلق بلاهوته (فيما يتعلق بالجانب الإلهى فيه) أو بتعبير آخر فيما يتعلق بكونه إلها . وفى الأيام الأخيرة من أجلنا ومن أجل خلاصنا ولد من مريم العذراء (الثيوتوكس) Theotokos - تأكيدا لبشريته - المسيح نفسه ابن ورب، المولود الوحيد بطبيعتين غير ممتزجتين، وغير متغيرتين وغير منقسمتين وغير منفصلتين، والفرق بين الطبيعتين لم يتلاش باتحادهما وإنما إن الوضع غير ذلك؛ إذ إن خواص كل طبيعة منهما باقية ومحفوظة ومجتمعة، وذات واحدة (أو أقنوم واحد hypothosis) غير منفصل ولا منقسم إلى أقنومين (ذاتين)، بل الابن الوحيد والمولود الوحيد، الكلمة الإلهية - الرب يسوع المسيح".

وعلى هذا، ففى مجمع خلقدونية تأكدت وحدة ذات (أو أقنوم) المسيح، وترسخ مبدأ الاعتراف بطبيعتين. فالألوهية (اللاهوت) والبشرية (الناسوت) فى عبارة القديس سيريل Cyril هما "اثنان رغم أن ذلك من خلال التفكير أو التأمل فقط though only in Contemplation ، ففى الأقنوم الواحد أو الذات الواحدة Person تتجلى طبيعتان لكن يجب ألا ننسى أنهما" ملتقيتان فى الذات الواحدة" ، ومن هنا فالمعتقدات الإيجابية لكل من مدرستَى الاسكندرية وأنطاكية بالإضافة إلى التعاليم المتماسكة للاهوتيين الغربيين من ترتليان فصاعدًا، وجدت تعبيرا ممتازا.

ولسوء الحظ، فإن ما وصل إليه مجمع خلقدونية لم يلق قبولا عالميا، وهذا راجع إلى حد كبير لعدم الاتفاق على معانى المصطلحات المستخدمة. فممثلو التراث السكندرى المتطرف، المعروفون باسم أصحاب الطبيعة الواحدة Monophysites أو يؤمنون بطبيعة واحدة فقط، فهموا مصطلح طبيعة nature بمعنى "ذات" أو "أقنوم" أو كيان" person، وعلى هذا فعندما قرءوا تعريف المجمع المتعلق بالمسيح "المولود بطبيعتين" اعتبروا ذلك تأكيدا على أن فى المسيح أقنومين (ذاتين)، وهو الأمر الذى كان فى الواقع خطأ من أخطاء نسطورس. والمناقشات التى تلت ذلك أدت إلى توضيح ،

ذلك التوضيح الذى بلغ ذروته فى عمل ليونتيوس البيزنطى (تُوفِّى حوالى ٥٤٣م) Leontius of Byzantim .

وإلى حد بعيد، فإن العلاقة بين ما هو إلهى وما هو بشرى فى المسيح لم تلق معالجة مُرْضية. فالقول بأنه إله وإنسان يثير على الفور سؤالا هو: كيف يكون ذلك، ومع ذلك فهو ذات واحدة (أقنوم واحد)؟ وقد تجنب القديس سيريل Cyril قَسْم المسيح الى أقنومين (ذاتين) بالقول بأن طبيعته البشرية غير شخصية أو ذاتية impersonal؛ لكنه لم يوضح لنا معنى ذلك. وترجع أهمية ليونتيوس Leontius إلى حقيقة أنه واجه هذه القضية وقدم حلا ذا قيمة باقية. لقد انطلق من الوجود الأزلى (وجوده قبل الزمان) لابن الله، فقبل التجسد كان بالفعل موجودا فى الأزلية (اللازمان) باعتباره الأقنوم الثانى (الذات الثانية) فى الثالوث. وعند التجسد خلق هذا الأقنوم لنفسه طبيعة بشرية ووحَّدها فى نفسه فى عملية خلق لها، وجعلها تابعة لنفسه أو لذاته made it his very own، وعلى هذا فهو (المسيح) بشر وإله معا، لكن بشريته لم يكن لها وجود إطلاقًا قبل توحده مع الله (أو قبل التحامه باللاهوت)، ولم تكن هى الطبيعة البشرية المرتبطة بشخص بشرى محدد وإنما حياة بشرية خاصة به هو، أو بتعبير آخر لها سمات لا تنطبق على سواه. وعلى هذا فالذات الواحدة أو الأقنوم الواحد للإنسان الإله أو الإله الإنسان God-man كانت هى ابن الله الموجود قبل الأزل، وأصبحت البشرية (الناسوت) شخصية أو ذاتية فيه (بعد ذلك). لقد كان يجب أن نعدّل مصطلح ليونتيوس "Leontius in-personal Impersonal" - أى شخصى أو ذاتى فى المسيح person-al in christ، بمعنى أنه (المسيح) قد وضع ذاتيته أو شخصيته فيه personality in him ، هذا التعليم أو المبدأ صَادَقَ عليه مجتمع مسكونى (عالمى) فى القسطنطينية فى سنة ٥٥٣. كما أن هذا المبدأ تضمنته أيضا كتابات يوحنا الدمشقى فى كتابه De FIDE Orthodoxa, III, 2,cf. II, II وبالصياغة التالية: "قد اتخذ لنفسه الثمار الأولى، أو الخلاصة الأولى The first- fruits لأجسادنا ، لكن تلك الثمار الأولى لم يكن لها وجود منفصل، أو بتعبير آخر لم تكوّن فردًا بشكل مسبق ، إنما كوجود فى ذاته كأقنوم ، لأن الذات (الأقنوم) الكلمة الإلهية، أصبح - هو نفسه - أقنوما (ذاتًا) من لحم - صار جسدا".

هذا الإصرار على وحدة الطبيعتين فى أقنوم واحد (شخص واحد أو كيان واحد) لم تكن تعنى أن الخواص الأساسية لأىٍّ من الطبيعتين كانت قد فقدت سماتها impaired، وفى المجمع العالمى السادس المنعقد فى القسطنطينية أيضا فى عام ٦٨٠/٦٨١ جرى

إقرار أنه يوجد فى يسوع المسيح: "إرادتان طبيعيتان، وعمليتان طبيعيتان دون انقسام ودون تغيير ودون انفصال ودون اختلاط - وهذا القول وفقا لتعاليم آباء الكنيسة.

وهاتان الإرادتان الطبيعيتان Natural لا تُناقِض إحداهما الأخرى ... لكن إرادته البشرية تأتى تابعة لإرادته الإلهية وإرادته كلية القدرة ، لا مقاومةً لها ولا مُتمردة عليها".

هذا الاعتقاد فى إرادتين لم يؤدِّ إلى انفصال داخل شخص المسيح (الأقنوم) ما دامت كلمات يوحنا الدمشقى تنطوى على أن الإرادة البشرية "إرادة قائمة على إرادته الحرة، أو بتعبير آخر إرادة فيها حرية الاختيار free will" (Op.Cit, 11.18)(*) - فالإرادتان إذًا منفصلتان ومتحدتان فى الوقت نفسه. وهذا ينطوى على الاعتراف أن الخلاص تم من خلال نشاط (عمل) مفرد (قامت به ذات واحدة) Single activity، فالطبيعتان والإرادتان التقتا فى أقنوم واحد بشرى إلهى معا. إلى هذا الحد لم يضف اللاهوت الوسيط (لاهوت العصور الوسطى) شيئا، وهكذا استقر التعبير الكلامى عن أقنوم المسيح (شخصه أو ذاته).

تجربة الخلاص

الاعتقاد فى المسيح - كما لاحظنا فى بداية القسم الأخير - كان ينطوى على الاهتمام بالمحافظة على العوامل التى تستقر عليها العقيدة المسيحية فى الخلاص. وكيفية فهم المسيحيين فى القرون الباكرة لهذه التجربة (الخلاص) هى التى يجب أن تكون محور بحثنا الآن .

لقد كان المدافعون عن المسيحية فى القرن الثانى قلقين من تقديم المسيحية للوثنى المتعلم (المثقف)، لذا فقد أكدوا على أن المسيحية فلسفة حقيقية (ترغيبا له فيها). فالمسيح هو وحى الله، وعلى هذا فالخلاص redemption or salvation تنوير illumenation "من خلال الرب يسوع دُعينا من الظلمة إلى النور، ومن الجهل إلى معرفة اسمه الجليل. لقد فتح أعين قلوبنا حتى تعرفه" (Iclement lix,2) ؛ لذا فالمسيح هو المعلم الذى قدم لنا المعرفة الكاملة بالله التى كنا قد افتقدناها قبله بسبب الخطيئة. وعلى هذا فهو "المثل" الذى نُدْعَى لمحاكاته.

(*) لم أفهم المعنى بدقة فى هذه الفقرة، وذا هو النص الإنجليزى :
The human will "Wills of its own free those thigs which the divine will willeth it to will" (op.cit. 111,18).

لقد نُظر إلى الخلاص من خلال فهمه باعتباره مسألة سلوك وأخلاق، ومن المهم أن نتذكر أن المسيحية لم تكن ـ وليست فى الأساس ـ نظاما عقائديا يتطلب بعدًا عقليًا، وإنما هى أسلوب حياة نحياه معتمدين اعتمادا كاملا على الله. وفى زمن العهد الجديد (الأناجيل وكتابات الدعاة أو الرسل) كانت المسيحية معروفة حقا باسم الطريق the way (أعمال الرسل، السفر١٩، الفقرة ٩)، وأن من التزموا الطريق كان مطلوبا منهم أن يكونوا كما فى الرسالة إلى أهل رومية (الإصحاح ٦، الفقرة ١١) "كذلك أنتم أيضا احسبوا أنفسكم أمواتا عن الخطية ولكن أحياء لله بالمسيح". هذه الملاحظة الأخلاقية ـ التى كانت جزءًا أساسيا من الموروث عن اليهودية ـ صحيحة دائما. "بل نظير القدوس الذى دعاكم كونوا أنتم أيضا قديسين فى كل سيرة، لأنه مكتوب كونوا قدّوسين لأنى أنا قدوس" (رسالة بطرس الاول، الإصحاح الأول ، الفقرتان ١٥، ١٦) فقد كان على المسيحى بشكل دائم فى الحضور المقدس لوعيه أن يفهم أنه متحد مع الله من خلال المسيح، وأنه فيه مع سائر المؤمنين به. وعلى هذا فحياة المسيحى تتسم بالبهجة والإيمان والحب والرجاء (الأمل) ولا ينعكس هذا فحسب فى النزوع الداخلى لحياته الروحية، وإنما يتجلى أيضا فى مسلكه الخارجى. حقيقة أنه بسبب تحقيق تجربة الخلاص فى العلاقات الاجتماعية ـ قبل أى سبب آخر ـ تحولت الإمبراطورية الرومانية للمسيحية . يقول مؤلف الرسالة إلى ديوجنيتوس Apistle to Diognetus (حوالى سنة ٢٠٠؟): "يحب الله ستقلده فى صلاحه، ولا تندهش أن يكون الإنسان مقلدًا او محاكيًا لله، فهو إنما يستطيع ذلك بإرادة الله، لأن السعادة ليست فى سريرة المقام الرفيع Lordship وتسيُّد صاحب المقام الرفيع على جيرانه، ولا هى فى الرغبة فى اقتناء ما هو أكثر مما عند أخيك الضعيف، ولا هى فى أن تكون ثريا وتجبر الأكثر احتياجا على تحقيق رغباتك. لا، ليست السعادة فى هذا، وليس بهذا يمكن للإنسان ـ أى إنسان ـ أن يقلد الله ويحاكيه. لا يا صاحِ، فتلك الأمور بعيدة عن جلاله، وإنما محاكاة الله تكون فى أن يضع المرء على عاتقه حمل جاره، وأن يرغب فى مد العون لمن هم أشد فقرًا، وأن يقدم الأشياء التى تلقاها لمن هم فى حاجة إليها طالبا من الله أن يكون فى عون من تلقوا هذه الأشياء ، أى أنه يدعو الله أن يساعد من أعطاهم هو ـ أى الإنسان. مثل هذا الشخص هو الذى يحاكى الله"(الإصحاح ١٠، الفقرات ٤-٦)(*) فالحياة الصالحة، والالتفاف حول الله وجعله مركزا ومحورا وإنكار الذات كل هذا لا بد أن يكون دائما نتيجة العمل الإنقاذى

(*) الرسالة إلى ديوجنيتوس ليست مدرجة فى الكتاب المقدس المتداول فى مصر، لذلك ترجمنا النص مباشرا من الإنجليزية دون الرجوع لترجمة عربية معتمدة. (المترجم).

Saving act الذى قام به المسيح لكن أن نعتبر عمل المسيح هذا مجرد تنوير illumination (أو تنبيه للبشر)، فهذا غير كافٍ للانتقال إلى ثراء التجربة المسيحية وخصوبتها، وإنما بالإضافة إلى هذا التفسير لا بد أن نضيف ـ وكان هذا حتى فى القرن الثانى ـ جوانب أخرى كانت تُراعى بالفعل. ربما كان أكثر هذه الجوانب قبولا تلك التى تنطوى عليها ما عُرف بالنظرية الكلاسية Classic ـ الاعتقاد فى أن الخلاص هو التحرُّر من سلطان الأرواح الشريرة، وعلى هذا فإن العمل الفدائى للمسيح redeeming work يجرى فهمه على أساس أنه انتصار على الشيطان وأتباعه وانتصار على الخطيئة والموت. وهذه العقيدة واردة فعلا فى كتابات العهد الجديد (الأناجيل وملحقاتها) .

وفى مجال البحث عن إجابة لكيفية إحراز هذا النصر، تم طرح فكرة خداع deceit الشيطان (حِيَله ومكره)، وهى الفكرة التى أشار اليها القديس إجناتيوس Ignatuis (توفى حوالى ١١٤ م) واحتفى بها أوريجن Origen (Commentary on Mattew xvl. 8) وعبر عنها بشكل واضح القديس جريجورى Gregory of Nyssa: "إن الله (أو الألوهية) كان متواريا تحت حجاب طبيعتنا، أو بتعبير آخر إنه بحكم طبيعتنا التى حجبت عنا الله لم ندركه، تماما كما يحدث مع السمكة الجشعة ، فصنّارة الألوهية قد تغوص حاملة طُعْمًا من لحم، وبذلك تكون الحياة (ممثلة فى طُعم اللحم) قد قدمت إلى منزل الموت، كما النور يلمع فى الظلمة ، فهذا الموقف الذى هو نقيض للنور والحياة قد يتلاشى ، ذلك أنه ليس من طبيعة الظلمة أن تبقى حيث النور، وليس من طبيعة الموت أن يبقى حيث الحياة" (Catechetica Oration 17-32). وعلى هذا، فإن الشيطان ـ على عكس ما هو متوقع ـ يبتلع الطُّعم ممثلا فى بشرية المسيح وبذلك تصطاده صنارة الله. ورغم أن هذا التفسير قد يكون كريها أخلاقيا أو ذا معنى معنوى بغيض، إلا أنه كان محاولة جادة لسد الفجوة على الثنوية dualism التى ارتبطت بهذه الطريقة فى تفسير الخلاص . لكنه كان من المؤكد أنها لا هى مُحْكَمَة ولا هى مُلْزِمة كتعليم بديل قدَّمه القديس إيرينايوس st. Irenaeus فى نظريته" الخلاصة Recapitulation"(*).

لقد أوضح القديس إيرينايوس الصلة الوثيقة بين موضوع المسيح المنتصر Christ Victarios و "التنسيق" أو "الخلاصة" بشكل جلى عندما قال إن المسيح "له ـ على هذا ـ فى عمله المتعلق بالتنسيق ، ما يمكن إيجاز كل المعانى فيه ، فمن ناحية شن حربًا على

(*) يستخدم المسيحيون المصريون البروتستنط "التنسيق" كمقابل لهذه الكلمة، ويصفون إيرينايوس بانه "منسق". (المترجم).

عدونا، وسحقه .. لقد أضلّنا هذا العدو منذ البداية منذ غوايته لآدم .. لذا، فقد انحدر جنسنا إلى الموت من خلال رجل مغلوب (آدم)، لذا فقد كان يمكن أن نرتفع للحياة ثانية من خلال رجل منتصر (المسيح) (Heresies v., 21.1). فالخلاصة أو التنسيق Recapitulation يعنى إذًا "مراجعة الأرض نفسها ثانية"، أو بتعبير آخر - "مراجعة الأساسى نفسه مراجعة ثانية going over the same ground again". لقد وضع المسيح نفسه فى ظروف آدم نفسها لكنه حقق نتيجة عكسية، أى عكس النتيجة التى حققها آدم، فبينما آدم وقع فى الغواية، نجد المسيح قد قهرها. وعلى هذا فكل حياة المسيح من الميلاد إلى الصَّلْب كانت عملية تخليص من الخطيئة شارك فيها فى كل تجارب البشر، خلا ممارسة الخطيئة، وأخيرا من خلال قيامته حقق الانتصار على الموت. لكن "التنسيق" أو التلخيص" recapitulation له أيضا معنى "تجديد فى الوحدة restoration into unity"، وبذلك فالاستمرار بين الخلق والخلاص صار أمرًا مؤكدا - فالله والإنسان، وقد فرقت الخطيئة بينهما، قد صارا من خلال المسيح كيانا واحدا. لقد ضمن المسيح - على هذا - فى نفسه مجمل التاريخ الإنسانى كما حدد الله هدفه فى خلقه الأصلى Original creation؛ وعلى هذا فمعنى أن تمارس الخلاص أو التجربة هو أن تدخل حياة وحدة مع الله ومع شركائك فى العقيدة - حياة تتميز بمعنى التحرر من هيمنة الخطيئة وتأكيد القيامة لحياة أبدية.

ولم تكن تعاليم القديس إيرينايوس فى موضوع الخلاص منتصرة على التنسيق أو "التلخيص" recapitulation رغم أنه - بلا شك - قد ركز عليه، فقد ركز أيضا على الخلاص فى مصطلحات القداسة أو الألوهية terms of divinization: فالمسيح "نتيجة حبه العظيم أصبح ما يكون نحن عليه، وجعلنا ما هو عليه" (Ibid, v, preface) . هذا أصبح حقا أحد المبادئ الرئيسية للتفسير السكندرى لمعنى الخلاص، ومن الضرورى هنا أن نركز على أن عناصر مختلفة جرى التركيز عليها فى أجزاء الإمبراطورية الرومانية المختلفة .

وفى الغرب، حيث كانت معانى النظام والقانون والسلطة الإمبراطورية قوية، مال المسيحيون إلى التركيز على تعريفات بسيطة وواضحة، أكثر من تركيزهم على الصياغات المعقدة، لذا فسروا الخلاص فى الأساس بمصطلحات قانونية Legal. فالخطيئة - بالنسبة لهم - هى جريمة ضد الله تتطلب إرضاءه (بالتكفير عن الخطيئة)

Satisfaction؛ لكن الإنسان غير قادر على تقديم الكفارة Satisfaction اللازمة فهو خاضع للإدانة الإلهية التى لا مفر منها، إلاَّ إذا تدخل الله نفسه وبرر قانونه (شريعته) vindi-cates ودفع الديون عن المدينين. هذا هو بالضبط ـ وفقا لما يقوله الغربيون ـ ما فعله الله فى شخص المسيح، إنه ـ أى المسيح ـ الشخص الذى حمل أوزار البشر على كاهله وقدم نفسه بكامل رغبته فداء أو ضحية باسم الإنسان أو نيابة عن الانسان on man's behalf ؛ ومن ثَم فإن تركيز الغربيين على عذاب المسيح النفسى فى مكان صَلّبه Cal-vary (الموضع الذى صُلب فيه المسيح) وعلى موته الاستشهادى الجدير بالتقدير؛ إذ أعطى دمه طواعية ثمنا للتصالح مع الله. فالمسيح وفقا لكلمات القديس أوغسطين Augustine"منتصر وضحية معا وهو منتصر لأنه ضحية" (confessious x, 69) and victim, and therefore victor " becouse victim" both victor؛ وعلى هذا فالخلاص يعنى فى الأساس غفران الخطايا من خلال الموت الانتصارى والفدائى للرب الإنسان God-man.

أما فى الشرق ، فالاتجاهات المختلفة لمدرستَىّ أنطاكية Antioch والإسكندرية فيما يتعلق بالعقائد المتعلقة بشخص المسيح، قد تمت مراعاتها مرة أخرى، فالمدرسة الأولى (الإنطاكيَّة) أخذت بأن حالة التحول والتغير والدنس التى أصابت الإنسان إنما هى نتيجة لعدم طاعته لإرادة الله. ولإعادة الثبات والنظام كانت هناك حاجة لمرحلة جديدة فى تاريخ العالم (الكون)، تتضمن خلق إنسان جديد new Man يمكن أن يعيش فى حالة طاعة كاملة لله. ولأن الإنسان المذنب (ذا الخطية) لا يمكنه أن ينجز ذلك وحده، فلا بد أن يتدخل الله وأن يخلق إنسانا جديدا يوحده معه ليعمل وفقا لمشيئته ـ أى مشيئة الله ـ وعند التجسد وجد ابن الله الإنسان نفسه وأكمل طاعته التى استمرت طوال حياته على الصليب، وانتصر على الخطية والموت بقيامته .

وإذ ركز الغرب على الصليب (الصَّلّب)، وركز الأنطاكيون على القيامة؛ فقد ركز السكندريون على التجسد. ولهذه المدرسة فى التفكير (السكندرية) التى وجدت تعبيرا عنها قبل القرن الرابع فى القديس إجناتيوس Ignatius والقديس إيرينايوس Irenaeus والقديس كليمنت St . Clment والقديس أوريجن Origen مع اختلاف النغمات overtones من حيث التفسير الباطنى أو الأقرب للصوفى، والميتافيزيقى والطبيعى ـ فالنتيجة الأساسية للخطية كانت هى إفساد الطبيعة البشرية وبالتالى إبعادها عن معنى الخلود؛ لذا فقد عنى الخلاص التخلص مما لحق بهذه الطبيعة من فساد؛ لأن هذا كان

ضروريا لإعادة توحد الله مع الإنسان. ففى المسيح كان الله والإنسان واحدا، وعلى هذا فالصورة المقدسة وإن كانت الخطية Fall قد شوهتها إلا أنها لم تمحها أو لم تطمسها نهائيا، وبالتالى يمكن استعادتها بعد الابن الإلهى الذى هو صورة الله الأزلية eternally the Image of god. وفى كتاب القديس أثناسيوس Athnasius عن التجسد on the Incar- nation، وجدت هذه العقيدة تعبيرًا كاملاً "لم يكن هناك إلا المخلِّص نفسه، الذى صنع فى البداية كل شىء من لا شىء ليغير الفساد إلى صلاح، وهو - أى المخلّص - لا ينتمى إلا إلى صورة Image الآب ليعيد خلق شبه صورة الله للإنسان ... إنه ربنا يسوع المسيح ولا سواه الذى هو فى حد ذاته حياة life ليقضى على الفناء، أو بتعبير آخر ليسلب الخلود من الفناء أو الموت" (C . ٢٠) فالمسيح أتى للعالم لينجز تعريف الإنسان To of- fect man's definition "لقد أصبح إنسانا حتى يمكن أن نكون قدوسين divine" (C . ٥٣) وبالمشاركة فى الخلود والصلاح يصبح الإنسان أسمى من الموت والفساد، وكلاهما - الخلود والصلاح - يجدان لهما أساسا فى المسيح ، وينقسمان فى حضور الروح القدس the Spirit. لقد حقق الإنسان - على الأقل - أمل الرؤية المبهجة beatific vision، وعلى هذا فعملية التأليه deification غير مستنكرة أخلاقيا، وبينما هى قد بلغت الذروة فى رؤية الله vision of God فإنها لم تؤد إلى أن يصبح الإنسان والله شيئا واحدا does not lead to a monistic identification of man with God. فالخالق والمخلوقات ظل كل منهما مميزا عن الآخر "فلا نحن نصبح كالآب Father لأنه أن تكون كالأب فهذا محال لأن مخلوقاته التى أوجدها إنما أوجدها من العدم " (Aginst the Arians 111, 19). فالله بتنازله ونزوله إلى مستوى الإنسان الخاطئ (ذى الخطية)، وتمكينه من الوصول إلى نهايته الحقيقية لا بتحويله إلى الألوهية وإنما بإدراجه فى سلم الخلود، وإمداده بالصفات الأزلية التى يتحلى بها الخالق Creator ذاته - أضفى الصلاح عليه. وبخلاف التثليث والاعتقاد فى شخص المسيح اللذين تمحورا فى صيغة حازت قبولا، فلم يكن هناك طريقة واحدة لتفسير الخلاص مقبولة بشكل كافٍ ولا مفهومة بشكل كاف أو تضم بين جنباتها الحقيقة كاملة فتجربة التكفير أو آلام المسيح وموته atonement كانت معقدة جدا؛ حتى إن أيًا من النظريات التى طُرحت لجعلها مقبولة مرضية لم تكن وحدها كافية رغم احتوائها على نظرات ذوات قيمة، فأخيرا تم اعتبار كل هذه النظريات ضرورية للفهم المسيحى للخلاص. وكان الرب المتجسد، ووسيط الخلاص، وهدف تكريس العبادة هى جميعا محور التفكير المسيحى .

العبادة فى المجتمع المسيحى

تتمحور العقيدة المسيحية حول العبادة المسيحية التى يُعتقد أنه عن طريقها تتحقق ثمار الفعل المنطوى على الإنقاذ الذى قام به المسيح. وقُطْبا هذه العبادة هما: العماد أو التعميد، وعشاء الرب أو اليوخارستيا Eucharist. أما التعميد فيجرى على كل فرد مرة واحدة، وأما عشاء الرب فيتم تكراره بانتظام، وهو عبادة جماعية؛ إذْ تشترك فيه الجماعة ككل. وكان هذان الطقسان هما الملْمَحين الرئيسيين للحياة المسيحية منذ أيام المسيحية الأولى. لقد كانت الكنيسة مجتمع عبادة منذ بدايتها، وكان محور عبادتها يؤكد الحقيقة التى لاحظناها لتوِّنا وهى أن المسيحية لم تكن نظاما فكريا وإنما طريقة حياة، تبدأ بأن يربط الفرد نفسه بالله بقبول فعله الفدائى أو الإنقاذى saving act من خلال المسيح، وتتطور - أى العبادة - من هذا المبدأ إلى العبادة المشتركة، والصلوات الخاصة، وتعبر عن نفسها فى مَسْلك خُلقى وسمو يتجلى فى حب تقديم الخدمات للجنس البشرى .

حقيقة، لقد كان هناك اعتراف يزداد بمرور الوقت بأن كتابات العهد الجديد نفسها تحوى فى أمثلة كثيرة خلفية طقسية (ليتورچية). وكثير من التعاليم الأخلاقية شائعة فى رسائل الدعاة Epistles (أى كتابات الرسل فى العهد الجديد، وكلمة الرسل هنا تعنى الدعاة)، تبدو مستقاة من كتب تعليم المسيحية للمبتدئين فيها بطريقة السؤال والجواب بشكل مبسط، تلك الطريقة التى كانت تُستخدم لتلقين المسيحى الجديد مبادئ المسيحية أو للمتقدم للمعمودية (لإجراء طقوس التعميد) فى سياق العبادة الإلهية. وقد كُتبت بعض خطابات القديس پولس - إن لم يكن كلها - لِتُتْلَى فى الاجتماعات الأسبوعية (رسالة پولس إلى أهل كولوسى، الإصحاح الرابع، الفقرة ١٦) وكل الاحتمالات تشير إلى أن إنجيل متَّى قد كُتب للاستخدام فى أغراض طقسية، وهذا أمر واضح بجلاء. وأحد أهداف الإنجيل الرابع (يوحنا) - كما بين البعض - هو الربط بين العبادة المسيحية المعاصرة (له) والوقائع التاريخية فى حياة المسيح. ورسالة بطرس الأولى يُحتمل أن تكون فى الأساس طقسًا تعميديا، بينما سفر رؤيا يوحنا اللاهوتى Revelation يُظْهِر الدراما الكاملة للأيام الأخيرة فى سياق عشاء الرب فى يوم الرب Lord's Supper on the lord day .

وممارسة التعميد فى عصر الدعاة الأوائل (التعبير المسيحى المصرى عصر الرسل) يبدو قائما فى الأساس على تعميد يوحنا المعمدان للمسيح فى مياه نهر الأردن، وكذلك

على عادة اليهود فى تعميد المهتدى حديثا (أى الذى اعتنق اليهودية للمرة الأولى) ويتكون طقس التعميد من الغمر فى ماء، وقد يعقب ذلك بوضع يدَىْ ممثل الجماعة على جسد المُعمَّد (بتشديد الميم وفتحها) (أعمال الرسل، الإصحاح ١٩، الفقرتان ٥ و٦). والاعتقاد فى معنى هذا الطقس جرى التعبير عنه بطرق مختلفة تختلف وفقا للمفهوم الخاص للكنيسة، ذلك المفهوم الذى يؤثر فى فكر الكاتب سواء بطريقة واعية كليا، أو بطريقة دون الوعى. وعلى هذا، فإن فكر المرء أن الكنيسة هى الشعب المختار ـ إسرائيل الجديد ـ عندئذ يكون التعميد بمثابة تدشينه ليكون عضوا فى هذا الشعب المختار، تماما كما كان الختان الوسيلة ليصبح المرء عضوا فى إسرائيل الله Israel of God ويدخل بذلك فى عهد مع الله، كذلك التعميد إنه بمثابة ختان روحى يصبح المرء بمقتضاه عضوا فى إسرائيل الجديد New Israel الذى تكوَّن فى ظل العهد الجديد The New Covenant "وبه أيضا خُتِنْتم ختانًا غير مصنوع بيد بخلع جسم خطايا البشرية بختان المسيح، مدفونين معه فى المعمودية التى فيها أقمتم أيضًا معه، بإيمان عمل الله الذى أقامه من الأموات.." (كولوسى، الإصحاح ٢، الفقرة ١١ ، ١٢). ومن ناحية أخرى، إذا كانت فكرة الكنيسة كفكرة المعبد أو الحرم المقدس Sanctuary ذى الحضور الإلهى الأسمى، فعندئذ يكون التعميد هو الوسيلة التى يستطيع بها الفرد أن يكون فى حضرة ذات الروح القدس person of the Holy Spirit "أمَا تعلمون أنكم هيكل الله وروح الله يسكن فيكم". (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٣، الفقرة ١٦). فالمسيحيون إذًا هم الذين ـ من خلال التعميد ـ "صاروا شركاء الروح القدس" (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٦، الفقرة ٤)، وعلى هذا يتم انتزاع الفرد من الانفصال ليكون فى وحدة Unity ويشارك أو يكون فى شركة أو رفقة مع الروح القدس "نعمة ربنا.. ومحبة الله وشركة الروح القدس مع جميعكم، آمين" (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٣، الفقرة ١٤). ومرة أخرى، فإذا كانت الكنيسة باعتبارها جسد المسيح هى المقولة الأولية، فالمعمودية إذًا تعنى وسائل ضم ودمج أو توحيد الفرد فى الكيان العضوى الحى للكنيسة: "لأننا جميعا بروح واحد اعتمدنا إلى جسد واحد" (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٣)؛ لكن هذه الوحدة فى جسد المسيح تعنى المشاركة فى موته وإقامته "أم تجهلون أننا كل من اعتمد ليسوع المسيح، اعتمدنا لموته، فدُفنَّا معه بالمعمودية للموت حتى كما أقيم المسيح من الأموات بمجد الآب، هكذا نسلك نحن أيضا فى وحدة الحياة" (رسالة بولس الخامسة إلى أهل

رومية، الإصحاح ٦، الفقرتان ٣، ٤). وعلى هذا، فالمعودية أو التعميد أو العماد يُميت الخطية effects adeath to sin ويُقيم جدَّة فى الحياة، ومن خلال الروح القدس يشارك المعتقد الجديد المسيحية (المتحول إليها) فى حياة الإقامة لأن الله: "أقامنا معه وأجلسنا معه فى السموات فى المسيح يسوع" (رسالة پولس إلى أهل أفسس، الإصحاح ٢، الفقرة ٦).

وإذا فهمت الكنيسة كعروس للمسيح Bride of christ، فيكون التعميد عندئذ يمثل تبنى المرء أو ولادته باعتبار الكنيسة قد صارت أُمًا له. "لأنكم جميعًا أبناء الله بالإيمان بيسوع، لأن كلكم الذين اعتمدتم بالمسيح قد لبستم المسيح" (الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثالث، الفقرتان ٢٦و ٢٧). وهذه الفقرة الأخيرة التى تشير للمسيح تتضمن إشارة للمسيح كصورة الله(*) Image of God، ومن هنا فمن خلال التعميد يكون المرء قد غُلِّفَ بالصورة الإلهية. فالشخصية أو الطبيعة الخلقية والروحية التى وضع الله الإنسان عليها والتى حملها الإنسان عند خلق الله له والتى شوهتها الخطيئة الآن، هذه الصورة قد تجددت بمعنى أنها عادت سيرتها الأولى قبل أن تشوها الخطيئة "إذًا، إن كان أحد فى المسيح فهو خليقة جديدة" (رسالة پولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٥، الفقرة ١٧) فلأن الله قال فى البداية دعهم فى نور (يستتيروا) والآن بحكم الخلق الجديد تم بالفعل تنوير المؤمنين بالمسيحية "لأن الذين استتيروا مرة وذاقوا الموهبة السماوية وصاروا شركاء الروح القُدُس، وذاقوا كلمة الله الصالحة وقوات الدهر الآتى..." (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٦، الفقرتان ٤،٥) دعهم ينعمون بالصلاح الجديد الذى تجسد فى المسيح.

إن العقائد التى صاغها كتاب العهد الجديد التى لخصناها لتوِّنا كانت خصبة جدا، وكانت مفهومة بدرجة كبيرة حتى إن الكتاب المتأخرين زمنا لم يكن لديهم ما يضيفونه إلا القليل. فبشكل أساسى أقنعوا أنفسهم بإعادة التركيز على النقاط نفسها؛ لذا لن نقدم سوى توضيحين من بين توضيحات كثيرة: القديس باسيلوس St. Basil فى كتاب Of the Holy spirit (C.35) "هناك غايتان للتعميد فمن ناحية، تدمير جسد الخطيئة فلم يعد له ثمار فى ظل الموت، ومن ناحية أخرى الحياة فى الروح والحصول على ثمارها بالتطهر. والآن فالماء يعبر عن شبه الموت لأنه يستقبل الجسد فى القبر؛ لكن الروح القدس هى مصدر الطاقة الحيوية، بتجديد أرواحنا وإخراجها من الموت الذى سببته الخطيئة (موت الخطية) وإدخالها الحياة التى كانت فى الأساس لها" وقد عبر القديس

(*) فى مواضع أخرى تؤمن المسيحية أن الله ليس كمثله شىء. (المترجم).

جون (يوحنا) كريسوستوم Chrysostom (ت. ٤٠٧) عن الفكرة بشكل أكثر إيجازا: "الماء للمؤمن كالرَّحم للجنين لأنه فى الماء يتجدّد ويتكوّن" (Homily 26 on Gospel of Jhon).

ورغم أنه فى مرحلة آباء الكنيسة كانت عقيدة التعميد يُعَبَّر عنها بشكل رئيسى فى شكل تكرار لمصطلحات العهد الجديد، إلا أن مشكلة واحدة عملية ظهرت، مما حتَّم دخول التفكير اللاهوتى فى هذه المسألة ـ ونعنى بذلك تعميد الأطفال ـ ففى العهد الجديد اعتُبِر الإيمان ضروريا للتعميد ، وبينما لم يكن هذا الإيمان يعنى مجرد تصديق عقلى أو فكرى ، وإنما ثقة بسيطة وإسلاما للنفس؛ وبالتالى فهو يتطلب من المتعمِّد قرارا واعيا ـ وهو الأمر الذى نفتقده فى حالة تعميد الأطفال. وكان هذا الأمر على رأس ما هو وارد فىّ المناظرات البيلاجية Pelagian controversy ـ فقد أنكر بيلاجيوس Pelagius (المتوفى حوالى سنة ٤٤٠) إفساد الطبيعة البشرية ، وكان قوله هذا يعنى ضمنيا رفضه قبول تعميد الأطفال، وقد رد القديس أوغسطين Augustine على ذلك بأن التعميد سر إيمانى مقدس Sacrament "وعلى هذا فعندما يتم تعميد الطفل غير القادر على ممارسة الإيمان، فمعنى هذا أن لديه الإيمان بسبب التعميد أو السر الإيمانى المقدس .. وعلى هذا فمع أن الطفل لم يكن قد أصبح مؤمنا بعد، بمعنى أنه لم يكتسب الإيمان الذى يتضمن إرادة واعية تعنى قبوله لما يفعله. ومع هذا فإنه بمجرد التعميد يصير مؤمنا بسبب السر الإيمانى الكامن فى التعميد" (Epistles, Xcv 111,9.10). فالقديس أوغسطين إذًا يركز على أن التعميد هو بداية وليس نهاية، فالآثار المَعْزُوَّة إلى التعميد فى العهد الجديد قد فرضت على الطفل مسبقا by anticipation، ـ تماما كما هو الحال بالنسبة للبالغ ـ لكنها تتطلب أن تتحقق ـ أى هذه الآثار ـ بالتدريج خلال مسار حياته كلها وكلما تطور إيمانه.

وبصرف النظر عن إعادة الصياغة هذه، فقد استمر الاعتقاد فى التعميد وممارسته بشكل طقسى وزادت إجراءاته دقة وتفصيلا . ولم يعرف التوحيد فى إجراءاته (إجراءات التعميد) وتفاصيله بشكل حاد طالما أن هذا الطقس قد تطور بشكل منفصل فى مراكز مختلفة. ومع هذا، فقد كان هناك تشابه كافٍ فى الملامح الرئيسية لهذا الطقس فى القرن الرابع الميلادى ليكون منضبطا بشكل معقول . فبعد وصايا (عظات) الصيام الكبير التى تعتمد فى معظمها على قانون الإيمان المسيحى ، يتجمع طالبو التعميد فى ليلة السبت المقدس Saturday night، أى فى الليلة السابقة على عيد الفصح، فى إحدى غُرَف المعمودية فى الكنيسة حيث يولون وجوههم صوب الغرب

متبرئين من الشيطان ويولون وجوههم صوب الشرق مُعْلنين ولاءهم للمسيح ، ثم بعد ذلك يخلعون ملابسهم ويُمسحون بزيت تُليت عليه الرُّقَى والتعاويذ لتبديد قوى الشر، وبعد أن يبارك الأسقف الماء يتم تعميد المتقدمين ، فينزلون ثلاث مرات بمقدمات أجسامهم رمزا للأيام الثلاثة التى قضاها المسيح مدفونا ، ويجيبون عن ثلاثة أسئلة ـ استنطاق أو استجواب العماد ـ متعلقة بعقيدتهم فى الآب والابن والروح القدس. ثم يتلقاهم الأسقف واضعا يديه عليهم أو ماسحا إياهم بالزيت ، ثم يلبسون ثيابا بِيضا، علامة على أنهم قد خلعوا رداء الخطية ولبسوا لباس البراءة . وأخيرا يحمل كل منهم شمعة مضاءة ويتقدمون من بيت المعمودية (داخل الكنيسة) إلى حيث يشاركون فى طقس عشاء الرب (اليوخارست Eucharist).

ويمكن القول أن أصول طقس عشاء الرب تنطوى على أمرين ـ العشاء الأخير للسيد المسيح من ناحية ، والوجبات التى يُقال إن المسيح قد تناولها مع حوارييه بعد إقامته، من ناحية أخرى. وأولى الكتابات عن العشاء الربانى هى تلك التى فى رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس : "لأننى تسلَّمت من الرب ما سلمتكم أيضا، إن الرب يسوع فى الليلة التى أُسلم فيها ـ بضم الهمزة ـ أخذ خبزا وشكر فكسَّر (بتشديد السين وفتحها) وقال خذوا كلوا هذا هو جسدى المكسور لأجلكم . اصنعوا هذا لذكرى ، كذلك الكأس أيضا بعدما تعشوا قائلا هذه الكأس هى العهد الجديد بدمى. اصنعوا هذا كلما شربتم لذكرى ".

وحتى إذا لم نعد متأكدين تماما من الكلمات التى استخدمها يسوع بالضبط ، فليس ثمة إلا القليل من الشك فى أنه قَرَنَ الخبز ببدنه وقرن النبيذ بدمه ، وهو يشير بهذا إلى أن الذين اشتركوا فيهما (الخبز والنبيذ) قد شاركوا فى قوة الخلاص لموته (أو قوة الفداء المتمثلة فى موته redeeming power of his dreath)، وقد شارك المسيحيون الأوائل أيضا فى تصديق قول المسيح هذا: "لأنه حيثما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمى، فهناك أكون فى وسطهم". (إنجيل متى ، الإصحاح ٢٣، الفقرة ٢٠)، بمعنى أنه يشاركهم الصحبة فى تناول الطعام على مائدتهم وعلى هذا يتجدد اتحادهم بالرب، ويدوم، ومن هنا كان الفرح والغبطة التى تميز اجتماعاتهم "وكانوا كل يوم يواظبون فى الهيكل بنفس واحدة ، وإذ هم يكسرون الخبز فى البيوت كانوا يتناولون الطعام بابتهاج وبساطة قلب" (أعمال الرسل، السفر الثانى، الفقرة ٤٦)، وهذا الابتهاج كان مقدرا كمسألة غيبية (متعلقة بالغيبيات أو الأخرويات ـ الإيشوتولوچيا)؛ لأنه بهذا الفعل إنما يستبقون المأدبة

المسيانية (المسيحانية) Messianic Banquet (المسيا أو المسيا أو المشيح - بالشين، وكلها بمعنى واحد - المترجم) أو لتغيير الصورة، فهم "ذاقوا كلمة الله الصالحة وقوات الدهر الآتى" (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح، الفقرة ٦) من أجل هذا السبب الجوهرى لأن العقيدة فى عشاء الرب، كانت هى أنه يحقق (يجعله حقيقة) ثمار عمل المسيح الفدائى (الخلاص)؛ لذا فقد كان هذا الطقس (عشاء الرب) ليس فقط مركز حياة الكنيسة وإنما أيضا مركز معتقدات الكنيسة ، ما دام كل ما قيل عن المسيح وإرساليته يمكن أن ينطبق عليه. ومن هنا كانت ممارسة شعيرة (طقس) عشاء الرب فى القرون الأولى ثرية ومتنوعة.

وإذا فكر المرء فى الكنيسة كشعب مختار باعتبارها إسرائيل الجديد فالتعميد هو تدشين لفرد جديد يدخل ضمن هذا الشعب، تماما كالختان فى القرن القديم.فإن عشاء الرب (اليوخارست) هو الوسيلة لإعادة تأكيد العلاقة التعاهدية ، وذلك مثلما يفعل اليهود فى عيد فصحهم بإعادة التأكيد معا على حفظ الشريعة. وإذا كانت النظرة للكنيسة كمعبد يتجلى فيه الحضور الإلهى فى أسمى معانيه فيكون عشاء الرب عملاً من أعمال التضحية "وأما أنتم فجنس مختار وكهنوت ملوكى، أمة مقدسة، شعب اقتناه لكى تخبروا بفضائل الذى دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب" (رسالة بطرس الأولى، الإصحاح ٢، الفقرة ٩). إنه (أى عشاء الرب) تضحية بمعنيين، أولهما تذكرة بفداء المسيح (تضحيته) وكلمة التذكرة هذه فى الطبعة المنقحة لمقالة القديس پولس التى ذكرناها آنفا تعنى أكثر من إحياء ذكرى غائب أو استدعاء ذكراه فى العقل والنفس، وإنما لها معنى جعل ما هو ماض، حاضرًا مرة أخرى "ليكون هنا والآن فاعلا مؤثرا". (Gx. Dix, the shape of the liturgy, 1945 p.161) ومن هنا فتقديم عشاء الرب فى الكنيسة مماثل لتقديم المسيح ، ليس بمعنى أن هذا العزاء أو التضحية يتكرر وليس بمعنى أن إعادة الفداء أو إعادة التضحية re- immolation تكون ممثلة تمثيلا كاملا فى هذا الطقس، وإنما المعنى أن طقس عشاء الرب (اليوخارست) إنما هو إعادة تمثل (anamnesis Re-Presentation) لقربان كامل تقدمه الكنيسة. والمعنى الثانى (لعشاء الرب) إنه فداء أو تضحية،بمعنى أن تقديم الخبز والنبيذ للرب يرمز الى أن الكنيسة تقدم نفسها له. فالقديس إيرينايوس St. Irenaeus يقول فى كتابه (Heresies, IV, 17-18) إن "الأرملة البائسة، الكنيسة، قسمت كل حياتها فى كنز الله"؛ لذا فقد ماثلت نفسها بالفعل التكفيرى atoning الذى قامت به للمسيح الذى قدم نفسه فى أعضائها.

فتضحية الكنيسة وتضحية المسيح فى كنيسته تُعتبر واحدة مع تقديمه الأزلى(*) أمام الآب. فالأساس الروحى لهذا الطقس الذى يعود لعصر الآباء وجد فى الرسالة إلى العبرانيين حيث يُمثل (بضم الياء) المسيح يقوم بدور الكاهن عند مذبح إلهى، أو بمعنى أوضح أنه كان لا يزال يبرر pleadign تضحيته، وكان لا يزال يقدم نفسه للآب (كقربان أو كأضحية) ـ بصلبه. فعمله الفدائى (من أجل التضحية) لم يتوقف بناء على هذا بصلبه على الصليب وإنما استمر حتى بعد رفعه الى السماء، فتقديمه نفسه كقربان Self-oblation لا يعنى تقديمه حياته الأرضية فحسب، وإنما استمرار المعنى ذاته فى حياته بعد الرفع (الإقامة). فهو (المسيح) فى بشريته مازال يقدم نفسه (كقربان) للآب ، لذا فهو فى السماء فى حالة عبادة مستمرة يشترك فيها أو يتقدم إليها أعضاء الكنيسة بمعنى طلبهم الشفاعة الدائمة من القس الأعظم High Priest (المسيح). ويصوغ القديس أوغسطين هذه العقيدة فى الكلمات التاليات: "أنت الكاهن ، وأنت الضحية، وأنت المُقدِّم ـ بتشديد القاف وكسرها ـ وأنت المُقدَّم له ـ بتشديد الدال وفتحها ـ هو نفسه الكائن الذى دخل الآن وراء الحُجُب ـ بضم الحاء والجيم ـ وهو وحده هناك يقدم شفاعته لنا.."(**) (Psalms, 64, Narration).

ومادام الاشتراك فى طقس عشاء الرب يُعد واسطة مع ثمار تضحية المسيح، فقد جرى الاعتقاد أنه يمحو الخطايا. يقول القديس سبريان Cyprian (تُوفِّى ٢٥٨) فى Ep-ishes 1x111,11): عندما يتم تناول (شرب) دم الرب وكأس الخلاص، تتنحى ذاكرة الإنسان القديمة، ويحل محلها السلوان أو العفو obvion، ويصبح الصدر مبتهجا بالنعمة الإلهية، أو بالرحمة الإلهية mercy بعد أن كان مثقلا بالأسى ووطأة الخطية وما تسببه من عذاب".

والصورة الثالثة للكنيسة هى أنها جسد المسيح تؤدى إلى التركيز على شركة العبادة المسيحية (اشتراك المسيحيين فى العبادة، ويستخدم الإخوة المسيحيون كلمة الشركة فى

(*) المقصود تقديم نفسه كأضحية Offering.

(**) الكلمة المستخدمة فى الترجمة العربية للمزامير والدالة على عبارة (وراء الحجب التى أوردناها) هى المختَفى (بضم الميم وفتح التاء) وفيما يلى فقرات من المزمور المشار إليه "... اسمع يا الله صوتى فى شكواى، من خوف العدو احفظ حياتى، استرنى من مؤامرة الأشرار، من جمهور فاعلى الإثم، الذين صقلوا ألسنتهم كالسيف، فوَّقوا سهمهم كلاما مرا، ليرموا الكامل فى المختفى، بغتة يرمونه ولا يخشون..." وطبعا فإن تفسير الكامل فى المختفى على أنه يسوع، إنما هو تفسير مسيحى، لا يقبله اليهود، لكن المسلمين ربما يقبلونه على أساس إيمانهم بأن الله رفع عيسى إليه، لكنهم أيضا قد لا يقبلونه على أساس أن الكامل فى المختفى هو الله سبحانه، على أساس أن المسيح لم يكن قد ظهر وقت مزامير داود اللهم إلا من حيث التفسير الباطنى أى الوجود منذ الأزل. (المترجم).

هذا الصدد) التى بها تحقق الكنيسة طبيعتها، يقول القديس أوغسطين فى فقرة يوردها الكتاب المسيحيون بكثرة :"إذا أنت فهمت معنى جسد المسيح ، فاسمع ما يقوله الرسل (يقصد الدعاة الأوائل) للمؤمنين: أنتم جسد المسيح ، وأنتم فردا فردا أعضاؤه، فأنتم - إذًا - جسد الكنيسة وأعضاؤها. إنه سركم الذى وضع على مائدة الرب. إنه سركم الذى تتلقونه قولوا: آمين للكلمات التى تنبئكم من أنتم، وعند إقراركم بقولكم آمين تعهدوا بما أقررتم به، لأنكم تسمعون عبارة (جسد الكنيسة) وتجيبون (آمين) فكونوا إذًا أعضاء المسيح، حتى تكون (آمين) التى قلتموها صادقة"، وبعبارات أخرى "إن أنتم أحسنتم التلقى كنتم ما تلقيتموه» (Serm ccxx711). لكن العشاء الربانى (اليوخارست) ليس فقط خلّاقا أو فاعلا فى الكنيسة ، بل إنه أيضا وسيلة لدوام الوحدة بين الجسد ورأسها Head (أى المسيح). "ذلك أنه من خلال الميلاد الثانى (المقصود التعميد) ومن خلال الروح القدس نصبح جميعا جسد المسيح بانتعاشنا جميعا بتناول الطعام فى العشاء المقدس الذى من خلاله تطعمنا الروح القدس فنصبح جميعا فى صحبة المسيح ربنا" (Theodore of Mopsuestia, To the Boptized) ، فأن نكون متحدين فى المسيح يعنى أن نكون متحدين معا فيه لأننا "نحن الكثيرين، خبز واحد، جسد واحد لأننا جميعا نشترك فى الخبز الواحد»؛ ومن هنا فقد سُمى طقس العشاء الأخير (اليوخارست) عن حق "السر المقدس للوحدة the sacrement of unity".

والكنيسة - فى المقام الرابع - هى عروس المسيح؛ ومن ثَم فهى أم المؤمنين بالمسيحية، وفى هذه الحالة فإن طقس عشاء الرب يجرى فهمه على أساس أنه يقدم الإعاشة لأولئك الذين ولدوا ولادة ثانية بالمعمودية. يقول تيودور الموبسيستى Theodore of Mopsuestia (توفى ٤٢٨، op. cit): "إنه ينبغى علينا نحن الذين تلقينا إعادة الميلاد بأسرارها المقدسة فى موت المسيح، ربنا أن نتلقى طعام الخلود ذا السر المقدس فى هذا الموت نفسه (يقصد موت المسيح) وأن نطعم أنفسنا فى المستقبل من حيث كنا - أيضا - قد تلقينا ميلادنا".

وأحد تأثيرات هذا الطعام الروحى تستحق ملاحظة خاصة: إنه من المعتقد أنه (أى الطعام) أنه يجدد صورة الله فى الإنسان بمعنى تجديد شبهه المعنوى والروحى بالله، ذلك الشبه الذى دنسته الخطية. وعلى هذا، فوفقا لما ذكره القديس چون (يوحنا) كريزوستوم Chrysostom (Homily 46 on Gospel of St. John): "إنه - أى هذا الطعام - يجعل صورة الملك the kinge منتعشة فينا مُحْدِثةً جمالا (بهاء) لا يمكن الحديث عنه،

ٔو بتعبير آخر لا يمكن التعبير عنه، لا يسمح أن تتشتت نبالة أرواحنا وإنما يسقيها (يرويها) دوما وينعشها (يغذيها).." هنا نجد واضحا أن عبادة الكنيسة تتمحور حول لمسيح؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يتجدد فى صورة إلهية إلا إذا اتحد معه، وهذه الوحدة تظل مؤثرة خلال طقس عشاء الرب عندما يصبح المسيح الذى هو "صورة الله غير لمنظور" (كولوسى، الإصحاح الأول، الفقرة ١٥) فى صحبة المؤمنين به ، فالصوت لسماوى يعلن للقديس أوغسطين (onfossions, V11,15) : "إننى الطعام للشعب لنامى، ازرع وأنت تطعم منى، فليس أنت الذى تتحول إلىّ ، كطعام لحمك فيك، وإنما ٔنت سوف تتحول فىّ Into me).

لقد عرضنا لطقس عشاء الرب من خلال خطوط عامة جعلت العرض مبسطا؛ وبالتالى فقد مال هذا العرض إلى حجب التطورات التى حدثت بالتأكيد فى القرون لأولى ـ تلك التطورات التى تمحورت حول ثلاثة موضوعات رئيسية ؛ التضحية (القربان) والتكريس والحضور. فيما يتعلق بالموضوع الأول (التضحية) فقد أشرنا إليه لتونا، وكان المسيحيون فى الفترة السابقة على مجمع نيقية متشددين تماما فى الاعتقاد بأن طقس عشاء الرب كان تضحية (قربانا)، ولم يحاولوا على أية حال أن يعرفوا بدقة المقصود بذلك. والتوضيح الرئيسى ورد فى كتابات القديس أمبروز Am-brose والقديس أوغسطين Augustine اللذين ربطا تضحية (قربان) الكنيسة على الأرض، بتضحية المسيح بنفسه تضحية أبدية فى السماء، وذلك اعتمادا على ما ورد فى الرسالة إلى العبرانيين. أما المعتقدات المتعلقة بالتكريس فكانت أقل سهولة من حيث فك معضلاتها وإن كانت أقدم.. النظريات المتعلقة بهذا الأمر تبدو مستقاةً من الممارسة اليهودية، ومؤداها أن التكريس كان قائما على مباركة الخبز والنبيذ مع صلاة شكر؛ امتنانا للمنَّة الإلهية التى خص بها عباده (اليهود) aparticular divine act. وعلى هذا فقد قدم المسيحيون الشكر لله لحبه الذى لا حدَّ له بتخليصه العالم من خلال المسيح؛ ومن هنا أصبحت عناصر التكريس مقدسة. وثمة نظرية مغايرة أخذت طريقها للصدارة أخيرا ، وهى أن الخبز والنبيذ ـ بمباركته بذكر اسم الله عليه ـ ينتج عنه حضور الله مباشرة ليفعل أمرا ما فى الخبز والنبيذ. إن الأمر إذاً يتضمن استدعاء قوى قدسية لتحل فى العناصر (الخبز والنبيذ)، وهذا يصدر بصفة جوهرية فى الـ "Epiclesis" فى الطقوس الشرقية Easterm rites؛حيث يُطلب من الله أن يرسل روحه القدس لتحيل عناصر القربان المقدس ـ أو تجعلها ـ فى جسد المسيح ودمه . هنا نجد أنفسنا قد لمسنا عقيدة "الحضور الحقيقى" Real presence والحديث عن هذا الموضوع يقع فى

ثلاث مجموعات فى حقبة مجمع نيقية، فهناك أولا تلك الفقرات التى تصف ما هو موهوب أو ممنوح فى طقس عشاء الرب فى مصطلحات تشير إلى المنحة الروحية دون تحديد طبيعتها المحددة. وهناك فقرات أخرى تشير إلى الخبز والنبيذ "كرمزين" أو تشبيهين figures "للجسد والدم. وهناك أخيرا فقرات تصف عناصر التكريس باعتبارها جسد المسيح ودمه. وفى الفترة التالية لمجمع نيقية بقيت هذه الآراء التى يكمل بعضها بعضا، وإن ظهر مزيد من التركيز على المطابقة بين عناصر القربان المقدس بالجسد والدم، رغم أن قِلَّة من المحاولات التى بُذلت لشرح العلاقة بينهما.

وكلما تطورت العقيدة حول طقس عشاء الرب، زاد الطقس تفصيلا ودقة، وكان لهذا بدوره تأثير على العقيدة، ففى عصر الرسل (الدعاة الأوائل للمسيحية) ظهر طقس عشاء الرب وكأنه تكرار للعشاء الأخير Last supper بحذافيره، وكان يتضمن ـ على هذا ـ سبعة أفعال، أربعة منها قبل تناول الوجبة وثلاثة بعدها، (١) تناول الخبز، (٢) مباركته، (٣) كسره، (٤) توزيعه، ثم يأتى دور تناول الوجبة وفى نهايتها (٥) تناول الكأس، (٦) مباركته، (٧) توزيعه.

والسلوك غير المنضبط الذى يصاحب ـ فى بعض الأحيان ـ تناول الوجبة (الرسالة الأولى إلى أهل كورينثوس، الإصحاح ١١، الفقرات ١٧- ٣٤) يؤدى إلى الإخلال بهذا النسق. وقد استمر هذا الطقس حتى القرن الخامس باعتباره طقسا منفصلا أو مستقلا يحمل اسم وليمة المحبة (love fest agape)، وعلى أية حال، فقد تغيرت إجراءاته بجمع الخبز والنبيذ معا وبذا تحولت الإجراءات السبعة إلى أربعة فقط، فاتخذ الطقس هذا الشكل: (١) تناول الخبز والنبيذ معا، (٢) مباركتهما معا، (٣) كسر الخبز، (٤) توزيعهما معا، ومهما كانت دقة التفاصيل التى استُحدثت فقد ظلت طقوس عشاء الرب الأربعة الآنف ذكرها ـ بشكلها البسيط، فيما يُعرف الآن باسم صلاة التقدمة Offertory وصلاة التكريس Consecration pryer والكسر (كسْر الخبز) Fraction والعشاء الربانى Communion.

ومنذ الأيام الباكرة تم إدخال كهنوت الكلمة Minsitry of the word التى كانت ـ إلى حد كبير ـ قائمة على أسس العبادة فى المعبد اليهودى ، وكانت مألوفة لعدد كبير من المسيحيين الأوائل، وكان كهنوت الكلمة هذا يتكون من قراءة من العهد القديم وكتابات الرسل (الدعاة)، بالإضافة إلى عظة محورها هذه القراءات. ولم يكن مسموحا بحضور طقس عشاء الرب الخالص (اليوخارست) إلا لمن هم أعضاء كاملو العضوية فى الكنيسة، فالجزء الأول أصبح معروفا باسم قداس داخلى النصرانية (أى الذين

دخلوا النصرانية حديثا ويتلقون تعليما عنها ولم يُعمّدوا بعد) Mass Catechumens؛ لفصلهم عن قداس المؤمنين الذى يأتى بعد ذلك Mass of faithful.

ويبدأ قداس المؤمنين بصلاة التقدمة Offertory وهنا يوجد فرق بين الممارسات الغربية والممارسات الشرقية تجدر الإشارة إليه؛ لأنه أدى أخيرا إلى خلاف فى العقائد. ففى الغرب نجد أن أعضاء الاجتماع (الذين حضروا) هم الذين يحضرون خبزهم ونبيذهم إلى المذبح ويتلقاها الشمامسة الذين يأخذون جزءًا منها لاستهلاكه فى الطقس، والباقى تتم مباركته ويوضع جانبا لتوزيعه على الفقراء. أما فى الشرق، فإن ما يقدمه الناس (من خبز ونبيذ) يتم تسليمه قبل بدء الطقس (عشاء الرب) ويقوم الشمامسة وحدهم بحمل القدر المطلوب استهلاكه فى هذا الطقس. ومن هنا تطور كل ما يتعلق بطقس "الإعداد أو التجهيز Prothesis" بمعنى إعداد عناصر القداس أو تجهيزها فى غرفة المقدسات بالكنيسة، سلفا. هذا الفعل الرمزى الدقيق يبلغ ذروته فى قتل المسيح بشكل رمزى بطعن الخبز برمح صغير، وعند صلاح التضحية (مدخل طقس عشاء الرب، ويسمى أيضا المدخل الكبير Great Enterance) يُعتقد أن المسيح الميت يُحمل على مقاساة القيامة خلال الروح القدس عند تلاوة الرُّقَى والتعاويذ والاسترحامات والتوسلات........ Epiclesis وسيكون واضحا كم هى مختلفة هذه الإجراءات الطقسية الشرقية عن نظيراتها الغربية - اختلافا كان مقدرا أن يستمر دون أن تُتاح فرصة للتراثين (التقليدين) المنفصلين - أن يلتقيا التقاء مثمرا - نتيجة الانقسام الكبير بين الكنائس الشرقية والكنائس الغربية، ذلك الانقسام الكبير الذى سيتناوله الفصل التالى.

بلورة العقيدة فى صيغ إيمانية

المسيحية - كما أكدنا - وحى للناس جميعا، وهو وحى متكامل هبط مرة واحدة ومع ذلك فما زال يجدد نفسه، وعلى هذا فتاريخ العقائد فى المسيحية هو سجل للتوتر المستمر بين الرصيد الأصلى للعقيدة (الإيمان المسيحى)، والتوضيحات والشروحات المتوالية فى كل عصر من العصور اللاحقة. وفى أثناء هذا التطور تضمنت المسيرة اعتماد الأسفار القانونية (الشرعية) والتراث (التقليد) الكنسى، واستخدام المنطق الصحيح (تحكيم العقل)، فمنذ بواكير الكنيسة كانت هناك عوامل فاعلة لتمييز ما هو أساسى فى العقيدة - أى ما هو جوهرى وعام بين كل من يعتبرون أنفسهم مسيحيين مع اعتبار أن بعض الاختلافات فى الرأى كان من الأمور المتوقعة، وقد جنحت هذه الصياغات إلى أن تكون ضيقة محكمة Succinct وعُرفت باسم قوانين الإيمان Creeds،

ومن هدفنا فى هذا الجزء الأخير من الدراسة أن نتفحص التأثيرات التى أدت إلى ظهور هذه الصياغات (قوانين الإيمان) والعملية التى تم بها توحيدها.

ولا نجد فى العهد الجديد ـ بالضبط ـ ما يمكن تسميته قانون الإيمان بالمعنى الرسمى الواضح أو بمعنى صيغة نصية مقررة . ومن خلال المرويات نعلم أن أول دليل ثابت يعود إلى القرن الرابع يفيد أن الرسل (الدعاة) عقدوا اجتماعا اتفقوا فيه على ما سيبشرون به مستقبلا، ولم يخرجوا بتوصيات. لكن ليس معنى هذا أن عقائد الكنيسة الباكرة كانت غائمة ومبهمة، فثمة عدد كبير من الفقرات فى العهد الجديد تشير لوجود نسق متكرر من العقائد، وعلى هذا فنحن نشير إلى"الإيمان المُسَلَّم سِرُّه للقدوسين" (رسالة يهوذا، الفقرة ٣) و "صورة الكلام الصحيح" (الرسالة الثانية إلى تيموثاوس، الإصحاح الاول، الفقرة ١٣) وأهل تسالونيكى كانوا مأمورين "بالتمسك بالتعاليم التى تعلمتموها" (رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكى، الإصحاح الثانى، الفقرة ١٥) وجرى تذكير أهل رومية (روما) فى الإصحاح السادس، الفقرة ١٧ بأنهم "أطاعوا فى القلب صورة التعليم التى تسلموها" وهذا التركيز على انتقال العقيدة الموثقة أو المعتمدة أمر متوقع؛ لأن الكنيسة الباكرة كانت كنيسة اعتقاد واعتراف وتبشير وفقا لأفكارها الخاصة المحددة التى ورثت بعضها من اليهودية واستقت بعضها الآخر من استجابتها لفعل الله فى المسيح. لقد كانت هناك عوامل عملت على إيجاد صيغ إيمانية معترف بها لبلورة العقيدة المسيحية فى مختصرات تقليدية، وهذه العوامل هى أعمال التبشير بالإنجيل، إعداد طالبى التعميد، وطلب الاعتراف بالعقيدة الإيمانية المسيحية عند التعميد، كل هذا إلى جانب طقوس طرد الأرواح الشريرة ، وطقس القربان المقدس نفسه (أو الليتورجيه عموما) والترانيم والمدائح الإلهية .

ويحتوى العهد الجديد على عدد كبير من هذه الصياغات يُستخدم فى شكل اقتباسات موجزة فى الطقوس الدينية، وفى تأكيد العقائد على نحو ظاهر، وأول نوع من هذه الاقتباسات هو المتعلق بطبيعة المسيح (شخص المسيح) والتى تؤكد أن "يسوع هو المسيح" (رسالة يوحنا الأولى، الإصحاح ٢، الفقرة ٢٢) ، وأن "يسوع رب" (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٢، الفقرة ٣) أو أن "يسوع هو ابن الله(*) "(رسالة يوحنا الأولى، الإصحاح ٤، الفقرة ١٥) وفى بعض المناسبات يجرى تفصيل ذلك بإضافة

(*) ليس هناك مسيحى الآن على الأقل يفهم البُنوَّة هنا بمعناها المادى. (المترجم).

مواد مختارة من تاريخ التخليص من الخطية history of redemption، ومثال ذلك: "المسيح هو الذى مات بل بالحرى قام أيضا، الذى هو أيضا عن يمين الله، الذى أيضا يشفع فينا" (الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٨، الفقرة ٣٤، وأيضا الرسالة إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٥، الفقرة ٣ وما بعدها).

والصياغتان المرتبطتان بالآب والابن مثال عليه: "بالنسبة لنا هناك إله واحد، الآب تعود إليه كل الأشياء، ونحن إليه unto him ورب واحد، يسوع المسيح الذى من خلاله كل الأشياء. ونحن خلاله" (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٧، الفقرة ٦)(*). وأخيرا هناك فكرة الثالوث triadic scheme :"نعمة الرب يسوع المسيح وحب الله والشركة مع الروح القدس" (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٨، الفقرة ١٤)(**). وفى القرن الثانى ظل الوضع كما هو إلى حد كبير، فقد كانت هناك موجزات مصوغة على نحو جزئى semi formed لصياغة المبدأ الأول والثانى والثالث لتكون جميعا معا، ومن ذلك ما ذكره چوستيم چوستين مرتير Martyr. (Apology I, xl111,4) "لكن يسوع المسيح الذى أتى فى زماننا صلب. ومات وقام مرة أخرى وصعد إلى السماء وحكم".

وبالإضافة إلى هذه الصياغات الموجزة، ظهر للوجود صيغة تُستخدم لاستنطاق المؤمن الجديد عند التعميد - وهى عبارة عن ثلاثة أسئلة متوالية توجه للمسيحى الجديد لابد أن يجيب عنها لاعتماده كمسيحى، والهيكل العام لهذه الأسئلة (محاورها) المطلوب الإجابة عنها عند التعميد وردت فى إنجيل متى، الإصحاح ٢٨، الفقرة ١٩، فالمُعمَّد الجديد يُسأل عما إذا كان يعتقد فى الآب والابن والروح القدس . وفى منتصف القرن الثالث ، وحتى قبل ذلك ، كان من الممكن الحديث عن الصيغ المعتادة لهذا الاستجواب (Firmlian in Cyprian, Episties 1 xxxv, 15-11).

هذا التطور سبق تشكيل صياغات العقيدة بشكل رسمى (الصياغات الرسمية للعقيدة) وفى الوقت نفسه كانت باعثة عليها ، بمعنى أنها كانت سببا ونتيجة فى الوقت نفسه. فقد وجدت هذه الصياغات الرسمية جذورا لها فى مناهج تعليم المسيحيين الجدد أصول المسيحية ؛ حيث كان وجود الموجزات أو الكتابات المختصرة

(*) لم نجد هذه الفقرة فى موضعها من الترجمة العربية للكتاب المقدس فى الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس؛ فترجمناها دون الرجوع للنص العربى، وهو خطأ مطبعى بلا شك فى الطبعة الإنجليزية للموسوعة.

(**) لم نجد الفقرات الواردة فى المتن فى موضعها وفقا لإشارة المؤلف فى رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، فترجمناها مباشرة، ولعله خطأ مطبعى فى الطبعة الإنجليزية للموسوعة. (المترجم).

أمرا ضروريا ، لكن ما دام هذا الإعداد للدخول للمسيحية يبلغ ذروته فى طقس التعميد الممثل فى الغمر فى الماء ثلاث مرات ، كل مرة باسم أقنوم من الأقانيم (الآب والابن والروح القدس) the threefold Name، فلم يكن هناك مفر من التعبير عن عقيدة التثليث، أو بتعبير أدق صب العقيدة المسيحية فى قالب التثليث Trinitarian mould، فكان اشتمال قوانين الإيمان المختصرة على صيغة التثليث مستقًى من الأسئلة الموجهة للمسيحى الجديد عند التعميد، وتم توسيع هذه الصيغة بإدخال صفات وصفية أخرى للأقانيم (أو الذوات) الثلاثة (الآب والابن والروح القدس)، أو بإضافة عناصر أخرى من العقيدة المسيحية . لقد حتَّمت زيادة عدد المتحولين من الوثنية إلى المسيحية، وجود تنظيم كنسى دقيق حتى لا يدخل المسيحية من يعتقد معتقدات زائفة عن محتواها. وكانت هذه هى القوة الدافعة الرئيسية التى أنتجت فى النهاية هذه الصيغ الإيمانية (قوانين الايمان)، وارتبطت هذه الصيغ بطقوس ومراسم خاصة لتأكيد أهميتها. لقد كان هناك الإسراع فى تعليم المسيحيين الجدد أصول العقيدة traditio، كما كان هناك المناسبة المقدسة حيث تُعاد هذه العقائد وتُكرر أمام الأسقف بعد أن يكون المتقدم (لاعتناق المسيحية) قد تذكرها وفهم معانيها (شرحها)edditio إلى حد ما.

سيكون واضحا مما ذكرناه آنفا أن الوظيفة الإيجابية لقوانين الإيمان Creeds وأصولها هو تثبيت العقيدة وتوضيحها . وفى الفترة السابقة على مجمع نيقية كان هناك غرض جانبى آخر لهذه الصيغ هو مقاومة ما كان يشيع من هرطقة، أو بتعبير آخر ما كان يعتبره البعض خروجا عن المسيحية الصحيحة ، وقد عبر القديس سيريل المقدسى Cyril of Jerusalem (Catechetical lectures xv 111) عن ذلك فى كلمات تشير كل الاحتمالات إلى إنه هو نفسه كان يستخدمها فيما أطلقنا عليه traditio، أى تقديم التعليم السريع للداخلين الجدد إلى المسيحية .

"عند تعليم العقيدة المسيحية (الإيمان المسيحى)، وعند الاعتراف بها، فإن الأمر يتطلب أن تستوعب وتحفظ ما سلمته لك الكنيسة فحسب والقائم على أساس متين فى الكتاب المقدس، لأنه ما دامت قراءة الكتاب المقدس غير متاحة للجميع إما بسبب جهل القراءة أو بسبب عدم وجود الوقت الكافى، فلا ينبغى أن تُترك الأرواح لتضيع فى غياهب الجهل ، لذا فقد اختصرنا كل العقائد الإيمانية المسيحية فى سطور قلائل. هذه السطور القلائل أرغب إليك فى أن تعيَها ذاكرتك عندما أتلوها عليك، وأن تعيدوا سماعها فيما بينكم بعناية، لا تكتبوها على الأوراق وإنما احفروها فى ذاكرتكم وفى

قلوبكم ... وإننى أرغب إليكم أيضا أن تحفظوها كعدة تستعدون بها فى كل مسار حياتكم، ولا تقيموا وزنا لسواها حتى ولو أننا ـ أنفسنا ـ غيَّرنا تعاليمنا الحالية أو تناقضنا مع ما ندعوكم إليه الآن ، ولا حتى إذا أتى مَلَك angel مناوئ أو معاكس وتبدَّى لك كملك نور راغبا فى أن يضلك سواء السبيل. لذا أقول لكل الحضور أصغوا وأنا أتلو عليكم ببساطة قانون الإيمان المسيحى Creed دعوه فى الذاكرة، وفى الوقت المناسب توقعوا أن تؤكدوا عناصر قانون الإيمان هذا، فى كل جزء منه من الكتاب المقدس. لأن عناصر الإيمان لم تتم صياغتها كى تبدو طيبة فى أعين الناس، وإنما قد تم جمع أهم عناصرها من الكتاب المقدس لتكون جميعا ـ أى هذه العناصر ـ موجزا مفهوما للإيمان المسيحى ، كما تحوى "حبة الخردل" الصغيرة فى ثناياها كثيرا من الفروع ، كذلك قانون الايمان Creed يضم فى كلماته القليلة كل المعلومات المتعلقة بالصلاح فى العهدين القديم والجديد". وهذه الإقرارات التى يقول بها المتحول للمسيحية قبل التعميد، مطابقة فى إيجازها لما عرف بقانون إيمان الرسل (الدعاة الأوائل) Creed Apostles؛ ففى الأصل كانت قوانين إيمان الرسل هذه قوانين محلية من إفراز كنيسة روما، وكانت ربما تعود إلى بداية القرن الثالث لكنها لم تكن محكمة حتى القرنين السادس والسابع ، وتشير كل الاحتمالات أن هذا حدث فى جنوب غرب فرنسا، وعندما بدأت تنتشر ـ بتأثير شارلمان ـ عبر المناطق الفرنسية Frankish (بلاد الفرنجة) حتى حل محلها بشكل نهائى قانون الإيمان القديم (الأول) الصادر فى روما Creed Old Roman الذى حاز قبولا كنعى معتمد من كل الكنيسة الغربية. إلاَّ أن هذا ـ على أية حال ـ لم يغلق الباب فى تاريخ قوانين الايمان، ذلك أنه فى القرن الرابع بدأ إصدار إعلانات إيمانية صادرة عن مجالس (مجامع) الكنيسة .

وفى سنة ٣٢٥، عقد الإمبراطور قسطنطين مجمعا فى نيقية لهدف معلن هو وضع نهاية للخلاف الآريوسى (الخلاف الذى سبَّبه إعلان آريوس لعقائده)، فأدرج الأساقفة عدة فقرات لتكفير عقائد آريوس، وليؤكدوا فى صيغتهم ما هو مطلوب الإيمان به من الحاضرين. وهكذا بدأ عصر قوانين إيمان المجامع الكنسية الذى ظهرت فيه صيغة تتبعها صيغة فى تتابع سريع حتى ـ أخيرا ـ فى سنة ٣٨١ فى القسطنطينية انتهى الجدل الآريوسى وصدر قانون الإيمان الذى كان هو فى الحقيقة ما نعرفه الآن بقانون إيمان مجمع نيقية Nicene Creed. وقد أُدرجت هذه الصيغة النيقية فى الشرق فى طقس القربان المقدس فى القرن الخامس، وكان هذا الإدراج فى البداية على أيدى

القائلين بالطبيعة الواحدة للأقانيم الثلاثة Monophy Sites وذلك لتأكيد ولائهم لقرارات مجمع نيقية ورفضهم ما أتى به : مجمع خلقدونية Chalcedon، وسرعان ما حذت حذوهم الكنائس الشرقية عامة. وفى الغرب، لم يحدث إلا فى سنة ٥٨٩ بناء على توصية مجمع توليدو Toledo أن رُدِّد قانون الإيمان هذا فى القداس ، وحدث ها أول ما حدث فى إسپانيا. وبالتدريج انتشر هذا الأمر فوصل إيرلندا فى القرن الثام ومنها إلى إنجلترا. وفى بداية القرن التاسع تبنت هذا الإجراء بلاد الغال لمقاومة أفكا القائلين بالتبنى Adoptionism (انظر ص ٧٠ من النص الإنجليزى)، ولكن ذلك لم يكر مقبولا فى روما حتى سنة ١٠١٤ م، عندما أمر به البابا بنيدكت الثامن Benedict بع أن حثه الإمبراطور هنرى الثانى على ذلك .

ولأن قانون الإيمان هذا ـ من بين كل القوانين ، هو الوحيد الذى يمكن القول إذ حاز قبولا عالميا فسنورده هنا فى صيغته الأولى التى جرى بها إعلانه أول مرة؛ فهو يحمل فى طياته ملخصا لكل ما سبقه :

"نؤمن بإله واحد الآب كلى القدرة، خالق كل الأشياء ما يُرى منها وما لا يرى. ونؤمن برب واحد يسوع المسيح. ابن الله الوحيد، المولود من الآب قبل كل العصور، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، من ذات الجوهر الذى منه الآب، به خُلق الكل (من خلاله خلقت كل الأشياء Through whom all things were made) الذى من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد، وصار رجلا من الروح القدس ومريم العذراء وصار إنسانا وصُلب من أجلنا فى عهد پونتيوس پيلاطس Pontias Pilate وقاسى، ودُفن، وفى اليوم الثالث قام كما ورد فى الكتاب المقدس ورفع للسماء وجلس على يمين الآب وسيعود مرة ثانية ببهائه ليقضى بين (ليدين) الأحياء، والأموات، وليس لملكوته نهاية. وفى الروح القدس، الرب وواهب الحياة، الذى ينساب proceed من الآب، الذى هو مع الآب والابن محل عبادة وتبجيل (المقصود الروح القدس) الذى (أى الروح القدس) تكلم من خلال الأنبياء وفى الكنيسة المقدسة الجامعة الرسولية . إننا نؤمن بمعمودية واحدة One Baptism لغفران الخطايا، ونتطلع لقيامة الموتى والحياة فى يو، الرب الآتى the world to come (*). آمين".

(*) يوم الدينونة.

(ب) الانشقاق الشرقى
والكنيسة الأورثوذكسية الشرقية

بقلم: نيكولاس زرنوف
مُحاضر الثقافة الأورثوذكسية الشرقية
جامعة اكسفورد

الانشقاق بين مسيحيى الشرق، والغرب وما نتج عنه

اتَّسم تاريخُ المجتمع المسيحى بثلاثة انشقاقات كبرى. حدث أول هذه الانشقاقات فى القرن الخامس حيث فصم الدولة المسيحية(*) فى الشرق إلى قسمين، وحدث الانشقاق الثانى فى بواكير القرن الحادى عشر وأنهى العلاقة الحميمة بين الكنيستين: اللاتينية (الكاثوليكية) والبيزنطية. أما الانشقاق الثالث فتمثل فى الحركة الإصلاحية (البروتستنطية) فى القرن السادس عشر فى غرب أوروبا وظهرت البروتستنطية فى خصومة شديدة مع كنيسة روما. والانشقاقان الأوّل والثالث يبدوان متشابهيْن فى طبيعتهما، فكلاهما حدث فجأة وبشكل درامى. لقد فصل هذان الانشقاقان المسيحيين الذين كانوا قبل ذلك يشتركون معا فى التعاليم الدينية نفسها وفى أنماط العبادة وكانوا قد قبلوا الإدارة الكنسية نفسها. لقد تباعد المسيحيّون الشرقيون عن المسيحيين الغربيين بسبب الظروف المختلفة لكل منهما. لقد كان هذا من خلال عملية طويلة ومشوّشة تبدأ من القرن التاسع ولم تصل لنهايتها إلا فى منتصف القرن الخامس عشر. وأحد خصائص هذا الانشقاق هو عدم اليقين الذى كان مصاحبًا لكل خطوة. وكان هذا الانشقاق موضوعا لدراسات كثيرة، ورغم كثرة هذه الدراسات فإن العرض الزمنى والوصفى له كان غير مقنع بدرجة كافية. فأسئلة على شاكلة: لِمَ حدث هذا الصَّدْع ؟ وما بواعثه أو العوامل التى أدَّت إليه ؟ ومن هم المسئولون عن تمزيق الوحدة المسيحية؟ كلُّ هذه الأسئلة لا تزال تنتظر الإجابة المُرْضية. لكن لأن أحكام المؤرخين

(*) أو العالم المسيحى الشرقى Eastern Christendom.

التى جرى قبولها فيما مضى، أصبحت موضوعًا للجدل والنقاش بشكل متزايد، فقد أدّى هذا على المدى البعيد إلى أن أصبح هذا الانفصام - بالتدريج - أكثر تحديدا، وترسّخت الآن بشكل مُقنع العلاقة بين انفصال المسيحيين البيزنطيين والمسيحيين اللاتين من ناحية، وبعض الأحداث الكبرى فى تاريخ العالم من ناحية أخرى. ويتجلّى هذا الربط أكثر ما يكون وضوحا فى سقوط الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية) وفشل الحروب الصليبية، وازدياد الخصومة بين الإسلام والمسيحية، وازدياد قوّة البابويّة ورد فعل البروتستنطية ضدها، وأخيرًا ما جرى بين روسيا وأوروبا الغربية وأوروبا الغربية من تنافس وشك. حتى الحروب التى جرت خلال المائة والأربعين عاما الماضية يمكن تلمُّس جذورها فى هذا الانقسام أو الانفصام بين مسيحيى الشرق ومسيحيى الغرب. لقد كانت معركة نابليون فى سنة ١٨١٢، وحربُ القِرم فى الفترة ما بين ١٨٥٣-١٨٥٥، وحربا البلقان ١٨٧٨ و ١٩١٢، والحربان العالميتان ١٩١٤ و ١٩٣٩- تهدف جميعا السيطرة على القسطنطينية، وعلى هذا فيمكن النظر إليها باعتبارها جزءًا من النتائج التى تمخضت عن انفصال الأرثوذكس عن الكنائس الغربية، ونتيجة لهذا الانشقاق تطورت فى العالم المسيحى Christianom ثقافتان تمسكت كلتاهما بأنها وحدها التى تُعد التعبير الصحيح والشرعى عن المسيحية. فكثيرون من المسيحيين الشرقيين لم يعودوا ينظرون للمسيحيين الغربيين كشركاء لهم فى العهد Covenant نفسه، والعكس أيضا صحيح. لقد حاول كل طرف أن يتجاهل وجود الطرف الآخر أو إخضاعه له. ونتج عن هذا أن أصبح كلا الطرفين ضحايا التقوقع والصراع المرير. لقد كانت وحدة الطرفين (المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين) فى وقت من الأوقات أساسا متينا لتطور المسيحية وانتشارها، لكن ما حدث بعد ذلك من انشقاق قد دمّر إلى حد بعيد حيوية الدين المسيحى ومكانته.

وهناك تفسيران مختلفان للانشقاق بين روما والقسطنطينية. التفسير الأول يعزوه لخلافات عقيديّة، والتفسير الثانى يعزوه للصراع السياسى بين الإمبراطورية البيزنطية من ناحية والغرب المسيحى من ناحية أخرى. وإنها لعادة مسيحيّة قديمة راسخة الجذور أن يتم تبرير عدم مشاركة أعضاء الكنيسة الآخرين والتآلف معهم بأنهم هراطقة، فالهرطقة هى السبب الوحيد الشرقى الذى يتم ذكره فى هذا الصَّدد. وعلى هذه الأُسس وجدنا أنَّ الكنائس الناطقة باليونانية قد كفَّرت (طردت من رحمة

الكنيسة) المسيحيين الشرقيين Oriental فى القرن الخامس، لأنهم - أى أتباع الكنائس الناطقة باليونانية - اعتقدوا أنَّ السّريان وأقباط مصر قد حرَّفوا العقيدة الأرثوذكسية فى يسوع المسيح كإله حق وإنسان كامل.

والانشقاق الغربى الذى حدث فى القرن السادس عشر جرى أيضا تبريره على أساس وجود أخطاء عقيدية، فكانت فكرة الخلاص بالإيمان وحده، والسلطة البابوية على الكنيسة هما محور النزاع الذى أدى إلى تمزيق العالم المسيحى الغربى Western Chrisiandom. وعلى أية حال، فلم يكن هناك أيضا اتفاق بين روما والقسطنطينية فيما يتعلق بالمسائل العقيدية؛ مما أدى إلى فسخ عُرى الوحدة بينهما.

وكان فوتيوس Photius بطريارك القسطنطينية المثقّف (٨٥٨-٨٨٦) هو أوّل من أعدّ قائمة بما يعتبره البيزنطيون أخطاء وقع فيها المسيحيون اللاتين (الكاثوليك). وفى قائمة مفردات الهرطقة هذه أدرج فوتيوس بعض الأمور، منها: عدم الانتظام فى مراعاة الصوم الكبير Lent، وفرض العزوبة أو عدم الزواج على رجال الدين (الإكليروس)، وإنكار حق القُسس فى تثبيت العِماد Confirmation، وأخيرا أخطر هذه الأخطاء ويعنى بها ما يتعلّق بالروح القُدُس Holy Spirit ، من حيث إضافة عبارة "ومن الابن" إلى ما ورد فى العقيدة التى أقرها مجمع نيقية Nicene Creed وهى الفقرة التى عُرِفت باسم " Filioque Clause".

وقام اللاهوتيون اللاتين الكاثوليك بدورهم بالرد بتحدٍّ فأعدوا قائمة بما حذفه البيزنطيون Greek وما أضافوه. وبمرور الوقت راحت هذه القوائم تزداد عناصرها من الجانبين؛ حتى إننا وجدنا أنّه فى معمعة الخلافات بين الجانبين ظهر فى غضون القرون الثلاثة التالية خمسون عنصرا وضعها الجانب البيزنطى Greek والجانب الرومانى (الكاثوليكى) يجرم كل منهما الآخر فيها. ومن بين هذه العناصر الخمسين بعض القضايا العقيديّة، أهمها جميعا طريقة انبثاق (زيّاح) الروح القُدُس (P.70 ff). فالشرقيون ظلوا متمسكين بأن الروح القدس قد انبثق من الآب (يوحنا-الإصحاح ١٥/ ٢٦)، بينما أصرّ الغرب على أنّ الروح القدس انبثق من الأب والابن معا (وقد عُرفت هذه الإضافة باسم Filioque Clause). وثمة خلاف عقيدى آخر مهم يتحلّق حول الاعتقاد فى المطّهر (الأعراف) أو بتعبير آخر الحاجز بين الجنة والنار Pugatory، فالشرقيون ينكرون وجود المطهر بينما يقر الغربيون بوجوده.

وعلى أيّة حال، فقد لعبت الخلافات العقيدية دورا أقل نسبيا فى النزاع ب البيزنطيين والرومان (الأورثوذكس والكاثوليك)، فقد جرى التركيز على ما زعمه ك طرف من أخطاء وتجاوزات وقع فيها الطرف الآخر فيما يتعلق بالطقوس والشعائر والممارسات. فقد كانت مسألة عدم زواج الإكليروس، واستخدام الخبز بالخميرة أو الخبز بدون الخميرة فى القربان المقدس Eucharist، والتعميد بالغمر أو بالرش، والأحكام الخاصة بالصيام؛ كل أولئك كان مجالاً لنقد حاد من الطرفين. حتى التفاصيل الصغيرة دخلت مجال الخلاف، فقد أدان الشرقيون لبس الأساقفة الغربيين للأساور والأختام rings، كما أدانوا حلق الإكليروس (رجال الدين) للحاهم، واستخدام الموسيقا فى العبادة. إذ اعتبر الشرقيون كل ذلك تجاوزا غير شرعى ابتعد بالعبادة عن التراث الرسولى Apostolic tradition.

وعلى أية حال، عندما كانت الإمبراطورية البيزنطية تقترب من نهايتها رغب قادة الدولة وقادة الكنيسة الأورثوذكسية بَذْل محاولة يائسة لضمان مساعدة الغرب لهم لإنقاذ مملكتهم من الهجوم العثمانى (التركى) الوشيك، ففتحوا بابا لآخر حواراتهم اللاّهوتية مع ممثلى الرومان (الكاثوليك) فى مجمع عُقد فى فلورنسا سنة ١٤٣٩، ووقع الاختيار على أربع نقاط فقط للتشاور حولها، أما بقية عناصر الخلاف الأخرى التى كان يتم إدراجها ضمن الهرطقة فقد جرى إسقاطها، إما لأنها غير ذات صلة بالموضوع أو لأنها تافهة. وكانت هذه العناصر موضوع النقاش هى:

(أ) امتياز الكرسى البابوى

(ب) مسألة انبثاق الروح القدس من الآب والابن معا Filioque Clause

(جـ) الاعتقاد فى المطهر

(د) مسألة استخدام الخبز ذى الخميرة أو الخبز غير ذى الخميرة فى القربان المقدس.

واتخذ اللاهوتيون الذين كانوا يُعزون الخلاف بين الشرق والغرب لأسباب عقيدية موقفا مؤيدًا عادة لروح التقارب التى وصل إليها مؤتمر فلورنسا (مجمع فلورنسا)، وشايعوا ما تمخض عنه المجمع وتخلوا عمّا تخلت عنه قرارات المجمع؛ ومع هذا فقد ظلت قلّة حتى الآن تقيم الأهمية نفسها لمسألة المطهر ونوع الخبز المستخدم فى القربان المقدّس، تماما كما كان الحال فى القرن الخامس عشر. ولم يتبقَّ على أية حال نتيجة لهذا المجمع سوى نقطتين ظلتا موضع خلاف : ما يتعلق بانبثاق الروح القدس، وحدود السلطة البابوية.

الخلاف حول انبثاق الروح القدس "The "Filioque Controversy

أصول الخلاف حول انبثاق الروح القُدس Filioque يُعد أحد أسرار التاريخ الكنسى الذى لم يتضح حتى الآن، فلا أحد قد اكتشف متى ولا كيف ولا على يد مَنْ جرت إضافة فقرة "ومن الابن" لعقيدة مجمع نيقية، وهو قانون الإيمان المسيحى الذى وافق عليه ـ بتوقير ـ كل من الشرق والغرب، باعتباره العقيدة المسيحية العامة، وكانت هذه الموافقة فى أول أربعة مجامع كَنَسيَّة مسكونية (P.105). ويبدو أن هذه الإضافة قد تمت فى إسپانيا فى وقت ما فى القرن السّادس أو السّابع، لكن ظروف هذه الإضافة أو التغيير غير معروفة إلى حد كبير، ومن إسپانيا انتشرت هذه الإضافة " ومن الابن" Filioque بالتدريج إلى بلاد الغال Gaul المجاورة ومنها إلى إنجلترا وألمانيا وإيطاليا. وفى البداية عارض الأساقفة هذه الإضافة بل إن البابا ليو الثالث Leo III (٧٩٥-٨١٦) أمر بنقش النص الأصلى لقانون الإيمان على ألواح من فضة وتعليقها فى كنيسة پطرس Peter. وعلى أية حال، فإن شارلمان Charlemagne وخلفاءه كانوا مصممين على شرعيّة هذه الإضافة وصحتها، لأنها تمدهم ـ أى هذه الإضافة ـ بسلاح يوجهونه إلى بيزنطة. لقد وجد الحكّام الغربيون فى اتهام المسيحيين الشرقيين بالهرطقة مبرّرا مناسبا للعدوان. وعلى هذا فقد أصبح رفض الأورثوذكس لقبول هذه الإضافة الإسّپانية (كون الروح القدس منبثقًا من الآب والابن معا) مبرّرا لغزو مناطق تابعة للإمبراطورية الشرقية (البيزنطية)، وسحبت روما اعتراضها على هذه الإضافة Filioque Clause بسبب الضغط السياسى الواقع عليها، وفى القرن التالى تم الترنّم بقانون الإيمان ـ بكل إجلال ـ كاملا مضافا إليه هذه الفقرة أو الإضافة المؤثّمة (التى تشير إلى أن الروح القدس منبثق من الآب والابن معا وليس من الآب فحسب)، وكان هذا فى حفل تتويج الإمبراطور هنرى الثانى (١٠٠٢-١٠٢٤) فى عام ١٠١٤.

والفرق بين نصَّىّ قانون الإيمان نفسه أثار أحد أطول الخلافات اللاهوتية وأكثرها اضطرابا فى حوليات تاريخ الكنيسة. ورغم أنَّ مجلّدات كثيرة جرى نشرها فى هذا الموضوع، لم يتم التوصّل إلى اتفاق عام على طبيعة "الإثم" أو "الخطأ" الكامن فى هذه الإضافة. فبعض اللاهوتيين أصروا على أنّ إضافة هاتين الكلمتين (ومن الابن) Filioque أو حذفهما أمر يمثل تغييرا جذريا فى جوهر العقيدة المسيحية، خاصة ما يتعلق بطبيعة الثالوث المقدَّس، بينما نجد أن باحثين آخرين يعتبرون أن القضية ليست فى هذه الإضافة Filioque المتعلقة بالروح القدس، وإنما القضية هى هل من حق البابا أن

يغيِّر فى قانون الإيمان أم لا. واعتقد هؤلاء اللاهوتيون أنه يمكن التوفيق بين كلمات قانون الإيمان الشرقى وكلمات قانون الإيمان الغربى، وأن هذه الإضافة التى تمت فى إسبانيا لأوّل مرّة لا تؤثر بشكل جوهرى فى صحّة العقيدة المسيحية.

وبالنسبة لهؤلاء اللاهوتيين الأخيرين، لا يمثل الخلاف حول هذه الإضافة Filioque إلا أهمية ثانوية: أما الخلاف الأخطر الذى ظهر ليفصل الأورثوذكس عن الكاثوليكية الرومانية، فهو ذلك الخلاف المتعلق بالامتيازات البابوية (حقوق شاغل منصب البابا). ووفقا لهذه المدرسة الفكرية (الأخيرة)، فإن الخلاف المتعلق بدستور الكنيسة (الرومانية) يجعل المشاركة بين الشرق المسيحى والغرب المسيحى مسألة مستحيلة. فالرومان (الكاثوليك) يعتقدون أن الكنيسة بمثابة دولة ملكية monarchy أو نظام ملكى، بينما ينظر إليها الشرقيون Greek على أنها فدْرالية مكوّنة من كيانات تحكم نفسها ذاتيا أو كيانات لكل منها رأسها المفكر أو المدبّر autocephalous. فالمثل الأعلى للبابا عند اللاتين (الكاثوليك) هو الذى يتوحّد فى شخصه نطاق سلطة كل الأسقفيات ومداها (فهو المُحْتوى فى ذاته على كل الصلاحيات والأسرار الكنسية)، وهو الأمر الذى يتناقض تناقضا صريحا مع التعاليم الأورثوذكسية التى تقضى بأن كل المؤمنين (المسيحيين) لديهم الصلاحيات التى تجعلهم مؤتمنين على العقيدة المسيحية الصحيحة والحفاظ عليها، ومؤتمنين على الأسرار المقدسة للمسيحية التى تحافظ عليها الكنيسة وتأمر بها. ومع كل هذا فتوقف (أو تعلق) المشاركة بين روما والقسطنطينية - وهو الأمر الذى حدث بالفعل فى القرن الحادى عشر - كان أمرًا غريبا جدا ألاّ يرتبط بهذا التناقض أو الاختلاف حول المفهوم البابوى. ويُعتبر عام ١٠٥٤ هو العام الذى يُفترض فيه أن الانقسام بين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية قد حدث بالفعل، ولأن هذا العام يعتبر - تقليديا - هو البداية المفترضة لهذا الانفصام وما صاحبه من ظروف غير عادية، فلا بد أنه يستحق منا اهتماما خاصا فى هذه الدراسة.

انقسام عام ١٠٥٤

فى ربيع ١٠٥٤، وصلت سفارة من روما إلى القسطنطينية. وكان كلٌّ من البابا ليو التاسع Leo IX (١٠٤٩-١٠٥٤) والإمبراطور قسطنطين مونوماخوس Constantine Monomachos قد أفزعهما قوّة النورمان Normans المتنامية، فقد كان النورمان قد استولوا على صقلية Sicily وكانوا مصممين على مدّ سيطرتهم على بقيّة إيطاليا. وكان على رأس

الوفد البابوى الكاردينال همبرت (١٠١٠-١٠٦١) Cardinal Humbert. وقد استقبله الإمبراطور بحفاوة، لكن رئيس الوفد وأعضاءه وجدوا أنفسهم منخرطين فى مشادّات ومشاحنات مريرة مع البطريارك ميشيل سيرولاريوس M. Cerularius (١٠٤٥-١٠٥٨)، الذى كان مناوئا وخصما لدودا لاستخدام الخبز الخالى من الخميرة فى القربان المقدس Eucharist. وكان هذا البطريارك ضيق الأفق حاد الطّبع، ولم يكن الكاردينال همبرت أقل منه تصلّبا وضيق أفق، وراحت محاولات الإمبراطور توثيق عُرَى الصداقة بين روما والقسطنطينية تتحطم باستمرار على عتبات التكفير المتبادل بين هذين المطرانين المعتز كل منهما برأيه. وفى أثناء المفاوضات المتعثّرة بين الطرفين، وصلت أخبار إلى القسطنطينية بموت البابا ليو التاسع فى ١٦ مايو ١٠٥٤، فعلّق البطريارك على الفور اتصالاته بالوفد البابوى معلنا أنه بموت البابا Pontiff أصبح مُعْتَمَدوه (الوفد الذى اعتمده أو عيَّنه) لا صِفةَ له (ليس له وضع شرعى). أما الكاردينال همبرت Humbert فقد فكر تفكيرا مختلفا، فقد انتهز فرصة خلو العرش البابوى ليقذف بآخر ما فى جعبته من سهام على خصومه، فوضع فى ١٦ يوليو سنة ١٠٥٤ على مذبح القديسة صوفيا St. Sophia خطابا يعلن فيه إنزاله عقوبة الحرمان من رحمة الكنيسة بالبطريارك (ميشيل سيرولاريوس) وكل من يرى رأيه. وضمت هذه الوثيقة (الخطاب) قائمة طويلة بما زعم كاتبها أنها تجاوزات وأخطاء وقع فيها ميشيل. وكان من بينها افتراض بأن ميشيل ومن معه حذفوا من قانون الإيمان العبارة التى تفيد أنّ الروح القدُس منبثق من الآب والابن معا وليس الآب فقط، وهى العبارة التى يُشار لها فى التاريخ اللاهوتى باسم Filioque Clause، ولم يكن هذا الاتهام دقيقا لأن الكنيسة الشرقية لم تكن قد قبلت فى أى وقت من الأوقات هذه الإضافة الغربية. وكانت الاتهامات الأخرى أيضا إمّا بغير أساس أو غير ذات شأن أو بمثابة أخبار غير صحيحة. لقد اعترض الكاردينال على سبيل المثال على رفض ميشيل تعميد النساء فى العمل (!؟) to baptize women in labour واعترض على رفض اليونانيين (المسيحيين الشرقيين أو الأورثوذكس) المفترض منح المشاركة للرجال حليقى اللحية وعلى استخفافهم بالشريعة الموسوية Mosaic Law، ولم يرد ذكر لقضية البابوية. ولم يُضع البطريارك وقتًا فعقد مجمعا للأساقفة، وأصدر بدوره قرارًا بحرمان همبرت Humbert من رحمة الكنيسة واعتبره مدَّعيا لا يحق له التحدث باسم الكنيسة الرومانيّة (الكاثوليكيّة).

على هذا النحو كانت العلاقات بين روما والقسطنطينية تتمزق وتتقطع ويسودها الشقاق، ومع هذا لم يكن أحد فى هذا الوقت ينظر لهذا الأمر نظرة جدية، فقد أعاد الإمبراطور البيزنطى الكاردينال إلى روما محملاً بالهدايا؛ آملاً فى أن يكون البابا الجديد أكثر ميلاً للتعديل والتنقيح أكثر من المندوب الذى أرسله سلفه وأن يعود السّلام بين الطرفين سريعا.

وعلى كل حال، فإن هذه التوقعات لم تحدث، فقد منع النورمان البابوات من مواصلة المفاوضات مع الأباطرة البيزنطيين. ورغم أن المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين ظلوا لفترة طويلة بعد سنة ١٠٥٤ يعتبر كل طرف منهما الطرف الآخر كأعضاء فى كنيسة واحدة، إلاّ أن المشاركة بين القيادات الأسقفية فى كل من روما والقسطنطينية لم تعد أبدًا كما كانت، رغم أن قرار الحرمان من رحمة الكنيسة الذى أصدره الكاردينال همبرت ـ باسم البابا الراحل ـ ضد البطريارك البيزنطى ميشيل لم يقم أى بابا لاحق بإقراره وتثبيته ولا بإنكاره وجحده. هذا المسح للجانب العقيدى فى الانفصال بين الكاثوليك والأورثوذكس يظهر أنه من الصعوبة بمكان أن نقيمه على خلافات لاهوتية حقيقية وواضحة. فالمسيحيون الشرقيون والمسيحيون الغربيون لم يكونوا أبدًا متأكدين من هذه الخلافات اللاهوتية، وكانوا دائما ينقلون جدلهم اللاهوتى من نقطة إلى أخرى.

المنافسة السياسية بين روما والقسطنطينية

ما هى بالضبط الهرطقة التى وقع فيها الكاثوليك أو الأورثوذكس، فأدّت إلى توقف "المشاركة" بين الطرفين؟ إن هذه الهرطقة ـ إن وجدت ـ غير محدّدة ولا معروفة بالضبط، وقد أدّى هذا بالضرورة إلى تدعيم موقف أولئك الذين يبحثون عن تفسير حقيقى لهذا الصدّع بين الفريقين فى بحور التنافس السياسى. فالمؤرخون الذين يتخذون هذا المنحى (الباحثون عن أسباب سياسية لهذا الخلاف) يركزون على أن الانفصال بين المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين قد اتسع وازداد ببطء، لكن بثبات يصعب التراجع فيه بسبب المنافسة بين الإمبراطورية البيزنطية من ناحية والدولة المسيحية (العالم المسيحى) فى الغرب من ناحية أخرى Western Christiandom، وهؤلاء المؤرخون يركزون على يوم عيد الميلاد ٨٠٠ عندما قام البابا ليو الثالث Leo III (٧٩٥-٨١٦) بتتويج شارلمان Charlemagne (٧٦٨-٨١٦) كإمبراطور غربى منافس فى

باسيليقا القديس بطرس العريقة فى روما بدون موافقة الإمبراطور البيزنطى، فكان هذا بداية الانشقاق. والحدث التالى الذى كان ذا طابع درامى مماثل حدث فى منتصف القرن التاسع،عندما انخرطت روما والقسطنطينية فى صراع حاد للسيطرة على التسار البلغار الذين تحولوا للمسيحية حديثا (بوريس Boric، ٨٥٢-٨٨٩) ، وحدث أثناء هذا الخلاف أن كتب فوتيوس Photius قائمته التى عدَّد فيها الهرطقات الغربية ليحث الحاكم البلغارى على قبول التبعية للكنيسة الشرقية ولحثه بالتالى على الابتعاد عن الكنيسة الغربية، وقد انتهى هذا الصدع الذى أحدثه فوتيوس Photian Schism بانتصار بيزنطى، إذ قبل البلغار تراث الكنيسة الشرقية، لكن الاستياء الرومانى (الكاثوليكى) من هذه الهزيمة تأجَّج فى القرن الحادى عشر عندما قام همبرت بدوره بالإعلان عن أن الممارسات الكنسية الشرقية (اليونانية Greek أو البيزنطية) غاصَّة بالهرطقة. ومع هذا، فإن معنى الوحدة فى العقيدة ظل قويا بين أعضاء الكنيسة، بمعنى أن المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين ظل كل منهما يعترف بالآخر. لكن نهب القسطنطينية يوم الجمعة الحزينة Good Friday (على يد المسيحيين الغربيين)، جعل من المستحيل قيام مزيد من التواؤم بين جناحَىْ Two Wings العالم المسيحى.

وقصة هذا الهجوم الذى قام به المسيحيون الغربيون على زملائهم المسيحيين الشرقيين بدأ على يد الصليبيين Crusaders الذين كان هدفهم المعلن هو الحرب ضد الكفار - تُعد واحدة من أكثر القصص مأسوية فى تاريخ العالم المسيحى.

لقد نهب المعتدون الغربيون هذه العاصمة الشرقية العظيمة التى ظلت طوال عشرة قرون صامدة كقلعة حصينة ضد البرابرة barbarians، والتى تضم بين أسوارها ما لا حصر له من كنوز الحضارة الكلاسيّة والمسيحية. لقد استباح المعتدون الغربيون هذه العاصمة العظيمة "القسطنطينية" طوال ثلاثة أيام وراحوا يقتلون ويحرقون ويدمّرون كما يحلو لهم. ولم ينجُ من عدوانهم شىء: لا القصور ولا المساكن المتواضعة ولا الكنائس ولا المكتبات ولا الأديرة. لم ينج من كل ذلك شىء أمام عنف الجنود السكارى الساخطين. لقد تمّ تدمير المدينة المقدسة للمسيحية الشرقية دمارا أبديا على يد محاربى الغرب المسيحى. هذا العمل المدمّر الدَّاعر، وهذا التدنيس البشع والقسوة المقززة أدت إلى استياء وكراهية لا حدّ لهما ترسَّخا فى نفوس مسيحيى الشرق ضد روما، وخلقت فجوة بين شطرَى العالم المسيحى.

ولقد ظل اللاهوتيون والسياسيون على الجانبين يواصلون مفاوضاتهم لفترة بعد هذه النكبة. فقد تم التوصّل فى مجمع ليون Lyon فى سنة ١٢٧٤ ومجمع فلورنسا ١٤٣٩، إلى بعض الاتفاقات المؤقتة حول بعض المسائل العقائدية، لكن المسألة لم تكن تعدو اتفاقات على ورق. فلم تعد الغالبية العظمى من مسيحيى الشرق يعتبرون أنفسهم أعضاء فى الجماعة الدينية نفسها، وظلّ هذا التنافر أو هذه الغربة حتى الوقت الحاضر. وقد استشرى العداء بين الطرفين حتى إنه فى أواخر أيام الدولة البيزنطية، كان كثيرون من الأورثوذكس ينظرون للتقدم التركى (العثمانى) باعتباره أمرًا أقل شرا من خضوعهم لبابوية روما. بل إن سقوط القسطنطينية فى يد العثمانيين فى سنة ١٤٥٣، اعتبره كثيرون من المسيحيين الشرقيين عقابا إلهيا لقبول الإمبراطور البيزنطى والبطريارك الأورثوذكسى السيادة الإيطالية Italian Supremacy فى مجمع فلورنسا سنة ١٤٣٩ .

تلك هى قصة الصّدْع بين مسيحيى الشرق ومسيحيى الغرب. وعلى أية حال، فإن هذين التفسيرين (الآنف ذكرهما) رغم أنهما هما الأكثر شيوعا، إلاّ أنهما لم يتغلغلا فى عمق المشكلة؛ لأن كلتا الخلافات اللاهوتية والسياسية كان لهما جذور أعمق فى حياة الناس (المسيحيين).

فدراسة كتابات الطرفين التى تعارض كل منهما الأخرى، تُظْهر دهشة المسيحيين الشرقيين وذهولهم وسخطهم، كما تظهر أيضا المشاعر نفسها من جانب معاصريهم اللاتين (الكاثوليك)؛ فكلا الجانبين اعتبر سلوكيات الجانب الآخر وعاداته غير معقولة وغالبا فاسدة. ولم يكن أى من الطرفين بقادر على تفسير الدوافع الكامنة وراء هذا السلوك الغريب، واكتفى كل طرف بالسخط الكامن فى نفسه ضد الطرف الآخر.

أسباب الانقسام بين مسيحيى الشرق ومسيحيى الغرب

لم تتضح بعض أسباب هذا الشقاق إلا فى أيامنا هذه. ومن خلال هذا الضوء الجديد لم تعد قصة هذا الانقسام برمّتها مجرّد ظاهرة غير مفهومة تتجلى فيها الحماقة البشرية والتعصب الأعمى وإنما اتخذت طبيعة أخرى، وهى طبيعة الصراع بين أخوين سعى كل منهما لقتل الآخر رغم اتفاقهما فى العقيدة؛ وذلك لاختلافهما فى تفسير طبيعة الكنيسة ورسالتها.

إن السبب الجذرى لهذا الانفصال يكمن فى اختلاف عقلية مسيحيى الشرق عن عقلية مسيحيى الغرب. فمن الناحية الجغرافية من المستحيل رسم خط فاصل واضح يكون بمثابة خط حدود بينهما، فبعض المناطق مثل جنوب إيطاليا ودلماشيا Dalmatia وجاليسيا Galicia كانت مجالا للصراع بين المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين منذ دخلت هذه المناطق فى المسيحية. وفى الوقت نفسه، من المحال أن نُنكر وجود نظرتين مختلفتين موجودتين فى العالم المسيحى، هما : نظرة المسيحية الشرقية ونظرة المسيحية الغربية . فالكنائس الشرقية Oriental وأعنى بها: الكنيسة الأرمنية، والكنيسة القبطية والكنيسة الإثيوبية وكنيسة أورثوذكسى جنوب الهند والكنائس ذوات التراث البيزنطى وهى الكنائس اليونانية والروسية والبلقانية ـ كل هذه الكنائس تمثل الشرق المسيحى، أو بتعبير آخر المسيحية الشرقية، بينما نجد أن الكاثوليكية الرومانية والأنجليكانية والبروتستنطية تمثل المسيحية الغربية، وقد يكون من الأمور التى تدعو للدهشة أن يتم تصنيف الكاثوليكية الرومانية والبروتستنطية معا تحت عنوان واحد لأنّ كلاً من الكاثوليك والبروتستنط على وعى ـ بالفعل ـ بما بينهما من خلافات، لكنهما ـ الكاثوليكية والبروتستنطية ـ تبدوان فى عيون المسيحيين الشرقيين متشابهتين لأنهما تنطلقان من المقدمات المنطقية نفسها، رغم وصول كل منهما إلى نتائج مختلفة فى بعض النقاط، ومع هذا فطبيعة عقلية كل منهما أقرب لعقلية الطرف الآخر منها للمسيحيين الشرقيين.

وعلى أية حال، فهناك بعض المسيحيين يشكلون جسرا بين مسيحية الشرق ومسيحية الغرب وهم الكاثوليك الذين يتبعون الطقوس البيزنطية (أو الشرقية) فى العبادة ويُطلق عليهم اسم Uniates، بالإضافة إلى طائفة صغيرة من المسيحيين الغربيين مازالت تحتفظ بطقس للقربان المقدس (الليتورچى) خاص بها، وهو طقس يمارسونه بطريقة مرتبطة بالكنيسة الأورثوذكسية. إنّ وجود هذه الأقليات داخل المسيحية الغربية يُشير إلى إمكانية التواؤم بين شطرَى العالم المسيحى فى خاتمة المطاف، لكنه أيضا يعقِّد العلاقات نتيجة ما يحدثه ذلك من تيارات متعارضة وتوترات بين كل قسم من أقسام الكنيسة.

ومن الجدير بالذكر أيضا أن العنصرين الفاعلين الأساسيين فى دراما الانفصال هذه ونعنى بهما: اليونانيين والإيطاليين، بينهما أرضية مشتركة أكثر مما هو موجود لدى المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين الآخرين، ومن المفيد أن نتذكر أن

الشقاق أو التمزق بين بابا (روما) وبطريارك (القسطنطينية) حدث عندما كان النفوذ الجرمانى مسيطرًا فى روما. فالكاردينال همبرت الذى أخذ على عاتقه إصدار حكم الطرد من رحمة الكنيسة ضد البطريارك البيزنطى كان من أهل اللورين Lorraine، بينما كان النورمان Normans هم الذين جعلوا من عودة المشاركة بين الكرسيِّين الأسقفيين القائدين فى العالم المسيحى - أمرًا مستحيلاً، وأكثر من هذا فقد كان الجنود المشاركون فى الحملة الصليبية الرابعة والذين نهبوا القسطنطينية فى سنة ١٢٠٤ قد أتوا فى غالبهم من شمال فرنسا والفلاندر وبلاد الرّاين Rhineland.

وأكثر من هذا، فالروس - الذين لم يكن لهم دور فى المعركة الأصلية - لعبوا بعد ذلك فى المرحلة الأخيرة دورا حاسما، فقد أدّى رفض الأمير الموسكوفى باسيل الثانى Basil II (١٤٢٥-١٤٦٢) لبنود الاتفاق الذى تم فى فلورنسا سنة ١٤٣٩، إلى تدمير الأمل الأخير فى إعادة توحيد المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين. وتمثل الكنيسة الروسية فى أيامنا هذه أضخم الجهات وأكثرها محافظة كممثلة للتراث الأورثوذكسى البيزنطى، بينما تتجلّى العقلية المسيحية الغربية التقليدية أو النمطية كأوضح ما يكون فى هذا الجانب من جبال الألب Alps وليس فى إيطاليا.

وليس من السَّهْل أن نعرِّف الفروق بين موقف كل من المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين من الدين، لأن هذا أمر غريزى أكثر منه عقلى، وقلّما يكون مفهوما بشكل واضح عند المسيحيين أنفسهم لأنهم يتناولون الأمر بافتراض أن ردود أفعالهم هى وحدها الممكنة، وبالتالى فهى التى تمثل الشرعية العالمية، أو بتعبير آخر هى وحدها المقبولة على مستوى العالم.

ففى الحياة الكنسية لكلا الجانبين (الشرقى والغربى) نجد هذا التعارض أو التضاد واضحا محدّدا بشكل حاد فى مجالات: العلاقات المتداخلة بين المجموع (المجتمع) والفرد، وبين الروح والمادة. فالأورثوذكس يبدءون بالمجموع (المجتمع) وينظرون للفرد كعضو فيه، والمسيحية الغربية تبدأ بالفرد وتفسّر المجموع (المجتمع) كحصيلة لقرار اتخذه أفراد مؤدّاه أن يعملوا معا. فالعقلية الغربية - لأنها أكثر ميلا للاتجاه التحليلى - تدرك الروح والمادة على أنهما أمران محددان أو منفصلان بل وحتى متعارضان، بينما يدرك الأورثوذكس المادة والروح على أنهما ظهورات متكاملة يعتمد كل منهما على الآخر للحقيقية النهائية نفسها. هذان الاتجاهان ليسا متناقضين بل يكمل كل منهما الآخر.

بل إن كل اتجاه يلوّن بطريقته كل جانب من جوانب الحياة الكنسية، ونتيجة لهذا فإن "الكلمات" أو "المصطلحات" المستخدمة - رغم أنها واحدة - إلاّ أنها ذات مفاهيم مختلفة فى الشرق عنها فى الغرب. فالمبانى المخصّصة للعبادة مختلفة معماريا، والحركات المستخدمة فى الطقوس الدينية لكل منها إيقاعها، وتفسير مفهوم السلطة الكنسيَّة، ومعنى الكنيسة والأسرار المقدسة ، بل وحتى مفهوم الخلاص كل ذلك نجد مفاهيمه ومعانيه مختلفة فى المسيحية الشرقية عنها فى المسيحية الغربية.

ولنضرب لذلك مثلا كلمة "كاثوليكى Catholic". لقد اكتسبت هذه الكلمة فى الغرب معنى "عالمى" بالمفهوم الجغرافى بمعنى أن الكنيسة تمتد عبر العالم كله، لأن كل الأمم منضوية فى فلكها. أما فى الشرق، فإن كلمة "كاثوليكى" تعنى "متكامل" أو "متمم integra أو كلى "Whole" ، فالكلمة تعنى "المعنى الداخلى" أو "النوعية الداخلية" للكنيسة الحقيقية، فى مقابل الهرطقة أو المذاهب التى تركز على جانب واحد أو حتى المذاهب التى تحرّف المسيحية. فالمسيحية الغربية تنظر للكنيسة من منطلق الفرد، وبالتالى - مع بعض التوسع - من الخارج. وعلى هذا فالمسيحى الغربى يميل لاعتبار الكاثوليكية مرادفة للعالمية Universalism، أما العقل المسيحى الشرقى فينظر للكنيسة الكاثوليكية من الداخل، وهى بالنسبة له مجتمع أو مجموع Communityتتجلى فيه الهارمونية (التناسق) وينعم بالوحدة فى نطاق الحرية.

وهذا الاختلاف فى التفسير نجده على النحو نفسه فى كلمة "أورثوذكسى Orthodoxy"، ففى الغرب تعنى الكلمة "العقيدة الصحيحة" ونجدها فى الشرق تُفَسّر على أنها "التسبيح الصحيح" أو "الثناء الذى هو فى محلّه right praise"؛ لأن العقل الشرقى يربط التعاليم الدينية Teaching بالعبادة ويعتبرون أن المسيحيين الذين يصلُّون (أو يبتهلون) إلى الله بروح ملؤها الحب والتواضع هم وحدهم الذين يصلون إلى درجة العقيدة الأورثوذكسية ويعتقدونها على نحو صحيح، ومن ثَمّ فمن المهم أن نعرف أن كلمة "أورثوذكسية" يقابلها فى اللغات السلافية Slavonic الكلمة Pravoslavie التى تعنى "التسبيح الصحيح" فلا مجال إذًا للحديث عن عقيدة خالصة، أو بتعبير آخر فإن العنصر العقيدى الخالص وحده لا وجود له. وكلمة "أورثوذكسية" تُترجم على النحو نفسه للعربية وسائر اللغات الشرقية Oriental. وفى الماضى، فإن هذا الاختلاف فى تفسير نفس الكلمات الشائعة والذى كان غالبا لا يلفت نظر اللاهوتيين، قد أدى إلى

كثير من الخلافات والنزاعات المريكة والمريرة؛ مما أدى إلى مزيد من الخصومات. هذا التناول المختلف للمفهوم العام للدين ظهر فى التناقض بين الترتيب الداخلى لمبانى العبادة فى المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية. ففى الغرب نجد أن لكل كنيسة مركزًا أو بؤرة سواء تمثلت فى المذبح أو منبر الوعظ، وهذا المركز أو البؤرة يمكن أن تراه جموع الحاضرين. أما فى الشرق فيوجد ساتر سميك يُسمّى الحاجز الأيقونى Ikonos-tasis يفصل بين الحرم المقدَّس Sanctuary وسائر المبنى، وهذا الحاجز يحجب مائدة العشاء الربّانى Communion Table والكهنة المشاركين Celebrants عن سائر المتعبدين (الموجودين فى الكنيسة) .

وغالب المسيحيين الغربيين إذا أراد الواحد منهم المشاركة فى عبادة جماعية، حذا حذو رفاقه فى العبادة؛ وبذا فهم يحققون معنى الوحدة بينهم لأن كل واحد منهم يفعل الشيء نفسه الذى يفعله الآخرون المشاركون فى العبادة. ولهذا السبب، فالاجتماعات الدينية الغربية تتطلب كاهنًا واحدًا أو قسًا واحدًا ليقود جمهور المتعبدين أو يؤدى طقسا نيابة عنها. فوجود الكاهن أو القس فى موضع مركزى يراه فيه جميع المتعبدين يُعد أحد سمات العبادة الغربية (أو بتعبير آخر أحد سمات أداء الطقوس التعبدية فى الغرب Western Services)، أما الكنيسة الشرقية فلديها معنى أعمق لتماثل الفرد والمجموع (الجماعة) identity with the Community، فالفرد قادر على العمل (المقصود العمل التعبيرى أو الطقوسى) فى انسجام (تساوق) مع الآخرين حتى وإن كان يحتفظ بالحرية فى ممارسة حركات طقسية خاصّة به. فالفرد لا يعتمد على أى شخص لضبط حركاته الطقسية العبادية، وفى الكنائس الشرقية يظل القس أو الكاهن محجوبا خلف الساتر (الحاجز الأيقونى) ولا يظهر أمام جمهور المصلين إلاّ بين الحين والآخر مصحوبًا بموكب.

وشكل الطقس الدينى (الليتورچى Liturgy) مختلف فى الشرق عنه فى الغرب. فطقس القربان المقدس (اليوخارست Eucharist) فى المسيحية الغربية يعكس إلى حد ما خلافاتهم بين الروح والمادة. ففى الكاثوليكية نجد أنّ الطقس الذى يمثل الذروة هو "التكريس Consecration" الذى يتم فيه اختراق الروحانيات وتغلغلها فى المادة بطريقة ثورية. فوفقا لعقيدة استحالة (تحوُّل) خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه Transubstantiation، يؤدى التكريس إلى تغير فى جوهر المادة ليتحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه، مع أنه يبقى من ناحية المظهر كما هو خبزا وخمرا. هذا

الاتجاه فى وضع الروح فى مواجهة المادة مازال موجودا فى بعض الطقوس البروتستنطية حيث تصل نقطة الذروة الطقسية عندما يصل إليها Communicates المؤمن (المسيحى البروتستنطى). أما البروتستنط الأكثر تمسكا بعقيدتهم البروتستنطية فيحذفون تكريس Consecration الخبز والنبيذ وينظرون للعناصر المادية باعتبارها خارج نطاق عملية الطقوس الدينية Liturgical action، فهم (البروتستنط المتمسكون) يعتبرون روح الإنسان هى وحدها الجديرة بتلقى النعمة الإلهية. ويمزج الأنجليكان بين وجهتَى النظر الآنف ذكرهما، ومن هنا فقد ورد التكريس Consecration وعشاء الرب Communion كطقسين قريبين بأقصى درجة ممكنة فى كتاب الدعوات Prayer Book الصادر سنة ١٦٦٢.

ومنذ بواكير العصور الوسطى حاول الغرب التقليل من الجانب المادى فى الحياة الطقسيّة (الحياة الخاصة بالأسرار المقدسة). فأصبح العماد يتم بالرّش بالماء بدلاً من الغمر (التغطيس)، واستخدم الكاثوليك الخبز غير المختمر فى طقس عشاء الرب وسحبت كنيسة روما القربان (شعيرة خمرة كأس القربان) من جماهير المتعبِّدين فى الكنيسة. هذه الخطوات التى اتخذتها الكنيسة الغربية لتطوير الطقوس أثارت استياء الأورثوذكس الذين لم يستطيعوا فهم دوافعهم التحتية. والمرحلة الأخيرة فى هذا التطوير الغربى للطقوس أتت على يد البروتستنط الذين استغنوا عن طقس العماد (التعميد) بالماء وطقس العشاء الربانى Holy Communion ، على أساس أن لهذه الطقوس معنًى روحيًا فقط ينساب قدسيا على أرواح المؤمنين.

أما الشرقيون فقد كانوا ينظرون للمسألة من الزاوية المعاكسة، فالمسيحيون الأورثوذكس ينظرون للقربان المقدس باعتباره حلولا إلهيا فى العالم المادى. وليس فى ممارستهم لهذا الطقس نقطة ذروة، وإنما يمثل هذا الطقس لهم انكشافًا تدريجيا لسرّ حضور المسيح وتجلِّيه على تجمع المؤمنين. ومن هنا، فإن مائدة القربان المقدس Communion Table تُسمى "العرش Throne" . والساتر أو الحاجز الأيقونى بأبوابه التى يتم فتحها وإغلاقها فى المراحل المختلفة عند أداء هذا الطقس The Service، مسألة أساسية لتقديم القربان المقدس (اليوخارست) المعتمد على فكرة أن "المادة" هى حاملة الروح" ، وأنه ليست الأرواح فقط، وإنما الأبدان أيضا وفاكهة الأرض (ثمار الأرض) هى التى تنقل فى الخبز والنبيذ نتيجة ممارسة هذا الطقس، فيتم الانتقال فى اتحاد طقسى مع المسيح المرفوع فى بهائه (أو جلاله).

والمسيحيون الشرقيون يرون فى الشكل أو الكيان المادى (الفيزيقى) للإنسان ما يجعله مستحقا أن يكون قابلاً لتلقى الأسرار المقدسة. ويُعتبر عشاء الرب عندهم عيدا للروح والبدن معا. والمتعبد المسيحى الشرقى لا يركع بعد تناوله العناصر المكرّسة Consecrated، لأنه كله بوجوده كله وكيانه كله قد غدا مقدسًا بفضل النعمة الإلهية.

وتوضح النظرة الشرقية تفضيل الأورثوذكس التقليديين لاستخدام الخبز ذى الخميرة، كما يفضلون إضافة ماء ساخن للنبيذ الأحمر قبل استخدامه فى طقس القربان المقدس، فأعضاء الكنيسة الأورثوذكسية يتعاملون مع المادة matter المكرّسة (التى جرى تطهيرها طقسيا Sanctified) كعنصر أساسى فى العهد الجديد New Covenant. ومن ثَم فهم يعمِّدون بالغمر الكلى فى ماء جرت مباركته قبل ذلك بدعوات خاصة (أو بصلوات خاصة). إنهم يمنحون التثبيت الدينى باستخدام الزيت المقدس (الميرون Chrism) الذى سبق وأعدّه الكاهن الأكبر أو الرئيسى الدينى لكل كنيسة من هذه الكنائس الشرقية، وسبق ومرّ - أى هذا الزيت - بإجراءات طقسية مفصلة. والمسيحيون الشرقيون يدهنون بهذا الزيت المقدس (الميرون) مرضاهم ويباركون به الفاكهة والأغنام والنباتات، بأن يستحضروا عليها نعمة الروح القدس.

سلطان الكنيسة وتفويضها Authority

إن معنى "المشاركة" فى المسيحية الشرقية ساعد المسيحيين الشرقيين على تطوير اتجاه نحو الكنيسة الشرقية وسلطانها، كان - أى هذا الاتجاه - منفصلاً بالقدر نفسه عن العقائد الكاثوليكية Roman وعن العقائد البروتستنطية. فقد واجه العقل الغربى المسيحى الأكثر نزوعا نحو الفردية سؤالا مؤدّاه كيف يميز بين الصواب والخطأ فى عقيدته وعقائد رفاقه المسيحيين. أما الكاثوليك Roman فقد وجدوا الإجابة فى شخص أسقف روما (بابا روما)، فبه يكون لدى المسيحيين عضو معصوم (تتجلى فيه العصمة) ويمكن لأى فرد أن يجد إجابة عن سؤاله باللجوء إلى السلطة أو السلطان النهائى الذى انتهى إليه وحى الحقيقة، أو بتعبير آخر باعتبار أن الحقيقية المُوحَى بها قد اتخذت طريقها إلى هذا السلطان النهائى أو السلطة الأخيرة (بابا روما) ومن ثَمَّ كان اللجوء إليه. أما البروتستنط فقد اعتبروا محكّ الحقيقة والمعيار الأساسى لها هو نص الكتاب المقدس Bible، أو حتى كتابات الإصلاحيين الدينيين البروتستنط الأوائل أو مقالات حول الدين المسيحى جرت كتابتها زمن انفصال البروتستنط عن كنيسة روما.

أما المسيحيون الشرقيون فينظرون إلى مسألة سلطان الكنيسة أو سلطتها Authority من زاوية أخرى. لقد أعلن البطاركة الأربعة للكنائس الشرقية فى رسالتهم التى وجهوها لبابا روما فى سنة ١٨٤٨، أن الحارس على الحقيقة truth (المقصود طبعا الحقائق الدينية) فى الشرق ليس هو رئيس الكهنة أو رئيس النظام الدينى، أو البطريارك، بل ولا هو مجموعة رجال الدين كلهم، وإنما هم جماعة المؤمنين المسيحيين جميعا entire body of the faithful. فالمسيحيون الشرقيون يؤمنون أن الروح القدس يرشد الكنيسة ويحميها من الوقوع فى أى خطأ. إنه - أى الروح القدس - يتحدث إلى كل عضو فى الكنيسة، وأن على كل مسيحى أن يبحث داخل قلبه عن الإجابات الصحيحة، وحتى يميز بين صوت الروح القدس (السيد العلوى) Heavenly Master والصوت المعبر عن آرائه الشخصية أو حتى تخيلاته، فمن المتوقع أن يلجأ المسيحى إلى مقارنة ما توصل إليه الأعضاء الآخرون فى الكنيسة، خاصة من الرجال والنساء ذوى القلوب الصافية والأحكام الصائبة ممن أثبتت الشواهد لباقى أعضاء الكنيسة أنهم من بين قديسى الكنيسة. ومن الناحية التطبيقية، فهذا يعنى أن القرارات والآراء التى يجرى اتخاذها بالإجماع، أى التى يُجّمع عليها كل الأعضاء الأورثوذكس فى هذه المؤسسة (الكنيسة) الأورثوذكسية، هى وحدها التى تتخذ طابع القداسة الإلهية عند المسيحيين الشرقيين. أما التى جرى الاتفاق عليها جزئيا (بغير إجماع)، فلا يمكنهم الاقتناع بقداستها.

وعقيدة الخلاص Salvation هى أيضا كانت مثار خلاف بين الكنائس الشرقية (الأورثوذكسية) والكنائس الغربية. ففى الغرب يسود تفسيرها بأنها تحرير الفرد من رِبْقَةِ عبودية الخطيّة (انظر ص ٧٦ من النص الإنجليزى)؛ إذ يُنظر لموت المسيح على الصليب كذروة لهذا الخلاص (العفو أو الصفح). أما فى الشرق فالخلاص يُعتبر منحة خلود وقداسة صبها (أو وهبها) الرّوح القُدُس على الجنس البشرى، الذى اكتسى روحا جديدة نتيجة انتصار المسيح على قوى الظلام بقيامته الباهرة (المقصود قيامته من بين الأموات)، وعلى هذا فالغرب الكاثوليكى يفضل المصلوب Crucifex (صليب يمثل المسيح مصلوبا)، بينما يفضل الشرق الصليب المجرَّد empty Cross (مجرد تقاطع خطين) كرمز تقليدى للعقيدة المسيحية. حتى بالنسبة للجمعة الحزينة Good Friday، فإن الطقوس الدينية فى الشرق تعكس معنى الانتصار، بينما تركز الطقوس فى الغرب على موت

المسيح وما عاناه من كرب وألم؛ وهو الأمر الذى قبل به طائعا مختارا من أجل تخليص الخطاة (افتداء الخُطَاة redemption of sinners).

وهذا الاقتراب من الجانب المأسوى فى معنى الخلاص بما فيه من التركيز على التضحية، قد أملى فحواه على التصميمات المعمارية للكنائس الغربية. فجدرانها الرمادية وأبراجها القوية توحى بالثقة فى انتصار الخير، لكن ذلك لا يكون إلاّ بعد معركة طويلة تنبِّه المتعبّدين لمملكة الروح، لكنها أيضا تذكرهم بما فى الحياة الدنيا من أسى. وقد عبَّرت العمارة القوطيّة الوسيطة بقوّة عن هذه الموهبة أو الغريزة ونعنى بها القدرة على قهر كثافة المادّة. فالكاتدرائيات والكنائس فى هذه الفترة، وتُعد تعبيرا فنيا كاملا للتعبير عن هذه النظرة للعالم المادى الذى رفعته روح البشر الخلاّقة إلى عرش خالقهم Their Creator.

وفى الشرق، تعبر العمارة الكنسية عن الفكرة المقابلة أى أن الروح القدس هو الذى هبط إلى الأرض وبذا تمّ تحويل العالم المادى وتطهيره بفعله، أى بفعل الروح القدس.

وعلى هذا، فقد تم بناء الكنائس ولها قباب كان لها فى روسيا شكل محدّد؛ إذ غدت قببا ملوّنة متألقة تجللها صلبان ذهبية ثمانية ترمز لانتصار المسيح على الموت. وكثير من الكنائس الشرقية يتم طلاؤها باللون الأزرق أو الأحمر أو الأخضر، ويتم تزيينها بزينات فاخرة من أعمال جصيّة تغطى جدرانها حتى الخارجية منها. وجموع المتعبدين فى الكنائس الشرقية يجرى التعامل معهم كمجموعة واحدة أو كمجتمع واحد One Communityحيث يشكل الأحياء والأموات كلاً واحدا لا ينفصل indissoluble whole. فطقوسهم الدينية وصلواتهم ودعواتهم تطهر كلاً من أرواحهم وأجسادهم معا وتضفى القداسة على العالم المادى الذى دخل معه البشر فى علاقة. وعلى هذا، فالكاتدرائية والكنيسة الأبرشية تصبح جزءًا من العالم الأرضى (التراب) الذى تحوّل مكتسيا هالة من المجد تعكس النور والنار الإلهيَّيْن (السماويَّيْن)؛ مما ينعكس فى تصميم الكنيسة أو الكاتدرائية وألوانها.

إن الشعبية الخاصّة فى الشرق لمهرجانات (أعياد) مثل عيد الغطاس (تعميد السيد المسيح) وعيد التجلّى (أى تجلى المسيح وظهوره)، تعطينا أمثلة أخرى على الاقتراب من هذه العقلية نفسها، فالأورثوذكسية تعطى لتعميد المسيح (مُمثَّلاً فى عيد الغطاس

معنى كونيا، لأن الإله المتجسّد (يقصد المسيح) قد قدَّس الماء (جعله مقدسًا) باغتساله فى مياه نهر الأردن اغتسالاً طقسيا (اغتسالا ينطوى على سر من الأسرار المقدَّسة)، والفكرة نفسها ارتبطت بعيد التجلّى (تجلّى السيّد المسيح وظهوره) فليست الفكرة فى هذا العيد هى فقط إحياء ذكرى ما رآه الحواريون من ظهور عظيم للسيد المسيح، وإنما أيضا منظر الجبل نفسه الذى أوحى للكون بجماله القدسى.

فالشرق المسيحى لا يعتقد أن المادة محكوم عليها بالفَناء، وإنما هى تتحوّل إلى أداة مطيعة تماما للروح. هذه الثقة فى صلاح المادة أوحت للمسيحيين الشرقيين باستخدام العناصر المادية بكثرة فى طقوسهم. وكان عدد الأسرار المقدسة (القرابين المقدسة Sac-raments) وأغراضها مصدر نزاع وخلاف بين المسيحيين. فمنذ العصور الوسطى اختزل المسيحيون الغربيون هذه الأسرار المقدسة (القرابين المقدسة) إلى سبعة، ولم يُبْقِ الإصلاحيون ـ بعد ذلك ـ سوى على اثنين (العماد واليوخارست/القربان المقدّس)، أما الكنيسة الأورثوذكسية فتقدم لأتباعها عددًا أكبر، وإن كان أهمها جميعا سبعة: العماد، التثبيت Confirmation، الاعتراف، العشاء الربانى، رسامة الكهنة أو سيامتهم Ordina-tion، الزواج Matrimony، ومسح المريض بالزيت.

الأسرار المقدَّسة

يمثل العماد للأورثوذكس اندماج مسيحى مولود فى مجتمع أولئك الذين يؤمنون بالمسيح ربًا ومخلِّصًا، أما التثبيت Chrismation or Confirmation فيمثل عيد الخمسين(؟) أو العنصرة Pentecost، وعن طريقه ـ طقس التثبيت ـ يتلقى المسيحى هبة من الروح القدس، تلك الهبة التى تضعه فى وضع المشارك فى إدارة كل الأسرار الأخرى. ومن الناحية العملية، فإن ذلك يعنى أن كل من تلقوا التثبيت Confirmed or Chrismated قد أصبحوا مسيحيين تجرى معاملتهم كأعضاء فى جماعة أو جمعية خاصة، وأصبح لهم الحق ـ بل أصبح من واجبهم ـ أن يعلّموا المسيحية وأن يبشروا بها وأن يكون لهم دور فى حكومة المجتمع المسيحى.

ودمج سر العماد بسر التثبيت عند الأورثوذكس يُعد فارقا مهما بين المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين. وهذا يعنى أن المسيحيين الشرقيين يبدءون حياتهم كعناصر فاعلة فى فترة أسبق بكثير من المسيحيين الغربيين (المقصود يبدءون حياتهم كعناصر ذات صلة بالأسرار المقدسة قبل المسيحيين الغربيين بكثير) فغالب الأورثوذكس

يتلقون السر المقدس وهم لا يزالون أطفالا، ومن ثَم يكون شعورهم بالارتباط بكنيستهم شعورا عميقا لأنهم فى حياة أسراره المقدسة فى الفترة الباكرة من حياتهم. وفى سن السّابعة تبدأ ممارسة سر الاعتراف للمرَّة الأولى؛ مما يُعد علامة على المرحلة الأولى فى سلّم المسئولية الأخلاقية، ويسبق ذلك وصايا ودروس. وبعد الوصول لهذه المرحلة (الاعتراف الأوّل) يقترب الأطفال ـ كآبائهم ـ من الأسرار المقدسة بشكل أسرع، ويعدّون أنفسهم لتلقيها باختبار الذات (تجريب الذات) والاعتراف الذّاتى.

وسر الاعتراف ـ مثله فى ذلك مثل الأسرار الأخرى ـ يعتقد فيه الأورثوذكسى ويمارسه وفقا للتعاليم المشتركة للكنيسة؛ إذ من المتوقع أن يكون الشخص الذى ينوى القيام بهذا الطقس المنطوى على التوبة (الاعتراف) على وفاق أولاً مع أولئك الذين يحزنهم ـ ويضايقهم ـ ما قام به من أفعال، فالمسيحى الأورثوذكسى لا يذهب إلى كاهن الاعتراف ليعترف أمامه، إلاّ إذا حصل على الصفح من جيرانه وأصبح على وفاق معهم.

أما بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية Roman؛ فإن دور كاهن الاعتراف فى مسألة الاعتراف هو دور القاضى أو الحَكَم. فكاهن الاعتراف يشغل مقعدا فى محكمة ويَمْثُل التائب راكعا إلى جواره، ولكاهن الاعتراف سلطان لأن يغفر له خطاياه أو يحلّه منها وهو ـ أى كاهن الاعتراف ـ يعين له كفَّارة (عقوبة ذاتية يفرضها الآثم على نفسه بتوجيه من الكاهن) لدرء الذنوب التى اقترفها. أما فى الشرق، فليس كاهن الاعتراف قاضيا وإنما شاهد، فهو يقف إلى جانب النادم أو التائب ويناصره، ويذكر فى دعواته التمهيدية له ما يذكر بأن كل تائب إنما أتى إلى مصحّة ليس لأحد حق إعطاء الشفاء والبراءة فيها سوى يسوع المسيح. وكاهن الاعتراف عضو رفيق فى الكنيسة يمكن لمساعدته ونصائحه ذوات الطابع الأخوى أن تسهّل عملية التوبة. وفى نهاية الاعتراف يطلب الكاهن من الله أن يصلح من شأن الآثم وأن يوفق بينه وبين الكنيسة وأن يغفر كل إساءاته. وفى الكنيسة الروسية يكون تناول العشاء الربّانى مسبوقا بالاعتراف. وتقل ممارسة طقس الاعتراف بين جماعات أورثوذكسية أخرى.

والروح الجماعية (روح المشاركة) نفسها تتجلى أيضا فى ممارسة الترسيم (السيامة) (وضع اليد laging on of hands).

النص الإنجليزى : The same Corporate Spirit manifests itself also in the administration of the Laying on of hands.

فثمة تراثان متقابلان فى الغرب فيما يتعلق بالرِّسامة أو السيامة ordination. فوفقا للتعاليم الكاثوليكية، لا يحق سوى للأسقف ذى النسب الرسولى (الذى هو من سلالة الرسل أو المبشرين الكبار الذين كتبوا ملاحق الأناجيل) أن يرسّم القس والشمامسة، بينما بالنسبة للپروتستنط نجد أن الدعوة الداخلية (النداء الداخلى) inner Call هى التى يُنْظر إليها باعتبارها الجزء الرئيسى لهذا التكريس الخاص ليكون المكرّس (بتشديد الراء وفتحها) ناذرا وقته كله لخدمة الكنيسة. إن مسألة وضع الأيدى (المسح بالأيدى) imposition of hands التى يمارسها الكهنة والقسس الپروتستنط الآخرون، إنما هى فقط لتأكيد القرار الذى سبق أن اتخذه المرشَّح (لهذا المنصب الكنسى) ولا تعتبر مشاركة الأسقف (المطران) فى هذا الأمر مسألة مطلوبة. ويختلف الأورثوذكس عن هذين الاتجاهين الغربيين (الكاثوليكى والپروتستنطى)، فوفقا للتعاليم الأورثوذكسية ففى الاجتماعات المحلية (للصلوات) تبدأ عملية الترسيم (السيامة)، لكن الأسقف وحده باسم الكلية الكنسية (العالمية الكنسية) Church Universal هو الذى يُتِم هذا الفعل. وهو يقوم به بوضع يديه على الشخص المرسّم (المُسَام).

ويتم هذا العمل (السيامة أو الترسيم) بالشكل التالى: يقوم الشماسون المساعدون Subdeacons بإحضار المرشح للترسيم (السّيامة) وسط جماعة المصلين، ثم يسألون المسيحيين المتجمعين أن يعتمدوا سيامته ويقروها. فالموافقة الجماعية مسألة لا مفرّ منها ليتم الترسيم. ولا يقوم الأسقف بوضع يديه على الشخص المرشح ليرسّمه (ليسمه) ويباركه بعد سيامته إلاّ بعد الموافقة الجماعية لجمهور المسيحيين Laity ثم رجال الدين (الإكليروس)، وتُعتبر الدعوات (الصلوات) المشتركة للكنيسة كلها مسألة ضرورية لإتمام هذا الطقس (سر السيامة)، ولا يجوز سيامة سوى شخص واحد من الدرجة نفسها (الطبقة الإكليروسية نفسها) فى المرّة الواحدة .

ويُسمَّى الزواج فى الكنيسة الأورثوذكسية بالتتويج أو الإكليل Crowning ، فخلال عقد القران يلبس كل واحد من العروسين إكليلا (تاجا) Crown of glory، ولا يقدم أى من الزوجين وعودا أثناء عقد الإكليل وإنما يعبر كل منهما فقط عن رضائه (موافقته) للاقتران بالآخر. ومن الناحية المثالية، فإن هذا الرباط بين العروسين يستبعد أى زواج ثانٍ، لكن الكنيسة الأورثوذكسية ـ على هذا ـ تسمح بالطلاق، والزواج مرة أخرى، ومثل هذه الممارسة (الطلاق والزواج مرة أخرى) لا ينظر إليها المسيحيون الشرقيون باعتبارها متعارضة مع عقيدتهم فى قداسة الرباط بين الرجل والمرأة الذى يربط سر

الحب البشرى، بحب يسوع المسيح لعروسه والمقصود بها الكنيسة. وتعتبر الكنيسة الأورثوذكسية أنه من غير المرغوب فيه إلزام كل أعضائها بالمثل الأعلى المتمثل فى الزواج مرّة واحدة To adhere to the ideal of a single wedlock (طبعا ليس المقصود إباحة تعدد الزوجات ـ المترجم) ، فالطلاق ـ بناء على هذا ـ يصبح حقا تمنحه الكنيسة لأولئك الذين دُمّرت حياتهم الزوجية باختفاء أحد الطرفين (الزوج أو الزوجة)، أو بسبب ارتكاب أحد الطرفين جريمة أو إصابته بالجنون أو الخبل insanity أو ثبوت عدم إخلاصه (وفائه للزوجية). والزواج الثانى ـ على أية حال ـ يختلف فى طقوسه عن طقوس الزواج الأول حيث التتويج المجيد (الإكليل المجيد glorious Crowning). إنه ـ أى الزواج الثانى ـ ينطوى على عنصر من عناصر الندم للفشل فى الحفاظ على القصد الأساسى. فالأرامل رجالا ونساء إذا أراد أحدهم (أو إحداهن) الزواج للمرّة الثانية، فإنه تجرى معاملته بالطريقة نفسها التى تجرى بها معاملة المطلّق ، وعلى المتقدم للترسيم (السيامة) فى الكنيسة الأورثوذكسية أن يثبت أنه لم يتزوج للمرَّة الثانية أو أنه لم يمارس الطلاق، وإن كانت امرأة فإن عليها أن تثبت أنها ليست أرملة (أى لم يسبق لها الزواج).

والمسح بالزيت المقدس كسِرّ مقدس للشفاء (التبرئة) هو سر مقدس (طقسى مقدس) يمارسه الماسح (جالب الشفاء healer)، وقد زاد انتشار ممارسة هذا الطقس أخيرا، خاصة فى الكنيسة الروسية باعتباره مساعدة مقدسة (إلهية) لأولئك الذين يعانون أمراضا بدنية أو نفسية، والذين يحتاجون إلى استقرار نفسى أو تطهير أو الشد من أزرهم.

وبالإضافة للأسرار المقدسة السبعة التى يشترك فيها الأورثوذكس مع الكاثوليك الغربيين، فإنهم يعتبرون كنيستهم مصدرا لكل التبرير (التطهير من الخطيئة) sanctifi-cation والتبريك لكل جوانب حياتهم وأعمالهم. ومن ثَم فثمة خدمات طقسية خاصة يتم إنجازها بشكل متتابع، سواء فى الكنيسة أو فى منازل المؤمنين بهذه الطقوس. ويتم هذا بمناسبة الأحداث السعيدة أو التعيسة كتلقى التبريكات عند تسلم عمل جديد أو اعتزام القيام برحلة أو تلقى التعزية والمواساة فى المناسبات التعيسة. فكل هذه المناسبات تجد لها استجابة فى الخدمات الكنسية للكنيسة الأورثوذكسية، فهى تصاحب أعضاءها بالدعوات والتبريكات والابتهالات منذ ولادتهم حتى مثواهم الأخير فى القبر. والكنيسة الأورثوذكسية تبارك البيوت والبساتين والمحاصيل والفاكهة

والدواب وحيوانات الخدمة؛ وبالتالى فهى جميعا ضمن الحلقة المقدسة للأعمال الطقسية.

وكلتا الحياتين؛ المنزلية والكنسية لدى المسيحيين الشرقيين متداخلتان تداخلا كبيرا. فبينما نجد أنه غالبا ما تُعقد الطقوس الكنسية فى منازل أبناء الأبرشية Pa-rishioners، فإن احتياجاتهم الشخصية والأسرية يجرى ذكرها خلال فترات العبادات العامة (الجماعية)، ويتم جزء مهم جدا من الصلوات والدعوات فى حياة المسيحيين الشرقيين فى إحياء ذكرى القديسين (الموالد) وإحياء ذكرى من رحل عن عالمنا. فالكنيسة بالنسبة للأورثوذكسى أسرة واحدة كبيرة وأعضاؤها الذين رحلوا عن الدنيا لا يُنظر إليهم باعتبار أن صلتهم قد انقطعت بها (الكنيسة) انقطاعا كاملا. وعلى هذا فالمسيحى الشرقى يصلى لمن مات ويطلب منه الدعاء له والصلاة من أجله، معتقدًا أن سلطان الحب أقوى من سلطان الموت.

وعلى أية حال، فالأورثوذكسى لا يحدد بالضبط وضع الأموات من أفراد الكنيسة ولا هو يدعى معرفة مدى تأثير دعوات هؤلاء الموتى وصلواتهم فى تحديد أقدار الأحياء. وهم يضعون مريم أم الكلمة المتجسدة فوق كل القديسين. فهى - مريم - الثيوتوكوس Theotokos، أو بتعبير آخر أم الرب أو التى حملت الرب فى بطنها God-bearer the mother of God) ويرد اسمها فى الصلوات والدعوات العامة والخاصة.

والتوقير الخاص الذى يبديه المسيحيون الشرقيون لرفات الأموات يمكن - مرة أخرى - تفسيره بنظرتهم للمادة matter نظرة قدسية (مبرّأة من الخطايا)، فبقايا (رفات) القديسين تحظى بتوقير كجزء من العالم المادى الذى تلقى الأثر الدائم الذى لا يمحى باعتباره رجل الله الطاهر المتجدد.

الأيقونات

الاعتقاد فى الأيقونات يُعد أيضا تعبيرا عن العقيدة المسيحية الشرقية نفسها التى تعنى أن المادّة تحمل روحا (أن للمادة روحًا The matter is spirit bearing) وأن الخلاص (التخليص من الخطيئة) لا يعنى فقط تخليص الروح من اعتمادها على العالم المادى، وإنما يعنى أيضا تغير المادة على نحو يجعلها محاطة بهالة من الجلال. ونهاية التاريخ المسيحى تتمثل فى بعث الأجساد مما سيُحْدث هارمونية كاملة بين الروح والمادة.

والأيقونات أو الصور التى تمثل يسوع المسيح وأمه والقديسين والصور التى تصوّر مشاهد من العهدين: القديم والجديد، تشغل مكانا بشكل دائم فى العبادات والدعوات والصلوات العامة والخاصة لدى الأورثوذكس. وعادة ما تكون الأيقونة صورة على خشب، وإن كان الأورثوذكس يستخدمون فى حالات استثنائية تماثيل وأشكالا منحوتة. وفن الأيقونات منفصل عن الرسوم الدينية فى الغرب، ويحتاج إدراكه وبيان قيمته إلى بعض الفهم لعالم الأفكار الكامنة خلفه. إن هدف الأيقونة هو مساعدة المتعبد على تحقيق اعتماده على عالم الروح ومساعدته فى جهوده لإحداث الهارمونية بين جسده وروحه. والرجال والنساء الذين تمثلهم هذه الأيقونات هم أولئك المسيحيون الذين تخلوا عن أنانيتهم وتخلوا عن اعتبار أنفسهم محورا للوجود ودخلوا لعالم أرحب وأكثر روحانية، عالم من حب الرفقة مع الخالق وزملائهم فى العقيدة. ومثل هذا الإنجاز يتطلب كفاحا وتضحيات وضبطا للذات. وعلى هذا، فالقديسون يُمثلون فى الأيقونات كنسَّاك حركاتهم مقيدة مكبوحة، وأجسادهم تحمل علامات الحرمان الاختيارى (الزهد)، ووجوههم قد وُلّيت شطر عالم جديد من البهجة والحرية، وعباءاتهم متألقه، وتعبر عيونهم عن انتصارهم، ويؤكد التناقض بين جمود أجسامهم والحيوية العميقة فى لمحاتهم على تراضيهم مع خالقهم وعلى سيطرتهم التامة على الأمور التى يتعاملون معها.

والأيقونات التى تزين منازل المسيحيين الشرقيين تذكرهم بالرباط غير المرئى الذى يربطهم بالراحلين المنتصرين. وتكثر الأيقونات فى أماكن العبادة، وتوضع أكثرها أهمية فى الحاجز الأيقونى ikonostasis، أى عند الساتر الذى يفصل الجزء الشرقى من الكنيسة عن بقية المبنى، وهذا الساتر يمثل خطا رمزيا فاصلا بين الأرض والسماء. وأيقونات الرب المتجسد (المُتَأنّسِن أو المُتأنِّس بتعبير المسيحيين الأورثوذكس المصريين) وكذلك أيقونات أمه (مريم) والقديسين عندما يراها المتعبدون عند هذا الساتر، فإنها تعلمهم أن الإنسان هو الرابط بين عالَمى الروح والمادة وهو أيضا السبب فى انقسامهما. وللحاجز الأيقونى ثلاثة أبواب تؤدى إلى حَرَمِه (ما وراءه مما هو منفصل عن سائر مبنى الكنيسة)، ويُسمى الباب الأوسط بالباب الملكى وهو مزدان بصور لبشارة الملك جبريل لمريم بحبلها بالمسيح (البشارة Annunciation) وبصور كتاب الأناجيل الأربعة. وهذا يعبر عن اعتقاد الأورثوذكس أن تجسُّد المسيح (اتحاد اللاهوت بالناسوت) هو وحده الباب للعالم الإلهى لتخليص البشر بإزاحة وصمات الخطية عن أعضاء الكنيسة. والكاهن الذى يقوم بالقداس Celebrant، الذى يمثل المُخلِّص هو وحده الذى يُباح له

المرور من الباب الملكى، وهو يحضر للمصلين والمتعبدين عن طريق هذا الباب الأناجيل والهدايا القدسية لليوخارست (القربان المقدس Eucharist) .

واعتاد الأورثوذكس وضع شموع مضيئة أمام الأيقونات عند القيام بالطقوس. وهذا الفعل يشير إلى مشاعرهم الحارة تجاه القديسين واعترافهم (أى الأورثوذكس) باعتماد البشر بعضهم على بعضهم الآخر، سواء كانوا أحياء أو أمواتا.

بنية الكنيسة الأورثوذكسية

تتكون الكنيسة الأورثوذكسية اليوم من أربع عشرة كنيسة تتمتع بالحكم الذاتى أو الإدارة الذاتية autocephalous or self-Governing churches يتمتع كل منها باستقلال كامل رغم ارتباط كل منها بالكنائس الأخريات، فى العقيدة نفسها وبنسق العبادة نفسه.

وتعبر كلمات قانون الإيمان الذى أصدره مجمع نيقية عن العقيدة الأورثوذكسية، وهو قانون الإيمان الوحيد الذى يستخدمه المسيحيون الشرقيون. وهم جميعا (الأورثوذكس) يقبلون التعريفات العقائدية الواردة فى المجامع المسكونية (الكنسيّة العالمية) السبعة الأولى (مجمع نيقية ٣٢٥م، ومجمع القسطنطينية ٣٨١م، ومجمع أفسوس ٤٣١م، ومجمع خلقدونية ٤٥١م، ومجمع القسطنطينية ٥٥٣م و ٦٨٠م ومجمع نيقية ٧٨٧م).

وخمس من هذه الكنائس الأربع عشرة تعود إلى زمن الإمبراطورية البيزنطية، وهى: بطرخانات (بطريركيات) القسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية والقدس وكنيسة قبرص وست كنائس أخرى تمثل شعوب اعتنق غالبها الأورثوذكسية، وهى بطرخانات (بطريركيات) روسيا ورومانيا ويوغسلافيا وبلغاريا، وكاثوليكوس چورچيا Catholicate of Geergia والكنيسة اليونانية، وبالإضافة لهذا هناك كنائس أخرى أورثوذكسية ذات استقلال ذاتى تنتمى لأمم تعتنق أقليتها الأورثوذكسية (التراث الشرقى)، وهى كنائس ألبانيا، وبولندا وتشيكوسلوفاكيا. ولدير سيناء وضع فريد؛ لأنه فيما يُقال أقدم من حاز امتياز الاستقلال.

وبالإضافة لهذه الكنائس الأورثوذكسية المذكورة آنفا، فإن فدرالية الكنائس الشرقية تضم أيضا كنائس أخرى تعتمد على بعض السلطات الكنسية (الإكليريكية) الأخرى فى إدارة أمورها، مثل الكنيسة الأورثوذكسية فى فنلندا واليابان والمجر، والكنائس

الأورثوذكسية فى أمريكا الشمالية والجنوبية وأستراليا. وأخيرا الكنيسة الأورثوذكسية للمهاجرين الروس فى غرب أوروبا.

وكل كنيسة شرقية تنقسم إلى أبرشيات أو أسقفيات dioceses على رأس كل منها أسقف (أو مطران)، وكل أبرشية أو أسقفية تنقسم بدورها إلى أبرشيات فرعية Par-ishes. ويتولى أمر كل أبرشية فرعية قس ـ وفى بعض الأحيان مجموعة قُسس ـ يعاونه مجموعة شمامسة. والأساقفة (المطرانات) لا يتزوجون، أما الإكليروس الأبرشيون Parochial Clergy فمتزوجون، ولأساقفة الكنائس الأورثوذكسية مسميات مختلفة مثل البطاركة والكاثوليكوس Catholicos والمطران Metropolitan ورئيس الأساقفة Archbish-op والإكسرخس Exarch. ولا تشير هذه المسميات سوى للدرجة وللسيادة والتشريف. لكن حامليها متساوون من ناحية ممارستهم للوظائف الرعوية داخل أسقفياتهم (أبرشياتهم).

الإكليروس (طبقة رجال الدين) وجمهور الأورثوذكس

الكنيسة بالنسبة للأورثوذكس هى جماعة (مجتمع) من المخلَّصين (بتشديد اللام وفتحها) (من آثامهم) والمتجمعين حول القربان المقدس Holy Eucharist، وكل عضو فيها مسئول عن الأعضاء الآخرين كلهم وله دوره المحدد فى عبادة المجموع (المجتمع المسيحى الأورثوذكسى)، فالإكليروس والجمهور الأورثوذكسى يُعدّون شركاء فى إقامة القدَّاس والأسرار المقدسة الأخرى، وغرضهم من هذه المشاركة هو أن يساعدوا فى عملية السمو الرّوحى وزيادة طاقة الحب المبْثوث بين الجميع. ويُفسَّر الحب المسيحى بالرغبة فى التوحّد الكامل بين شخوص مستقلين. ولا يمكن أن يتطور الحب ليبلغ تمامه إلا فى ظل حرية غير فاسدة. وعلى هذا، فالكنيسة الأورثوذكسية تركز تركيزا شديدا على الحرية كأساس لا غنى عنه للتوظيف الصحيح للمؤسسة الكنسية ككائن حى.

وهذا يعنى أن الرجل المسيحى الأورثوذكسى العادى (غير الإكليريكى) يلعب دورا فعّالا فى حياة الكنائس الشرقية، ومن هنا كان كثيرون من أفضل اللاهوتيين المعروفين فى الأورثوذكسية الشرقية من غير الإكليريكيين. فكل عضو فى الكنيسة الأورثوذكسية مرّ بطقس التثبيت يمكن أن يكون معلما للمسيحية إن كان موهوبا أو مُدرَّبًا على الدعوة. وعادة ما تكون المهمة التعليمية والخيرية والتبشيرية للكنيسة الشرقية واقعة على كاهل الإكليروس (رجال الدين) وجمهور الأورثوذكس يؤدونها بتعاون وثيق. وبعض

أفضل المبشرين الأورثوذكس المعروفين فى العصر الحديث من غير الإكليريكيين (غير المحترفين)، ولغير الإكليريكيين دور أيضا كممثلين منتخبين فى مجالس الكنائس على المستوى الوطنى أو الأسقفى أو الأبرشى.

الرهبانية

ثمّة دور خاص فى الكنيسة الشرقية أُوكل إلى الرهبان والراهبات، فهؤلاء الرجال والنساء الذين اختاروا حياة التبتُّل (العزوبة) والفقر والطاعة نذروا أنفسهم تماما للعبادة وخدمة الكنيسة. وليس للرهبان الشرقيين طقوس دينية مُتفق عليها، وإنما هم جماعات مختلفة تعمل بطرق مختلفة. وعلى أية حال، فمعظمهم يعتبرون الصلوات والدعوات هما الخدمة الأساسية التى يمكن أن يقدمها المتدين لبقية المجتمع. وغالب الرهبان الشرقيين ظلوا غير إكليريكيين laymen، إذ لم يُرَسَّم منهم كقسس وشمامسة سوى عدد قليل. والأديرة Monasteries & Convents تقوم أيضا بدور باعتبارها أماكن يلجأ إليها بقية أفراد المجتمع (المفروض الأورثوذكسى) الذين يمكنهم البقاء فيها فى فترات مختلفة، حيث يتلقون التدريب والمساعدة فى مجال حياتهم الروحية . وقد اتخذ نسق العبادة فى الكنيسة الأورثوذكسية شكله الحالى عن طريق جماعات الرهبان، فشعيرة مثل صلاة المساء (المغرب)(*) Martins or Vespers ما زالت تُراعَى بوضوح وفقا لأصولها (الديرية)، وجمهور الأورثوذكس يرتل جزءًا كبيرًا منها. ومركز الرهبنة الشرقية هو جبل أثوز Athos فى اليونان، فشبه الجزيرة هذه لا يقطنها سوى رهبان من مختلف الأمم يعيشون فى جماعات كبيرة وصغيرة، وتتبع كل جماعة منها نظمها الخاصة.

لقد وجدت أول مستوطنة للمتدينين فى هذه البقعة المنعزلة والجميلة جدا فى وقت باكر من القرن التاسع للميلاد ، ومنذ ذلك الوقت حتى يومنا كان هذا الجبل المقدس مأوى للرجال الذين يبحثون عن العزلة والتأمّل الروحى، ولم يُسمح لامرأة طوال أكثر من ألف عام باجتياز حدود هذه الجمهورية الرهبانية. وتتقسم حدود جبل أثوز Athos هذه الأيام بين عشرين طائفة رهبانية تتمتع بالإدارة الذاتية، وانعقد اتفاقها على حكم شبه الجزيرة عن طريق ممثلين يمثلون هذه الطوائف الرهبانية. وتضم كنائس هذه

(*) عن معجم المورد للبعلبكى: هى صلاة الصبح فى الكنيسة الإنجليزية وصلاة منتصف الليل أو الفجر فى الكنيسة الكاثوليكية. (المترجم).

الطوائف الرهبانية ومكتباتها بعضا من أجمل قطع الفن البيزنطى، والتعاليم الدينية البيزنطية التى تجذب اهتمام الدارسين والفنانين من كل أنحاء العالم، ويتلقى كل زائر ترحابا لمدة ثلاثة أيام فى كل مبنى دينى.

وبعض الأديرة تتبع قواعد صارمة لضبط الحياة الجماعية (المشتركة) وعلى كل راهب أن يتخلى عن كل ممتلكاته للدير، وثمة أديرة أخرى جرى تنظيمها وفقا لأسس تنحو أكثر نحو الفردية، إذ يعيش كل راهب فيها وفقا لقواعد ونظم خاصة به (وضعها لنفسه)، وبعض رهبان جبل أثوز Athos يفضل الواحد منهم أن يشيد لنفسه بيعَته الخاصة أو صومعته الخاصة ليبقى فيها مستقلاً تمامًا. ومعظم الأديرة فى جبل أثوز يونانية، لكن بعضها الآخر روسى، وهناك أديرة قليلة صربية وبلغارية ورومانية (أقامها رهبان من رومانيا) .

الكنيسة والدولة فى الشرق المسيحى

اتخذت العلاقة بين الكنيسة والدولة فى الشرق مسارا مختلفا عن العلاقة بينهما فى الغرب، ففى تاريخ المسيحيين فى الدولة البيزنطية فى العصور الوسطى ليس هناك ما يشبه الصراع بين البابوات والأباطرة. فالكنيسة من ناحية والدولة المسيحية من ناحية أخرى كانتا تُعتبران فى ظل البيزنطيين ككيانين منفصلين (كل منهما مستقل عن الآخر) تقومان بحراسة الشعب المسيحى، وهما (الكنيسة والدولة المسيحية) رغم أن لكل منهما كيانها المستقل عن الأخرى إلاّ أنهما قريبتان وتتعاونان لتحقيق الغرض. إنهما (الكنيسة والدولة المسيحية) ليستا شيئا واحدا، كما أن إحداهما ليست أرقى من الأخرى (أى ليست أعلى منها أو بتعبير أوضح لا ترأسها)، فدور الدولة المسيحية يجرى تعريفه كنظام للأمن والعدالة، أما الكنيسة فهدفها مساعدة أعضائها على الوصول للخلاص الأبدىّ Eternal Salvation، فالكنيسة تَقْوى منظمة Organized Piety والدولة شفقة أو رحمة منظمة Organized Piety، وقد حدث فى وقت من الأوقات صراع بين الأباطرة وممثلى الكنيسة، لكنه ـ دائماـ كان صراعا مؤقتا وشخصيا. فالتعاون المتناسق بين الكنيسة والدولة كان يقوم على احترام كل منهما للآخر والاعتراف بالمجال الذى يتحرك من خلاله، وظل هذا قائما حتى نهاية الإمبراطورية (البيزنطية).

وكان من الشائع فى وقت من الأوقات أن توصف الكنيسة الأورثوذكسية بأنها تابع أو مساعد للسلطة المدنية (الحكومة)، وأنها غير قادرة على الدفاع عن استقلالها، لكن

أحدث البحوث التاريخية أثبتت خطأ هذه الأفكار وأثبتت خطأ المصطلح الذى أطلقه الباحثون الغربيون المعادون للتراث البيزنطى، ونعنى به مصطلح البابوية القيصرية Cae-saropapism.

وبعد الفتح التركى للإمبراطورية البيزنطية سنة ١٤٥٣، ادّعت القيصرية فى موسكو قيادة الشرق المسيحى، وأصبحت عاصمتها معروفة باسم روما الثالثة. وظل التعاون والتنسيق فى سلام بين الكنيسة والدولة حتى بداية القرن الثامن عشر عندما فرض بطرس الأكبر (١٦٨٢-١٧٢٥) سيطرة الدولة على الكنيسة الروسية كجزء من سياسته لتغريب البلاد (السياسة القاضية بالأخذ بأساليب الحضارة الغربية Westernizing the Country). ومن سنة ١٧٠٠ إلى سنة ١٩١٧، سُلِبت الكنيسة الروسية استقلالها الذاتى وتم إلحاقها بإدارة بيروقراطية عاتية وأصبح يديرها سينود Synod (مجلس كنسى) يشكله بطرس الأكبر، الذى قلّد فى ذلك نظام السينودات (المجالس الكنسية) الذى أخذت به البلدان اللوثرية.

وفى سنة ١٩١٧ ـ بعد سقوط الإمبراطورية ـ استعادت الكنيسة الروسية استقلالها وعقدت مجالسها. وعلى أية حال، فإن هذا الحدث أعقبه الهجوم الشيوعى على الكنيسة؛ مما أدى إلى فترة طويلة من المعاناة الشديدة مرَّ بها المسيحيون الروس. ومنذ سنة ١٩٤٣ أصبحت الكنيسة الروسية مرة أخرى يحكمها (يديرها) بطارقتها، وأصبح من الممكن إعداد طبقة إكليروس وتدريبهم للقيام بالإشراف على العبادات العامة وهو النشاط الوحيد الذى سمح به الحكم الشيوعى للمسيحيين.

واستعادت الكنائس الأورثوذكسية فى البلقان حرية الحركة بعد تحرر شعوبها من النير التركى. وخلال القرن التاسع عشر نظمت الدساتير علاقتها بالدول التى هى فيها، وكانت هذه الدساتير تختلف فى هذه المسألة فى التفاصيل وإن كانت تتفق فى المبدأ الأساسى من حيث أن كل كنيسة من هذه الكنائس كانت كيانا يُدار ذاتيا، وأن الحياة فيها تُدار بواسطة كيانات منتخبة من داخلها تضم إكليروس (رجال دين) وغير إكليريكيين Laity .

وتاريخ الكنيسة الغربية منذ انسلاخها عن الشرق الأورثوذكسى ملىء بالأحداث ذوات الطابع الدرامى، كالتطور المثير للبابوية فى العصور الوسطى، والإنجازات الفكرية للمدرسيين (السكولاستيين)، وثورة الإصلاحيين الناجحة ضد البابوية، وحركة الإصلاح

الكاثوليكى المضادة ذات ردّ الفعل المؤثر والسريع، والقوّة الدّافعة للتطهريين، وازدهار الحركة العقلية التى أعقبتها الليبرالية والحداثة، ثم رد الفعل الذى جرى مؤخرا لهذه الاتجاهات والمعروف بالأورثوذكسية الجديدة. وبالنسبة للأورثوذكسى، فإن المسيحيين الغربيين يبدون فى حركتهم ينتقلون من أقصى طرف إلى أقصى طرف آخر، بينما التاريخ الإكليريكى الشرقى قد يبدو سائرا على وتيرة واحدة (رتيبا) إذا قورن بما جرى فى الغرب، فحتى بالنسبة للأحداث المفجعة كالغزو المغولى لروسيا فى القرن الثالث عشر، وسقوط القسطنطينية وضم المسيحيين البلقانيين لحكم الترك فى القرن الخامس عشر، أو انهيار إمبراطورية سانت بطرسبرج St. Petersburg فى سنة ١٩١٧ـ كل ذلك لم يُحدث تغيرا راديكاليا فى حياة الكنيسة الشرقية التى ظلت متميزة بتمسكها الثابت بالتراث نفسه.

وعلى أية حال، فإن عدم حدوث تغييرات درامية ظاهرة فى الكنيسة الأورثوذكسية لا يعنى عدم إمكانية حدوث تطور فى اتجاه جديد. فقد كان على الكنيسة أن تنجز مهمتها التبشيرية فى ظل ظروف دائمة التغير وفى بيئات لم تكن أبدا واحدة. فقد كان على المسيحيين أفرادا أو جماعات أن يبحثوا عن حلول للقضايا الجارية، فدعاهم ذلك للتجريب ولمحاولة طرائق جديدة. وأصبحت بعض هذه التجارب والطرائق مُعترفا بها من بقية الجهاز الكنسى ومن ثَم جزءًا من تراث الكنيسة الأورثوذكسية، لكن هناك تجارب ومحاولات أخرى جرى رفضها ومن ثَم جرى إبعادها من الحياة الكنسية. لقد كان هناك عمليات دائمة من التطور والتغيير فى الشرق كما هو فى الغرب، لكن التطور فى الغرب كان مليئا بالتحولات الحادة والثوران والارتجاجات الشديدة، بينما تاريخ المسيحية الشرقية يمثل الحركة الوئيدة التى لم يحدث فيها تغيرات راديكالية تفصل الحاضر عن الماضى واستمر التواصل بين الماضى والحاضر مستمرا غير منقطع. لقد كان اتِّباعُ القديسين هو الطريق الذى سلكته المسيحية الشرقية لتجد فيه الضمان الأفضل ضد القرارات المتسرّعة التى تؤدى إلى التواءات عنيفة من جانب واحد فى حياة المجتمع المسيحى. لقد كان كل جناح من جناحَى الكنيسة فى حاجة للآخر. إن الاستقرار فى المسيحية الشرقية والديناميكية فى المسيحية الغربية عنصران يكمل كل منهما الآخر فى التاريخ المسيحى، وكلاهما يحتاج لممارسة صحيحة فى مجال التبشير العالمى.

فكل من الشرق المسيحى والغرب المسيحى لديه مواهب مختلفة ويمكن أن يتعلم كل طرف منهما من الطرف الآخر. لقد احتفظت الكنيسة الأورثوذكسية بتوازنها وتناسقها فى مجالَى العقيدة والعبادة، لكنها ـ مقارنة بالغرب ـ قاصرة فى تنظيمها وسلطانها القادر على التوجيه. لقد أدى التنافس بين المسيحيين فى الشرق والمسيحيين فى الغرب لعدة قرون إلى زرع بذور الشك بينهما وآن الأوان أن يلتقيا ليعملا كأصدقاء فى نفس الحقل فى الحياة المسيحية. إن الاقتراب الشرقى والغربى للدين المشترك لن يحطم الوحدة الأساسية الموجودة بالفعل فى العالم المسيحى، رغم اختلاف فروعه، فهم جميعا لديهم كتاب مقدس واحد والاعتقاد نفسه فى يسوع المسيح كمخلِّص للبشر، وهم يعترفون بالأسرار المقدسة نفسها، والعماد والقربان المقدس (اليوخارست) يحتلان مكانا مهما فى الحياة والعبادة المسيحيتين.

وفى الوقت الحاضر، ليست هناك صلات بين الكنيسة الشرقية وأى من الكنائس الغربية. وعلى أية حال، فإن عدة كنائس أورثوذكسية أعضاء فى الحركة المسكونية (العالمية)، ويشغل أعضاء من بعض هذه الكنائس منصب نواب الرئيس للمجلس العالمى للكنائس.

ومنذ الحرب العالمية الأولى وظهور الدكتاتورية الشيوعية فى روسيا وغيرها من بعض الدول المجاورة، تعرض المسيحيون الشرقيون لضغوط قاسية من الحكومات الشمولية. وعانت الكنيسة الأورثوذكسية بعض الخسائر المفجعة لكنها ظلت فى قيد الحياة (لم تمت) رغم المحن القاسية، وقد ظهرت الآن كمجتمع قادر على الصمود والبقاء فى ظل ظروف صعبة غير مواتية. ومن الدروس الكبيرة التى تعلمتها هى ضرورة الوحدة Unity.

(ج) القديس توما ولاهوت العصور الوسطى

بقلم: هـ. فرانسيس ديفز
مُحاضِر اللاهوت - جامعة بيرمنجهام

لقد تجنبت الكلمة الاصطلاحية (سكولاستى Scholastic)(*) بسبب معانيها التى قلّلت من قيمتها، وبسبب المعانى الإضافية المشحونة بالانفعال والتى حاقت بهذه الكلمة (المصطلح) خلال القرون الثلاثة الأخيرة، لكن الكلمة كانت مبرّأة واضحة المعنى فى أصولها أو بتعبير آخر فى استخدامها الأصلى، فمعظم المعجبين بالقديس توما ومعاصريه كانوا قانعين باستخدامها ليصفوا بها الأساتذة والكُتّاب فى جامعاتنا الغربية الأولى. ومازالت كثير من المؤسسات فى أكسفورد تذكّرنا أن كلمة السكولا Schola ومشتقاتها كانت فى وقت من الأوقات كلمات عادية ذات صلة بمعاهد التعليم ومدارسه، فقد كان السكولاستيون - ببساطة - هم الذين يعلّمون فى المدارس أو يتعلّمون فيها.

وعلى هذا، فلا يسعنا إنكار أن هناك اتجاهًا لإضفاء معانٍ أقل قيمة على كلمات متعلقة بالثقافة والعلم، بل إن هذا القدر نفسه يقع أحيانًا حتّى على بعض الكلمات الموقرة توقيرا غالبًا مثل الكلمات "مهنى أو احترافى" و"تأملى أو عقلى" و "فكرى". وإتيين جيلسون Etienne Gilson المصدر الضليع الحى فى فلسفة العصور الوسطى، رغم حماسه لفكر العصور الوسطى إلا أنه لا يحب هذه الكلمة التى نحن بصددها "سكولاتى Scholastic"، فهو يرى أن هذه الكلمة تتضمن معنى أن هذه الفلسفة التى تدل عليها الكلمة قد انتهت بنفسها (لم تتطور) بدلاً من التعامل مع الحقيقة، وخلص إلى أن

(*) فى معجم المورد: سكولاستى خاص بالفلسفة السكولاستية أو اللاهوت السكولاستى، والسكولاستى هى الفلسفة المسيحية السائدة فى العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة، وقد بُنيت على منطق أرسطو ومفهومه لما وراء الطبيعة لكنها اتسمت فى أوروبا الغربية خاصة بإخضاع الفلسفة للاّهوت، ومن أبرز رجالها توما الأكوينى الذى حاول أن يوجد عقلانية بين العلم والدين.

التومية Thomism (نسبة إلى توما الأكوينى موضوع هذا الفصل) الجديرة بهذا الاسم لا يصح أن نطلق عليها اسم السكولاستية. لقد كتب إيتيين جيلسون أن "الفلسفة تنحط فى السكولاستية، فى اللحظة التى يحدث فيها اللقاء بينهما فبدلاً من تناولها الوجود المتماسك كهدف لملاحظتها وتفكيرها reflection لدراسته بعمق، والتوغل فيه بإلقاء مزيد من الضوء عليه؛ فإنها تطبق نفسها (السكولاستية) على المقولات التى تفرض أنها بحاجة إلى شرح، كما لو كانت هذه المقولات نفسها، وليس ما يلقون الضوء عليه هو الحقيقة نفسها "(The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, 1957, pp. 366-7). إنه يوافق أن التوميّة Thomism نفسها يمكن أن تنحط إلى درجة السكولاستية إن كان عليها أن تنسى أنها مهتمة فقط ـ بشكل جوهرى ـ بالوجود الحقيقى الكلى (المتماسك) للكون World. لكنه أضاف أن هذا أمر غير حقيقى بالنسبة للتومية (فلسفة توما) .

والكلمة أيضا (أى سكولاستى) تُستخدم كثيرا لتعنى الاتجاه العلمى Scientific فى مقابل الاتجاه الأدبى Literary ، كمنهج للعرض أو التفسير فى اللاهوت أو الفلسفة. إن الكلمة (سكولاستى) بمعناها الخاص جدا، تشير إلى الطرائق العلمية (المناهج العلمية) التى كانت سائدة فى العصور الوسطى كمنهج التعليق على نص معتمد أو منهج الجدل (أو المناظرة) النظامى الرسمى حول مجموعة من القضايا؛ ومن ثَم تجميعها معا فى مجموع أو خلاصة Summa[1] منظَّم. ولهذه الطريقة (المنهج) مزاياها وعيوبها، لكنها ليست كافية لتجعل لأصحابها مكانا خاصا فى تاريخ العقائد. فإذا كان للاهوتيى العصور الوسطى مكان فى تطور الفكر المسيحى، فإنما ذلك يرجع لمضمون لاهوتهم ومضمون فلسفتهم أكثر مما يرجع لطريقة عرضهم. وسيكون من الأفضل فى هذا الفصل أن نقصر ملاحظاتنا بشكل أساسى على الفترة الذهبية لفكر العصور الوسطى، وأعنى بها فترة القرن الثالث عشر وخاصة ممثلها العظيم توما الأكوينى. أما المعالجة

(١) Summa مصطلح يرجع للعصور الوسطى يدل على معالجة تلخيصية تضم تقريرا موجزا واضحا متبعا أصول المنطق للعقائد المهمة فى اللاهوت المسيحى. وينقسم هذا الموجز (السُمَّا Summa) إلى أسئلة وإجابات. ويبدأ كل مقال فى هذا الموجز باعتراض موجه ضد القضية التي يزعم كاتب الموجز الدفاع عنها، ثم يبدأ فى عرض الحجج المدافعة عن القضية، وينتهى بالإجابة بما يدحض الاعتراضات الأصلية، والقارئ غير العارف بهذا المنهج لابد أن يكون واعيا حتى لا يقع فى الخلط أو الاضطراب بين الاعتراض والقضية التى يدافع عنها الكاتب. وبسبب هذا الخلط اقتبس البعض عن توما وكأنه يعلن "أنه يبدو أنه لا يوجد إله..." (المترجم : وطبعا لم يقل توما هذا وإنما المسألة سوء فهم نتيجة الاضطراب الآنف ذكره فى طريقه صياغة السمَّا Summa).

التاريخية الكاملة، فيجب أن تغطى عدة قرون من نهاية حقبة آباء الكنيسة الأوائل Patristic Period حتى عصر النهضة. وحتى الحقبة الأكثر تحديدا والتى يُطلق عليها - كثيرا - الحقبة السكولاستية، فإنها تمتد من نهاية القرن الحادى عشر حتى القرن الرابع عشر. وجرت العادة على التمييز بين حقب ثلاث، منها: السكولاستية الباكرة والتى تمتد من القرن الحادى عشر إلى بواكير القرن الثالث عشر، وتشمل كتابات القديس أنسلم St. Anselm ولانفرانس Lanfrance وأبيلارد Abelard والقديس برنارد St.Bernard وبيتر لومبارد Peter Lombard وجروستيست Grossteste ومدرستَى القديس فيكتور Victor وشارتر Charters. والحقبة الذهبية التى تغطى القرن الثالث عشر، وتشمل: الإسكندر الهليى Alexander of Hales والقديس ألبرت الكبير the Great Albert وروجر بيكون Roger Bacon، والقديس توما St. Thomas، والقديس بونافنتورا Bonaventure وسنجر البرابنتى Singer of Brabant وجون دونز سكوتس John Duns Scotus. والحقبة المتأخرة أو مرحلة التفسخ والانحطاط، وتشمل دوراندوس Duradus وأوريلوس Aureolus ووليم الأوكامى William of Ockham، والإسمانيين المتأخرين (النومانيليين nominalists). بالإضافة إلى مجموعات محدّدة من الصوفية الباطنيين المنفصلين عن التراث الفلسفى والذين وُجدوا أساسا فى شمال أوروبا.

وقد تأثرت الحقبة الباكرة بشكل أساسى بالإضافة للكتاب المقدس والتراث الكنسى العام - بالقديس أوغسطين St. Augustine - وبدرجة أقل - بفلاسفة الأفلاطونية الجديدة المختلفين، كما تأثرت - من خلال بويثيوس Boethius - بأعمال أرسطو. وهنا يمكن أن نميّز بين التراث المنطقى Logical القوى - وهو كاثوليكى تماما - وقائم بعمق على سلطان العقل، ومن ناحية أخرى التراث الأقرب للصوفية أو الباطنية وكان فى بعض الأحيان تراثًا غير موثوق به من جانب المناطقة. والقديس أنسلم Anselm هو أعظم الأسماء فى التراث الأول، والقديس برنارد هو أعظمها فى التراث الثانى. وبهذين التراثين (الأول والثانى) وأيضا بالتراث القوى للإنسانيين والذى ربما كان چون السلسبورى John of Salisbury هو ممثله الأكثر شهرة، يكون القرن الثانى عشر هو الذى يقدم لنا القُوَى الأكثر تأثيرا فى تطور الفكر اللاهوتى فى الحقبة التالية. لكن بطرق أخرى كثيرة وجدنا أنه كان لا بد أن يتسع مجال الدراسة خلال القرن الثالث عشر بشكل لا يمكن مقارنته بما كان قبل ذلك. ففى مجال اللاهوت كان لا بد أن تُضاف خلال منتصف القرن إلى تأثيرات القديس أوغسطين، تأثيرات أخرى للآباء

اليونانيين من خلال الترجمات التى أُنجزت مؤخرا للقديس يوحنا الدمشقى Johan of Damascus انظر (ص ٧٥ من النص الإنجليزى/الفصل الخامس بالكنيسة الأولى)، وربما كان التأثير الآخر المساوى هو الروح العلمية التى دخلت عندما أثر فى الغرب اكتشاف الأعمال الكاملة لأرسطو التى دخلت عالم الفلسفة كله. وقد علم العالم الغربى بأعمال أرسطو هذه للمرَّة الأولى من خلال الترجمات العربية لها؛ لكن الغرب - بعد ذلك - ترجمها ترجمة مباشرة من اليونانية. ومع أرسطو عرف الغرب أعمال الشارحين والفلاسفة العرب، وكذلك الفلسفة اليهودية الوسيطة (انظر ص ٣٩ من النص الإنجليزى/ الفصل الخاص باليهودية)، ومن ناحية أخرى، فإن خصائص المرحلة (الحقبة) الأخيرة للسكولاستية التى تتصف بالتفسخ والانحطاط كانت تتسم بإبعاد هذه التأثيرات السابق ذكرها والانفصال عنها؛ لذا فالسكولاستية والحركة الصوفية الباطنية فى القرن الرابع عشر قد انشقت إلى مجموعات منفصلة، بل وكوَّن كل لاهوتى مجموعة تابعة له، وكانوا أكثر اهتمامًا - فى بعض الأحيان - بالبحث فى الأمور السطحية من العمل على تكوين نظرة بنائية شاملة للحقيقة.

وإذا كان على هذا الكتاب أن يقدم مسحًا شاملاً للتاريخ الوسيط أكثر من اهتمامه بالمعتقدات المسيحية وغيرها، لجاز للبعض أن يتساءلوا عن مدى صحة الاهتمام بالقديس توما. فرغم أن القديس توما هو أجمل الورود التى أنتجها اللاهوت فى العصور الوسطى، فربما لم يكن هو أكثر ممثلى هذا اللاهوت نمطية (أو بتعبير آخر ليس هو النموذج الأمثل الذى يمثل هذا اللاهوت). ومع ذلك فللعصور الوسطى الحق بأن تلحقه بها تماما كما أن لليونان القديمة الحق فى إلحاق أفلاطون وأرسطو بها، ولإنجلترا القرن السادس عشر الحق فى إلحاق شكسبير بها. وبالنسبة لمعاصرى القديس توما، فقد اتبع بعضهم طريقتهم الخاصة فى اللاهوت التى كانت طرقا انتقائية أو اصطفائية ما كان ليوافق عليها، بينما ذهب آخرون فى تطرفهم شوطا بعيدا بإدانتهم الأجزاء المهمة من لاهوته أو فلسفته. وفى الحقيقة أنه فى غضون سنوات قلائل من موت القديس توما، وجدنا أن أسقف باريس واثنين متواليين من رؤساء أساقفة كنتربرى، كان أحدهما دومينيكانيًا مثل القديس توما نفسه - قد سحب من أعماله قائمة بالأعمال التى كان قد اقترح إدانتها. وقد أصبح معظم الفرنسسكان وعدد من الدومينيكان المشاهير فى هذا القرن - أعداء الدَّاء للتومية بعد موت توما. أما النومانيليون (الإسمائيون Nominalists) فى القرن الرابع عشر فقد رفضوا كل

لاهوت القرن الثالث عشر وفلسفته. ومع هذا فمن الخطأ أن ندّعى أنه لم يكن هناك ـ خلال كل العصور ـ زيادة مُطَّردة فى أتباع القديس توما بين الدومينيكان والمفكرين المسيحيين الآخرين. وعندما انقسم العالم المسيحى بعد حركة الإصلاح الدينى أصبح الكاثوليك الآن على وعى بأن القيم التى ناضلوا من أجلها قد عرقلها النومانيليون (الإسمائيون) Nominalsts وأضلوها طريقها، لذا فقد عمل الكاثوليك على إعادة اكتشاف القديس توما ـ بشكل غريزى ـ وتفضيله على زملائه الآخرين، فبينما ظل الفرنسسكان أكثر انجذابا نحو دنز سكوتس Duns Scatus، كان الفرنسسكان فى تفضيلهم لاهوتيا غير القديس توما هم الاستثناء الوحيد المهم.

ومع هذا، فلعدّة قرون بعد عصر النهضة وحركة الإصلاح الدينى ظل تأثير القديس توما محدودا بشكل كبير. أما الإنسانيون الجدد New Humanism فإنهم ـ وقد تأثروا كثيرا بإعادة اكتشافهم للآداب اليونانية والرومانية، كانوا جاهلين بشكل واضح بتراث العصر الوسيط وأشعاره كما كانوا جاهلين بمدرسة شارتر Charters (١)، لذا فقد حذفوا قرونا عدَّة منذ سقوط روما، باعتبارها قرونا بربرية. لقد كان المرء يتوقع منهم أن يعرفوا الأهمية الفلسفية ـ على الأقل لبعض الكتاب مثل القديس توما، وسكوتس Scotus أو حتى القديس بونافنتورا Bonaventure وسنجر البرابنتى Singer of Brabant والتطور العلمى الذى حققه روجر بيكون والقديس ألبرت، لكنهم عَمُوا عن كل ذلك باستغراقهم فى النقد المدمر الذى مارسوه بشكل أساسى لنومانيليى القرن الرابع عشر Nominalist (الإسمائيين).

وليس من الواضح من أين استقى لوثر ما جعله يكنُّ هذه الكراهية الشديدة للقديس توما مع أنه لم يعرف كتاباته إلاّ قليلا؛ مما أدى إلى كراهية أجيال البروتستنط بعد ذلك للقديس توما. لقد اتهم لوثر القديس توما بتهمتين متناقضتين: فهو من ناحية

(١) كانت هناك نهضة إنسانية مهمة فى مدرسة شارتر School of Charters خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر. كان ممثلها الأعظم هو چون السالسبورى John of Salisbury. وكان چون مخلصا لشيشرون Cicero وفيرچيل وأوفيد Horace وچوفينال Jugenal وسينيكا Seneca. أما من ناحية الفلسفة فيمكن أن نطلق عليه "أفلاطونى مسيحى". فكما أنه صحيح أنّ العلم فى العصور الوسطى يكاد يكون قد سبق ظهور العلم التجريبى الحديث، فكذلك تكاد الحركة الإنسانية فى القرن الثانى عشر قد سبقت عصر النهضة. لقد كان على الحركة الإنسانية الباكرة أن تستسلم للاهتمامات المتأخرة فى العصور الوسطى فى مجال الميتافيزيقا الخالصة. انظر Frederick B. Artz, The mind of the Middle ages, N.Y., 1053, Chapters LX, X.

يتهمه باستخدام أفكار أرسطو جنبا إلى جنب مع الكتاب المقدس، ومن ناحية أخرى يتهمه بأنه فشل فى فهم فصل واحد من كتابات هذا الفيلسوف الإغريقى (أرسطو). والذى لا شك فيه أن لوثر راح يُعْمِل معولَه هادما فلسفة القديس توما اللاهوتية منذ رأى أن مناوئيه الكاثوليك راحوا يستخدمون مقولاته (أى مقولات القديس توما) بشكل أساسى للدفاع عن مواقفهم. لقد عانى القديس توما والسكولاستيون من اتخاذهم مقابلا مضادًا لكل ما هو جيد على زمن الموسوعيين الفرنسيين French Encyclopae-dists، الذين لم يقولوا كلمة طيبة واحدة فى حق أى كاتب عاش فى الفترة من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر. لقد قال هؤلاء الموسوعيون الفرنسيون إن السكولاستية قد تدنّت بالفلسفة وحطّت من قدرها وعمّت على الحقيقة، وكانت بمثابة سوط لجلد العقل البشرى.

وقد أصبح القديس توما خلال هذا القرن معروفا ومحترما فى عالم الفكر أكثر من أية فترة أخرى رغم طول الفترة التى تعرض فيها للإهمال فى جانب كبير من العالم المسيحى، وفى جانب كبير من عالم الفكر الفلسفى، بل إن تأثير القديس توما لم يكن غائبا حتى فى القرون التى كانت فيها الفلسفة الوجودية هى النمط الفلسفى السائد، خاصة منذ عمد التوماويون المحدثون modern Tomists إلى الزعم ـ مؤيدين زعمهم بحجج مقبولة ظاهريا ـ بأن جانب الفلسفة الوجودية الذى يؤدى إلى تأكيدها على الوجود الكلى المتماسك (المتكامل) كهدف، إنما هو أيضا الجانب الذى تركز عليه التومية (فلسفة توما).

فما الذى دعا كثيرين فى عصرنا الحديث لاستلهام أفكار القديس توما؟ ربما يمكن للمرء أن يركز أولا على مفهومه العظيم للمسئولية من أجل الحقيقة، هذا المفهوم الذى منه انبثق توقيره الفطرى لكل المفكرين الكبار الذين قضوا حياتهم فى بحث مخلص عنها، وكان هؤلاء المفكرون موجودين فى كل العصور. وإذا لم يكن لدى القديس توما مزايا المنهج النقدى الذى يمتلكه المحدثون فى التعامل مع المصادر، إلاَّ أنه ربما يكون قد امتلك شيئا أكبر وأكثر أهمية. لقد كان أكثر تعاطفا وأكثر فهما للأُسس والمبادئ التى قامت عليها هذه المصادر وحاولت التعبير عنها. هكذا فإنه كمفسر لكتابات القديس بولس، وجدناه ـ أى القديس توما ـ غالبا ما كان عليه أن يتخلى عن النقد الحديث المتمثل فى تفسير فقرة هنا أو كلمة هناك، ولكن عددا قليلا من مفسّرى الكتاب

المقدس المحدثين لا يتفقون مع فهم القديس توما، فعلى سبيل المثال هم لا يتفقون مع فهمه ودليله الأساسى فى رسالة القديس پول (بولس) إلى أهل رومية St. Pauls' Epis-tele to the Romans، وأكثر من هذا فرغم أنه منذ أيام القديس توما حتى الآن توجد انقسامات فى الرأى حول التفسير الحقيقى لكتابات أرسطو، فإن تفسير القديس توما القائم على الإيمان بوجود الله theistic لم يثبت أبدا أنه تفسير لا يمكن الدفاع عنه. فكما قال فيلسوف إنجليزى معاصر: "إذا لم يكن تفسير القديس توما لأرسطو هو التفسير الصحيح، فهذا أمر سيئ جدًا بالنسبة لأرسطو" .

ومفهوم القديس توما للمسئولية مرتبط ارتباطا وثيقا بما يسميه بعض معارضيه "ميله للمحافظة Conservătism" وتمسكه "بالتقليدية Traditionalism"؛ لكننا إن ابتغينا العدالة لقلنا الشمولية (بمعنى الخلاص للجميع Universalsm) "فالتقليدية" مسمى غير مُرْضٍ؛ لأن القديس توما لم يكن مجرّد مسجل للتراث وراصد له. فلا أحد أكثر اعتقادا منه فى اللاهوت، بمعنى استخدام العقل للتحليل والتركيب والتوغل والتغلغل بشكل أعمق (فى المعطيات الدينية) التى وصلتنا عن طريق التراث. فالأكثر صحة أن توصف التومية (فلسفة توما) بالشمولية (بمعنى الخلاص للجميع Ŭniversalism) ؛لأنه فى بحثه طلبا للعون من كل حدب وصوب لتحقيق هدفه فى فهم موضوعه تخطى بشكل واضح حدود المكان Locality والزمان، ودعا كل القادرين - بجدية - ليساهموا معه فى فهم الموضوع الذى يبحثه. فلم يكن فى القرن الثالث عشر ما أسماه الباحث س.إس لويس C.S Lewis بدعوى التفوق التاريخى (دعوى بتفوق مرحلة زمنية على أخرى) Chronological Snobbery، ولم تكن هناك دعوى التفوق الوطنى أو العرقى. فالمشاعر الوطنية قلما وجدت بين اللاهوتيين والفلاسفة، فقد كان الباحثون والدارسون من إنجلترا وألمانيا وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا يتلاقون - على قدم المساواة - فى باريس التى كانت هى العاصمة الفكرية العالمية المعترف بها. والتقى المسيحيون والعرب Arabs (المترجم: يقصد غالبا المسلمين) فى جامعات إسبانيا، وقد حمل كل طرف منهما فكره ليعرضه على الآخر على قدم المساواة. ومهما قال السكولاستيون عن ابن سينا أو ابن رشد أو ابن ميمون (انظر ص٣٩ و ٤٥-٤٨ من النص الإنجليزى) سواء بالتأييد أو بالنقد، فإن جنس هؤلاء أو دينهم لم يغير للحظة واحدة من التعامل مع فكرهم من منطلق الاحترام. وكما عامل السكولاستيون فكر معاصريهم من مسلمين ويهود باحترام، فقد كان لهم الموقف نفسه من الكُتَّاب الكلاسيين القدماء الوثنيين. فلم تكن هناك أبدا

أية اتجاهات مسبقة لرفض الفكر الوثنى أو الإسلامى، قائم - أى هذا الرفض - على أساس وحيد هو عقيدة الخطيئة الأصلية Original Sin، بينما وجدنا هذا عند بعض الإصلاحيين البروتستنط. فقد كان السكولاستيون يحكمون على كل الكتاب بما يستحقونه من الناحية الفلسفية، فقد كان القديس توما يواجههم بنفس أسلحتهم الفكرية إذا تحتمت مواجهتهم، وليس من خلال الرجوع إلى نصوص الكتاب المقدس المسيحى (الوحى المسيحى).

لقد تمثل احترام القديس توما للمفكرين المخلصين الآخرين فى أنه قلما كان يناقضهم، فإذا ما اختلف مع بعض آرائهم بدا وكأنه يدافع عنهم ملتمسا العذر لهم فى أن تفسير مقولاتهم كان تفسيرا منحرفا. فهو يذكر فى معرض حديثه عن بويتيوس Boethius "إن ما قاله بويتيوس يجب أن يُفهم على هذا النحو" أو قوله عند الحديث عن ديونيسيوس Dionysius إن ديونيسيوس هنا يدافع عن وجود الله باعتباره علة أو سببا "إن أوغسطين هنا يتحدث وفقا لنهج أفلاطون" ، وقوله عن جريجورى النيسى Gregory of Nyassa : «إن جريجورى النيسى عندما يقول إن كل الحزن شر إنما هو يتحدث من وجهة نظر الشخص الذى يرفض ذلك". هذه هى الطريقة الودودة التى راح بها القديس توما يصحح بها أفكار معارضيه فى العصور الوسطى دون أن يفرض عليهم سلطان التوقير القديم. وكان القديس توما قادرا على اتخاذ هذا الموقف العالمى القائم على التعاطف مع المفكرين المخلصين الآخرين بسبب قناعته العميقة بوحدة الحقيقة. إن هذا الدرس هو أكثر الدروس التى علمنا إياها بوضوح أكثر مما علمنا إياها أى مفكر آخر.

وهناك أسباب تاريخية وعقائدية لاقتناعه هذا. فمن الناحية التاريخية، وجد المسيحيون فى الغرب أنفسهم فى موقع مسئولية جديد تماما بالنسبة لهم. فلم تعد الجماعة المسيحية مجرد "قطيع صغير" تجمَّع معا خارجا من العالم المعادى له. فمع تحطم الإمبراطورية الرومانية وانسحاب الأباطرة البيزنطيين وجدت المسيحية الغربية نفسها فجأة وقد تحملت مسئولية تحضير Civilzing عالمها وليس تحويله للمسيحية فقط. ولم يكن لديهم فكرة أخرى عن وضع أُسس ثقافة جديدة إلا بالمحافظة على الثقافة الوحيدة التى عرفوها وإعلانها ونشرها، إنها ثقافة العالم الهيلينستى. من هنا فقد مضت العصور الوسطى دون القول بأن المكتبات المسيحية لا بد أن تُزود بمجموعة المؤلفات الباقية من الثقافة القديمة، وأن يتم الاحتفاظ فى هذه المكتبات بما هو موجود

بها بالفعل من هذه المؤلفات، لكن منذ أن أصبح المسيحيون مسيحيين أولا وفى المقام الأساسى، ومنذ أصبحت المسيحية وكذلك الأفكار اليونانية والرومانية - إلى حد - ينظر إليها جميعا باعتبارها تحوى "الحقيقة"، فقد كان على المسيحيين عاجلا أم آجلا أن يوائموا بين الحقيقة فى المسيحية والحقيقة فى الثقافات غير المسيحية، دون التضحية بأى شىء من الوحى المسيحى Christian Revelation. لكن مهما كان تقدير العقيدة المسيحية فلم يكن من الممكن أن تظل حية فى العقول بمعزل تام عن الأمور التى مازال يعتبرها الكلاسيون ذات فائدة، فلا بد أن يتعلم الجديد كيف يعيش مع القديم وأن يتعلم القديم كيف يعيش مع الجديد، فالأمة المسيحية وتقدمها فى عالمها يتطلبان عملية طويلة من الاستيعاب والهضم والتمثل والتركيب والتأليف Synthesis الذى كوّن زخما وقوة دافعة حتى وصل إلى المعنى العريض والعميق الذى ميّز العصور الوسطى العليا (الراقية) high Middle Ages، وككل حركات الفكر الإنسانى، كان لها أخطارها. فكُتَّاب مثل أبيلارد Abelard وسنجر البرابنتى Singer of Brabant يُشك أنهما قد زاوجا ما بين المسيحية وشكل أو آخر من الاتجاه الطبيعى naturalism. إن انجاز العقول العظمى كان هو كذلك تعميد الفكر الهيلينستى ليكون قادرا على أن يكون مسيحيا، دون أن يعنى هذا أنه ليس فكرا أرسطيا أو أفلاطونيا.

والسبب العقائدى الأساسى الذى فرض هذا التوليف أو التركيب (مع الفكر الآخر - غير المسيحى) Synthesis كان بطبيعة الحال هو الاعتقاد المسيحى فى أن الله واحد (وحدانية الله Unity of God) وعالمية الخلق، وكذلك الاعتقاد فى الخلاص الشامل Universal redemption بواسطة المسيح. فالإنسان - بكل ما هو خير فى الإنسان - حتى بصرف النظر عن النعمة الإلهية أو العفو grace - هو منذور لله (أو بتعبير آخر إنما هو مُهيَّأ لله destined for God)، فإن كان هناك أى خير فى العالم الوثنى - ولابد أن يكون الأمر كذلك - فلا بد أن يكون الوثنيون أيضا مخلوقات خيِّرة، فإلى الله يُعزى الجلال، وإذا كانت العقيدة المسيحية خاصة - عن طريق المسيح - قد أتت بطريق مباشر من الله فإن هذا يعنى أنها تحتل أعلى معانى القداسة (الألوهية).

ويرى القديس توما أن رفض أى منها يُعد أمرا غير عقلى (لا يمكن أن يكون مبنيا على فكر قويم Unthinkable)، وأنه ليس من المعقول ألاّ نصغى للوحى المسيحى، أو حتى نمتنع عن اكتشاف ما إذا كان هناك وحى مماثل باسم الفلسفة التى لا تعنى سوى محبّة الحكمة. كيف يمكن للمرء أن يحب الحكمة ثم يرفض أن يلتمسها ويبحث عنها إن كان

هناك أساس للاعتقاد أن الله يتكلم! ومن ناحية أخرى، على أى أساس سيرفض المرء أن يعتبر أن صوت الله موجود فى عقولنا (منطقنا) إذا وقَّر صوت الله فى العقيدة (الوحى revelation).

سيكون واضحا من هذا أن هناك ما هو مشترك بين القديس توما ومعاصريه الكبار من حيث التوازن والحداثة جعلا كثيرين يحسّون بالتفاؤل أو بحتمية انتصار الخير Optimism، فكل ما فعله الله خير سواء أكان مادة أم معنى، جسدا أم روحا، طبيعة أم مغفرة (نعمة إلهية grace) فحتى الخطيئة لا يمكنها أن تدمر - بشكل جوهرى - خلق الله. ويظل فكر الآثم وإرادته قادرين على تحقيق الخير، رغم أنهما لم يعد يمكنهما العمل وفقا للطريقة المسيحية دون نعمة خاصة. ولم يحث القديس توما على تسمية فضائل الوثنيين باسم "الرذائل المشرقة أو الصالحة Splendid Vices " ليستدعى للذاكرة بذلك مقولة القديس أوغسطين. إنه - أى القديس توما - يوافق على أن قدرة الإنسان على ممارسة الفضائل - بدون نعمة من الله grace - قد جرت التعمية عليها كثيرا. فالإنسان الخاطئ fallen لم يعد يستطيع - بدون نعمة من الله وفضل - أن يكون ابنًا لله ومن ثَم لا يصل إلى قصد الله منه (أو إلى تحقيق قصد الله فيه God's destiny for him)، ومع هذا سيظل قادرا على تحقيق قدر كبير من الخير الطبيعى natural good، فاحترام القديس توما للجسد - وهو الأمر الذى يتسق فيه تماما مع الفكر اليهودى (انظر ص٣٤ من النص الإنجليزى) - كان جزءا من الأساس الذى أقام عليه تفضيله فلسفة أرسطو على الأفلاطونية الجديدة Neo Platonism، ومع هذا فقد ظل قادرا على أن يبقى متعلما من التراث الأفلاطونى مما يؤكد شموليته (نزعته إلى فكرة الخلاص للجميع) وحداثته. ولا يجب التفكير فيه على أنه ينحو فى فكره نحوا انتقائيا أو اصطفائيا eclectic، فلم يلجأ الرجل إلى انتقاء عقائد واختيارها من هنا وهناك ومن كل مكان. لكنه كان قادرا على الاعتراف بأن فلسفة "مسيحية" مترابطة يمكن أن تكون أرسطية (نسبة إلى أرسطو) دون أن تكون غير مَدِينة فى نقاط مهمة لأفلاطون. وعلى الأقل فإن واحدا من براهين القديس توما على وجود الله مما وجد الناس فى فهمه مشقة كبيرة أكثر مما وجدوه فى فهم سواه، هو "الطريق الرابع the fourth way "(١) -

---

(١) الطريق الرابع: هو الدليل الرابع من أدلة القديس توما الخمسة على وجود الله. وهو ينطلق من وجود مختلف درجات الكمال فى العالم، مما يدل على الكمال للعلة الأولى (السبب الأول).

وهو كمعظم براهينه فى صالح الطبيعة المادية المخلوقة ، وهو فى هذا الدليل ينحو نحوا أفلاطونيًا أكثر منه أرسطيًا. وربما كان هذا لأن أرسطية القديس توما كانت مشوبة بأفلاطونية بدرجة كبيرة؛ حتى إنه فشل فى أن يكون قادرا على الاعتراف بصحة الأرسطية القائلة بوحدة الوجود (القول بأن الكون والإنسان ليسا إلاَّ مظهرًا لوجود الله ـ القائل بوحدة الوجود) Pantheistic Aristotelianism التى قال بها بعض معاصريه.

هذا المفهوم للتفاؤلية (القول برجحان كفة الخير على الشر) الذى أخذ به القديس توما، يمكن ملاحظته بشكل أوضح من ملاحظة النزعة التشاؤمية (القول برجحان كفة الشر فى هذا العالم) خلال العصور الوسطى. ويمكن إرجاع النزعة التشاؤمية إلى نظرات القديس أوغسطين المتشائمة عن الخطيئة الأصلية Original Sin، وكانت تنعكس أحيانا فى الارتياب العام فى الفلسفة والتشكك فيها كما حدث مع القديس بيتر داميان Peter Damian، كما كانت تنعكس غالبا فى الارتياب المَرَضِى morbid فى قوة (سلطة) الإنسان والتشكك فى قدرتها على الوصول لحياة طيبة صالحة فى هذا العالم حتى مع لطف الله. إنه لصحيح بدرجة كافية أن هذه التشاؤمية (القول بغلبة الشر) كانت بشكل متتابع تجرى موازنتها أو معادلتها بالروحية المخلصة العميقة التى تعرّضت لهجوم غير منكور. هذا بلا شك هو تفسير لتشاؤمية القديس بيتر داميان ومؤلف كتاب "الاقتداء بالمسيح Imitation of Christ"، لكن على المدى الطويل كانت تفاؤلية القديس توما أكثر اتساقا مع الاعتقاد البهيج فى تجسد المسيح، وخلاص البشرية، وهما من الملامح الأساسية للمسيحية.

إن تاريخ الأفكار المضطرب منذ حركة الإصلاح الدينى مع زيادة الاتجاه النقدى المبالَغ فيه لدى معظم الفلسفات الحديثة والاتجاه الدءوب الميال للتدمير للفكر الحديث، ربما كان أحد المؤثرات العظمى التى أدت بالناس إلى توجيه عقولهم لعصر أكثر سلاما وأكثر انتحاء نحو البناء. أيجب أن نجد الصدق (الحقيقة) بتدمير كل ميتافيزيقا، كما يحثنا المناطقة ومؤيدو المنطق ؟ أو أنه من الأقرب أن نجده بالعودة للنظر للعالم نظرة أكثر طبيعية more natural view ، تلك النظرة التى تتميز باستعدادها للتواؤم مع الوحى المسيحى (الدين المسيحى) ؟ لقد كان النقاش يدور فى غالب الأحيان حول ما إذا كانت التومية (فلسفة توما) فلسفة مسيحية. فمعظم التوميين قد رفض مثل هذه المصطلحات الغربية منذ احتفظ دومًا بهذ الفلسفة رغم أنها يمكن أن تساعد

علم اللاهوت ، فهى فى مبادئها وبراهينها مكتفية ذاتيا. ومؤخرا وجدنا أحد التوميين المهمين يدافع عن مصطلح "مسيحى" باعتباره مصطلحا مناسبا لوصف التومية (فلسفة توما). لقد ذكر أنه رغم أنّ القديس توما لم يقدم أية براهين فى فلسفته غير البراهين العقلية الخالصة، إلاّ أنه يجب أن نعلم أنه توجد حقائق فلسفية بعينها قدمتها المسيحية، وأن هذه الحقائق المسيحية بالإضافة لأرسطو وأفلاطون قد كونت جزءا من مصادر القديس توما، حتى فى مجال الفلسفة. وعلى أية حال، فإننا نحسم هذه المسألة فثمة معنى واحد تبقى فيه فلسفة القديس توما مسيحية بشكل بارز. إنها تُطّرى نفسها للمسيحى، باعتبارها نظاما فكريا تكونت مبادؤه وأسسه من خلال تجارب طويلة مرَّ بها المسيحيون .... ولا يمكن أن نقول الشىء نفسه بالنسبة للوجودية السارترية ولا للوضعية المنطقية Logical Positivism.

لكن لاهوت القديس توما يُطرى نفسه أيضا بتأكيده على ما هو فوق طبيعى Supernatural أو فائق للطبيعة، دون أى حط من شأن ما هو طبيعى natural أو التقليل من شأنه. لقد ورث القديس توما شيئا من جو الإخلاص فى التراث الصوفى. فملخصاته العقائدية بكل بساطتها وصياغتها العادية لها طابع الصلوات (الدعوات) الوقورة. فمن يدرس القديس توما بعمق يجد من السهل عليه أن يعتقد فى التراث الذى اتضح فى كثير من لاهوته تحت أقدام المصلوب Crucifed.

(د) البروتستنطيَّة

بقلم: چون كنت
أستاذ تاريخ الكنيسة - كلية هارتلى فكتوريا - منشستر

المبادئ الأساسيّة لحركة الإصلاح الدينىّ

لا بد أن نبدأ أىَّ حديث عن البروتستنطية، بحديثنا عن مارتن لوثر Luther (١) (١٤٨٣-١٥٤٦)، فهو الذى بدأ الحركة المعروفة بحركة الإصلاح الدينىّ. وكانت فكرته عن القدّيس الآثم الذى لا يتعدَّى عتاده فى الدار الآخرة أنه كان يسجد للمسيح المخلِّص Sustaining Christ ولا شىء غَيْرَ ذلك - قد قلبت الأفكار التى كانت سائدة رأسًا على عقب. لقد صدمت هذه الفكرة بعضَ معاصريه المُخْلصين للمسيحية وآلمتهم، لكنَّ هذه الفكرة - فى الوقت نفسه - كانت بالنسبة لمسيحيين آخرين، وكأنها وحى عالمى جديد. وقد بيَّن لوثر فكرته هذه بوضوح كامل فى تعليقه على الفقرة السابعة عشرة فى سفر رسالة پولس إلى أهل غَلاطية(٢) Galatians- الإصحاح الخامس (٣):

---

(١) ولد لوثر فى قرية إيسليبان بمقاطعة ساكسونى بألمانيا. وكان أبوه عاملاً بمناجم النحاس، وكانت أمه - كسائر القرويات - تعمل عملاً شاقًا - لتوفير مورد رزق لأسرته. وانتقلت الأسرة بعد ذلك إلى مانسفيلد حيث تحسنت ظروف الوالد (هانز)؛ حتى إنه أصبح عضوًا فى مجلس المدينة فى سنة ١٤٩١. نشأ فى جو كاثوليكى صارم، وفى سنة ١٤٩٨ تعلم على يد الفرنسسكان فى جو كاثوليكى مفعم حماسًا، ثم أرسله أبوه إلى جامعة إيرفورت ليدرس القانون لكنه درس العقيدة والفلسفة وحصل على ليسانس الآداب فى سنة ١٥٠٢ وعلى الماجستير فى سنة ١٥٠٥، وبعد تعرضه لعاصفة رعدية كادت تودى به التحق بالدير الأوغسطينى فى إيرفورت ضد رغبة أبيه، وقد تحول لوثر فيما بعد ضد الرهبنة كلها.. ومسار حياته بعد ذلك من تحدِّيه للبابوية وتناوله لعقيدة التبرير بالإيمان وغير ذلك معروف وسيتناوله هذا المقال. عن تاريخ الكنيسة للقس الدكتور لوريمر، (١٠٠-١١٠). (المترجم).

(٢) غَلاطية - بفتح الغين - ولاية فى القسم الأوسط من شبه جزيرة آسيا الصغرى (تركيا الحالية)، وقد اشتق اسمها من القبائل الغاليَّة (القادمة من غرب أوروبا) التى هاجرت إليها قبل ميلاد المسيح بعدة قرون، وكانت غلاطية دائمة التوسع على حساب جيرانها. وكانت غلاطية أثناء رحلة پولس التبشيرية الأولى تضم من بين ما تضم منطقة أنطاكية. وعلى أية حال، فقاموس الكتاب المقدس يذكر أن المقصود بغلاطية فى رسالة پولس الثانية إلى تيموثاوس هى بلاد الغال (فرنسا الحالية)، لكن غلاطية المقصودة فى سياقنا هذا هى التى فى آسيا الصغرى. انظر غلاطية فى قاموس الكتاب المقدس، بطرس عبد الملك وآخرين. (المترجم).

(٣) النص: "... وإنما أقول اسلكوا بالروح فلا تكملوا شهوة الجسد، لأن الجسد يشتهى ضد الروح والروح ضد الجسد، وهذان يقاوم أحدهما الآخر حتى تفعلون ما لا تريدون". (المترجم).

عندما كنت راهبا راح يتملك تفكيرى رويدًا رويدًا أننى قد صرتُ منبوذا بكل ما فى الكلمة من معنى إذا شعرتُ فى أية لحظة بنداء الجسد، وإذا شعرتُ فى أية لحظة بأىّ شعور سيئ كشهوة جنسية أو حنق فى نفسى ضدّ أحد الإخوة أو كراهية له أو لسواه من الناس. وقد جرَّبتُ كل الطرق للخلاص من شعورى بأننى صرت مبنوذًا، فكنت أذهب للاعتراف[١] للكاهن كل يوم ... لكن هذا لم يكن بذى جدوى لى، فجسدى كان ينادى صارخًا مرَّة أخرى، لذا لم يهدأ لى بال وإنما كنتُ دومًا تحت وطأةِ هذه الأفكار التى تستثيرنى، وكُنت أردّد لنفسى: إنك اقترفت هذه الخطيئة أو تلك.. إنك وقعت فى خطية الحسد، أو التعجل فما عدت صبورا، فلا جدوى إذًا من رهبنتك يامارتن، ولن تنفعك كل أعمال الطيبة. ولو أنّنى كنتُ قد فهمتُ بشكل صحيح فقرات پولس التى مؤدّاها: "الجسد يشتهى ضد الروح، والروح ضدّ الجسد..." بمعنى أن الروح والجسد يقاوم كل منهما الآخر "حتى تفعلون ما لا تريدون" أى بتعبير أكثر وضوحا: لذا فأنتم غير قادرين على فعل ما ترغبون فعله، أقول لكم لو أن فهمى لفقرات پولس هذه كان صحيحا، لما كان لى أن أعذب نفسى على هذا النحو البائس، ولفكَّرتُ على النحو الذى أصبحتُ أفكّر به عادة الآن، وأن أقول لنفسى: إيه يا مارتن! إنه لن يحدث أبدًا أن تكون بلا خطيّة ما دام لك جسد، فما دام لك جسد فأنت يا مارتن تشعر بالمعركة الدائرة بينه وبين الروح، فكما قال پولس: "الجسد يشتهى ضد الروح" أو بتعبير أوضح: الجسد يقاوم الروح، فلا تيأس يا مارتن، لا بأس عليك لكن قاوم جسدك بشدّة ولا تحقق شهوته، فهذا لا يجعلك خارجًا عن القاعدة العامة Under the Law" [٢]. وكان

---

(١) يحكى لوثر تجربته قبل تأسيسه للمذهب البروتستنطى الجديد، وللاعتراف عند الكاثوليك والأورثوذكس مفهومان، ننقلهما بإيجاز من قاموس الكتاب المقدس ـ بتصرف:

ـ الاعتراف بالخطيئة والإقلاع عنها شرط أن يكون الاعتراف عمليا، فيخضع للقصاص ويصلى من أجل الغفران ويحزن على ما فاته ويعوّض ذلك بحياة جديدة، والمفهوم بهذا المعنى لا يختلف عما ورد فى القرآن الكريم عن النفس اللوّامة، والدعوة للبكاء على الخطيئة، الفرق فقط أن الاعتراف بالذنب والإقرار بالتوبة فى الإسلام لا يحتاج لكاهن ولا لإجراءات طقسية معينة.

ـ الاعتراف بالمسيح كمخلّص، وإذا كان معنى المخلّص هنا الهادى أو المرشد، وهو أمر محتمل لغويا فلا خلاف ـ نظن أن الأفكار واحدة لكن أصحاب الأديان يتحدثون بلغات مختلفة. (المترجم).

(٢) يستخدم الإخوة المسيحيون ـ الأقباط منهم خاصة ـ لغة عربية من نوع خاص، تصبح غير مفهومة غالبا إلا لهم، ولما كان هدفنا من ترجمة هذه الموسوعة هو تعريف كل صاحب دين بأفكار الدين الآخر لاقتناعنا بأن كثيرا من الفروق بين الأديان السماوية هى فى الحقيقة فروق لفظية ـ فقد استخدمنا لغة عربية مبينة، وربما كانت الترجمة المسيحية للعبارة الأخيرة هى: "فهذا لا يجعلك خارجًا عن اللائحة" وذلك اعتمادا على فقرة ترجمها الدكتور القس عزرا مرجان عن مارتن لوثر من كتاب Chaswick, Owen, The reformation p. 45 يقول فيها ـ أى لوثر : "كنتُ راهبًا طيبا وحافظت على لائحتى (النظام المخصّص لى) بكل دقة.. ولقد حاولت بكل جهدى أن أحافظ على اللائحة. تعودت أن أكون منسحق القلب وأجهّز قائمة بخطاياى.." عن تاريخ الكنيسة للدكتور القس چون لوريمر، ترجمة عزرا مرجان، ج٤، ص ١٠٤. (المترجم).

لوثر عارفًا بخطورة ما قاله، ورأى أنه إذا دعا الناس غير المتمرسين بأمور الدين، فربما أدّى هذا إلى أن يكونوا غير مكترثين وغير مبالين وكسالى، واشتكى بمرارة أنه إذا ركز على التبرير بالإيمان لأهمل الرجال والنساء العاديون كل شىء آخر وظنوا أن العمل الصالح goodness غير مهم. بينما إذا هو ركّز على ضرورة حفظ شرع الله the law of God فهناك خوف من أن يظن الناس أنه لا شىء آخر يهم، وأهملوا جانب العقيدة (مسألة الإيمان). لهذا فإن إحساسه العميق بالصدق الدينى اضطره لوضع مثل المقولات المتينة التالية:

"بناءً على ما ذكرته آنفا قد يمكننا أن نقرر من هم القديسون بمعنى الكلمة حقا. إنهم ليسوا كتلاً من خشب أو حجر (كما يحلم الرهبان واللاهوتيون) بمعنى أنهم لا يحرّكهم ما يحرّك الناس، ولا يشعرون بأى شهوة جنسية أو أى رغبة من رغبات الجسد، لكن كما قال پولس إن أجسادهم تعمل بما يضاد أرواحهم لذا فإن لديهم خطايا، ومن الممكن أن يقترفوا الخطايا: (من تعليقات لوثر على الرسالة إلى أهل غلاطية، تحرير ب. واطسون ١٩٥٣، ص ٥٠٤-٥٠٨ (Comm. Ep. To Galatians, ed. P. Watson, 1953).

ورغم البساطة الظاهرة فى مثل هذه الفقرة إلاَّ أنها أدت إلى صعوبات حقيقية. وما زالت البروتستنطية الآن تتبع خُطى لوثر رغم بُعد الشقة الزمنية، فالانتقادات ومنها النقد الذى سنورده حالاً والذى يتّسم ببعض الوجاهة إنما هو موجَّه للپروتستنطية الشعبية أكثر من كونه موجهًا لتعاليم مارتن لوثر، ونعنى بهذا النقد ما كتبه چون كيبل John Keble (١٧٩٢-١٨٦٦) فى الأيام الأولى لحركة أكسفورد Oxford Movement: "الأقوال التى تُردّد مقولة التبرير بالإيمان والتى تعنى فى الحقيقة أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له that one who has sinned & is sorry for it, is as if who had no sinned، إنما هى - أى هذه الأقوال - تُفسد كل أطراف الإنسان وتجعله عاجزًا عن الوعى بحقيقة وضعه. وهذا ما جعلنى أستنكر دعوة الپروتستنطية وأفكارها، لذا تبدو لى غير منفصلة عن فكرة أن كل إنسان "إنما هو غافر ذنب نفسه "Every man his own obslover، وهذا يعنى "سلام حيث لا سلام Peace where there is no peace". وأنَّ الأمر لا يعدو أن يكون مجرَّد ظلال توبة أو صورة باهتة للتوبة".

وربما كان الردُّ الكامل على قوله هذا هو ما نلقاه فى كتابات رتشارد هوكر Hooker (١٥٥٣-١٦٠٠) عالم اللاهوت فى العصر الإليزابيثى: "إنها لاعتراضات طفوليّة تجعل

خصومنا يستغلون موقفنا من موضوع التبرير بالإيمان Justification، زاعمين أننا بتركيزنا عليه إنما نطأ بأقدامنا كل الفضائل المسيحية، تاركين إياها وشاغلين أنفسنا بموضوع الإيمان المسيحى، وهذا لأننا نبشّر بأن التبرير (التبرية) لا يكون إلا بالإيمان وحده that faith alone justifieth، بينما الحقيقة أننا لا نعنى أبدًا أن نستبعد الرجاء (الأمل hope) أو المحبة Charity ولا نفصل بينهما أبدًا وبين مفهوم الإيمان عند الإنسان الذى ينشد التبرير (التبرية)، ولا نعنى أبدا أن نستعبد الأعمال باعتبارها واجبات ضرورية مطلوبة لكل إنسان ينشد التبرير (التبرية): لكننا نظهر أن الإيمان هو التّعلّة الوحيدة التى يجدها المسيح لتبريرنا (لتبرئتنا)، وأن المسيح هو العباءة الوحيدة التى نغطى بها خزى طبيعتنا الدنسة، ونخبئ وراءها قصور أعمالنا، وتجعلنا غير ملومين فى عين الرب الذى يتجلى أمامه - من ناحية أخرى - ما فى إيماننا من ضعف شديد بالقدر الذى يجعلنا مستحقين للوم، بل ويجعلنا مستحقين لإغلاق مملكة الرب (ملكوت السماوات) فى وجوهنا، تلك المملكة (أو هذا الملكوت) الذى لا يدخله إلا كل مُتَّسم بالكمال، فكل ما (أو مَنْ) به نقص أو قصور لا مكان له فيها".

هذه النظرة اللاهوتية العميقة أوحت بأفضل ما فى حركة الإصلاح الدين، ففى ضوئها انطلق لوثر وكلفن Calvin للإصلاح، ولم يكن هدفهما (فى البداية) خَلْق الكنيسة الكاثوليكية الموجودة فى الغرب خَلقًا جديدًا ولا خَلْق عقائدها ومؤسساتها خَلْقًا آخر، ولم يهدفا تحطيمها، بل لقد كانا يعتقدان أنها ذات أصل مقدس، وسارا على نهج الاستشهاد بتراثها ولاهوتييها فى دفاعهما عن آرائهما ومواقفهما، لكن عندما فشلت حركتهما الإصلاحية فى إقناع الهيئة الكهنوتية الإصلاحية المسيطرة (الإكليروس المسيطرين على الكنيسة)، عندئذ سمح زعماء الحركة الإصلاحية بإنشاء مؤسسات كنسية منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية، ولاقى هوى عند السلطات المدنية فشجعت هذا الإجراء وكانت راغبة فى قبوله هذا والإسراع فى خطاه. ونمت هذه المؤسسات الكنسية الجديدة قائمة على فكرة التأكيد على أن المسيحية فى شكلها الأصلى يمكنها أن تعبر عن نفسها بإخلاص كامل دون سلطة البابا (التى لم يكن لها وجود فى المسيحية الأولى)، وبدون الجوانب المختلفة المتعلقة بعبادة مريم العذراء the Cult of the blessed virgin Mary، وبدون التضرّع إلى القديسين، وبدون المراسم النظامية للغفران التى تقدمها الكنيسة، وبدون إقامة قدّاسات على أرواح الموتى masses، وبدون رهبنة وبدون اعتراف إجبارى مفصّل رغم عدم إنكار طقس الاعتراف تمامًا وبدون قربان

القدّاس of Sacrifice the mass بمفومه الشائع. فالعبادة كان لها وجود فى لغة البشر كل يوم، وكان لها وجود فى الجوانب الاجتماعية للقربان المقدّس، والأهم هو النظر للخلاص Salvation باعتباره هبة من الله لا نستحقها Unmerited gifts of God. ولا بد أن يركز المرء على السؤال التالى: إلى أى مدًى كان الإصلاحيون متفقين على برنامج من هذا النوع الآنف ذكره؟ إنهم لم يعفوا أنفسهم من العقائد التاريخية ولم يرفضوا العقيدة أو ينكروا فكرة الحكم الخاص Private Judement، ففكرة الحكم الخاص ظلت فكرة مسيحية فى التاريخ الحديث كما كانت فى التاريخ الوسيط، فلا أحد قَبِل الدين كأمر تفرضه سلطة ولا شىء غير هذه السلطة no one has ever accepted a religion purely on authority، فدفاع البروتستطيين المبالغ فيه عن الحق فى الحكم الخاص يرجع لفترة متأخرة. ولم يكن بروتستنطيو القرن السادس عشر ميّالين إلى المبالغة فى أهمية الفرد ولم تتطور فكرة التسامح حتى القرن التالى، فقد كانت السلطة الدينية أو المرجعية الدينية authority هى أحد جوانب الكثلكة Catholicity التى عمل الإصلاحيون reformers على تأكيدها.

كل هذا لم يجعل البروتستنطية - ببساطة - مجرد كيان طفيلى ليس لوجوده أساس إيجابى سوى إصلاح المفاسد المزعومة للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وإلا لكان واضحًا من النظرة الأولى أن محاولة الكنيسة فى مجمع ترنت Council of Trent (١٥٤٥-١٥٦٣) قد قطعت الطريق أمام البروتستنطية. أولا، لأن أى بروتسنتطى لم يكن ليقبل أن إصلاحات هذا المجمع كانت مُرْضية بما فيه الكفاية، ولإثبات ذلك يمكننا أن نرجع لكتابات إدوارد بوفَرى بيوزى Edward Bouverie Pusey (١٨٠٠-١٨٨٢) الإنجلو كاثوليكى Anglo -Catholic التى يمكن اعتبارها - أى هذه الكتابات - مع شىء من التجاوز كشاهد منحاز لصالح ما كان يُطلق عليه بشكل عام البروتستنطية، فرغم أن بيوزى كرر - وهو مبتهج - رفض كيبل للعقيدة الشائعة التى مؤداها التبرير بالإيمان كما يظهر فى القول بأن كل إنسان هو مخلِّص نفسه every man his own absolver ، إلا أنه عندما تخلى صديقه چون هنرى نيومان Newman عن كنيسة إنجلترا ليصبح تابعا لكنيسة روما الكاثوليكية فى سنة ١٨٤٥، ظل بيوزى - وهو واحد من أكثر أصحاب الجدل الدين إقناعًا - بعيدًا، ووجد من الضرورى أن يضع خطوطا عريضة لمجالات نقد كنيسة روما، وفى خطاب له فى سنة ١٨٤٦ تجلى نقده لهذه الكنيسة، وفيه أظهر أسبابه التى جعلته لا يحذو حذو صديقه نيومان. وهى أسباب شائقة كأمثلة على البراهين البروتستنطية والأنجليكانية.

لقد زعم پيوزى أن سلطة البابا (مرجعيته his authority) التى أبطلتها الحركة الإصلاحية إن هى إلا سلطة (مرجعية) بشرية (زمنية) وليست إلهية (مقدسة)، فقرار البابا بحرمان الملكة إليزابيث وأتباعها من رحمة الكنيسة قرار غير عادل، وهو قرار لم يُؤكَّد عند الله كما أظهرت الحوادث. لقد شهدت تلك الفترة مفاسد حقيقية كما اعترف أتباع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، تلك المفاسد التى كرس الأنجليكان أنفسهم لإصلاحها بصرف النظر عن أن أساليبهم الإصلاحية كانت هى الأكثر حكمة أم لا. ورأى پيوزى أن الأنجليكان ـ بفعلهم هذا ـ لم يناقضوا أى قرار من قرارات الكنيسة ولا هم اتخذوا أى إجراء مناقض للإيمان المسيحى. وكان من رأى پيوزى أن الكنيسة الأنجليكانية لها إرث رسولى Apostolic succession ولها أيضا أسرارها المقدسة وأنها ليست هرطوقية ولا هى منشقة Schismatic، وهى كنيسة لها صلاة النعمة الإلهية (أو صلاة المائدة) Grace ولها سلطان مفاتيح الملكوت the power of the keys، أمَا وللكنيسة الإنجيلية كل هذا فإن لديها كل ما هو ضرورى للخلاص، وكل من يمكن تخليصه من الخطيّة فى أى مكان، يمكن أيضا تخليصه فى كنيسة إنجلترا. وكان من رأى پيوزى أنه ما دام للكنيسة الأنجليكانية إرثها الرسولى فهى بالتالى كنيسة كاثوليكية فى إنجلترا، بمعنى أنها الكنيسة التى وجدت فى إنجلترا لخلاص الإنسان، وبالتالى فمن جعلهم الله فى إنجلترا لا يحق لهم أن يختاروا كنيسة أخرى:

"ثمة أمور خطيرة جدا فى العشاء الربانى كجزء من القداس الكاثوليكى Roman Communion تحتم علينا أن نتحاشاها لنكون فى الموقف الذى نحن عليه فيه الآن، وسأضرب مثلا ـ بشكل رئيسى ـ بالنظام العقائدى الذى يعتبر العذراء مريم هى واسطة Mediatix كل البركات بالنسبة للبشر، والقاضى بأنها ـ أى مريم العذراء ـ هى التى توزعها على الخلق (وأنا أعتقد أنه ليس فى الوحى الحى ما يؤيد ذلك)؛ وبالإضافة لهذا هناك القداس the sale of masses المقام للميت، ونظام الغفران الذى يتم تطبيقه على الميت، وإنكار حق جمهور المسيحيين من غير رجال الدين فى خَمر القربان المقدس Cup.. كل أولئك لا أستطيع أن أعتقد فى صحته، وكل أولئك مختلف اختلافا كبيرا عن كل ما يجده المرء فى مسيحية القرون الأولى. إن هذه القضايا تفوق بكثير ما تناوله مجمع ترنت، بل إنه حتى فيما يتعلق بالتوفيق بين الكنائس، فإن قرارات هذا المجمع يمكن اعتبارها غير ذات قوة تنفيذية.." (H.P.Liddon, Life of E.B. Pursy, 1893, vol. II, pp. 505.6). ولم يكن اتجاه پيوزى سلبيا ولا كان مُداهنا: فإذا كان ما

وجَّهه من نقد صحيحًا، فلابد أن يتبناه بعض المسيحيين ويضعوه على عواتقهم كمع إيجابى وكإعلان مستمر عما تؤمن به البروتستنطية فيما يتعلق بالكنيسة الحقة، وهذا هو فحوى كلام بيوزى سواء استخدم الألفاظ نفسها أم لا. وأكثر من هذا، فقد كتب بيوزى قبل مجمع الڤاتيكان Vatican Counai وقبل إعلان عقائد الحَبَل بلا دنس im-maculate Conception وعقائد رفع مريم العذراء المباركة إلى السماء - أى رفع بدنها Bodily Assumption of the blessed Mary - ما يؤكد أنه كان متفقا مع الإصلاحيين عندما لم يحاول القول إن روما خلو من المسحية "فالله هناك يحفظ - بشكل رائع - بعض البقايا لشعبه". وكان كلڤن Calvin قد لاحظ أنه "رغم ما اعترى الكنيسة الكاثوليكية من تمزق بائس وتشتت، فقد ظلت بعض رموزها باقية"، وهى عبارة على أية حال لا تنبئ إلا عن قدر ضئيل من التعاطف.

ولم يكن هناك ما هو سلبى تمامًا فى اتجاه الحركة الإصلاحية نحو مِحْور طريقة العبادة المسيحية ونعنى به الأفخارستيا أو القربان المقدس Eucharist، وإن كان إصلاحيو القرن السادس عشر شاركوا فى الإصرار على أن يقتلعوا من القداس أى إيحاء بتكرار الفعل التكفيرى ليسوع the atoning act of Jesus Christ ، أو بتعبير آخر تقديمه لنفسه فداء للبشر - ففعلهم هذا لا يعنى تقليص القداس ليصبح مجرد إحياء لذكرى البطل (المسيح) الذى مات بشكل نبيل على نحو تراچيدى. بل لقد كان من الممكن أن يقبل لوثر كتابات ذلك الكاتب الذى أتى متأخرًا عنه زمنًا، والذى كتب "لم تكن الفكرة فى المسيحية الأولى تشبه كثيرا فكرة أن المسيح قد نزل ليكون ضحية يُضَحَّى بها (فداء يفدى البشرية) بشكل رمزى أو طقسى على مذابح الكنيسة أثناء الأفعال الطقسية للقداس، كما نجد فى العبادات الكنسية، حيث تلحق فى المواضع السماوية وتتمكن هناك - خلال اتحاد جوهرى مع المسيح (النص: خلال اتحاد جوهرى مع رأسها her Head) (*) لتشارك فى القربان الخالد قربان الحمل Lamp (المقصود فداء المسيح

(*) المقصود بالرأس هنا هو السيد المسيح، وفى العهد الجديد أن المسيح هو رأس الهمزة، الكنيسة (وإياه - أى المسيح - جعل - أى الله - رأسا فوق كل شىء للكنيسة التى هى جسده".. رسالة پولس إلى أهل أفُسس (بفتح الهمزة والفاء وضم السين) الإصحاح الأول، الفقرة ٢٢، وفى السفر نفسه (لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح أيضا رأس الكنيسة..) رسالة پولس/ الإصحاح ٥/ الفقرة ٢٣، وفى رسالة پولس إلى أهل كولوسى عن المسيح أنه هو (رأس الجسد، الكنيسة) السفر ١، الفقرة ١٨ (بالاستعانة بما ورد فى دائرة المعارف الكتابية - مادة رأس -، جـ ٤ ، ص ٥). وبذلك يصبح المعنى فى المتن واضحا وهو أن الغرض من الأفعال الطقسية للقداس هو التحام الجسد (جسد المسيح الذى هو الكنيسة) مع الرأس (الذى هو أيضا المسيح).. (المترجم).

للبشرية بتقديم نفسه للصلب) كأضحية منذ تأسيس العالم(*) N.P. Williams North-ern Catholicism, (1933, P.194.). ويوافق الإصلاحيون أيضا على إحياء القربان المقدس (إعادته إلى وضعه السابق) باعتباره عبادة العشاء الربانى as a Communion service، وهو الأمر الذى يجمعهم مع الحركة الطقسية الحديثة للكاثوليكية الرومية التى تسير فى الاتجاه نفسه. إلا أننا يجب أن نتذكر أنه بينما أن القربان المقدس لم يعد يُقام - وهو الأمر الذى غالبا ما كان يتمشى مع ما يريده إصلاحيو القرن السادس عشر فى بعض التقاليد البروتستنطية، إلا أن الممارسة الفعلية لم تفتقد أبدا هذه الطبيعة الاجتماعية حيث يشترك المسيحيون المصلون فى صلوات المائدة أو صلوات النعمة الإلهية Grace.

لقد عانت العبادة البروتسننطية أكثر مما عانى اللاهوت البروتستنطى من رد الفعل العنيف الصادر عن كاثوليكية روما Roman Catholicism ، ففى نهاية القرن الثامن عشر كان نسق العبادة البروتستنطى قد تجرد من معظم ما يُذَكِّر بالأمور الإعجازية فى المسيحية، فمكان العبادة - حيث يتعبد المصلون بشكل فردى - المشيد من الخشب، لم يكن تصميمه يعكس عظمة الله بقدر ما كان يشكل خلفية تتفق مع ما يركز عليه العابدون وهو الحضور الإلهى God's Presence. وكان هذا هو الجو الذى تم فيه تأسيس نيو إنجلند New England الجديدة ، اليوطوبيا البروتستنطية فى القرن السابع عشر، والتى تُعد جديرة بطريقة تشييدها المعقَّدة والملتزمة بعهدٍ مع الفكر البروتستنطى بأن تقف على قدم المساواة مع أثينا وفلورنسا، وتُعد هذه المُنشأة مثالا لما يمكن أن ينجزه مجتمع صغير نسبيا. هنا (فى نيو إنجلند) نجد مجتمعا راديكاليا جديدا لم تعرف أرضه ولا أبناؤه الذين هم أبناء المهاجرين الإنجليز الذين أنشؤوا أول مستعمرة فى نيو إنجلند بالولايات المتحدة الأمريكية فى سنة ١٦٢٠ The Children of the Pilgrim Fathers - راهبًا ولا راهبة ولا ناسكا ولا أعضاء فى أخوية دينية Friars ولا أسقفًا

(*) المقصود بالحَمَل أيضا وفقا لمصطلح الأناجيل هو المسيح ، فأحد أسمائه هو "حَمَل الله" أى خروفه الصغير، إشارة إلى قول يوحنا المعمدان وهو يشير للسيد المسيح قائلا: "هو ذا حمل الله الذى يرفع خطية العالم" (يوحنا ١ ,٢٩). ومن معانى الفقرة وداعة المسيح ورقته، لكنها أيضا فيما تقول دائرة المعارف الكتابية تشير إلى التكفير عن الخطية والمقصود طبعا خطية أو خطايا البشر، وتقول الدائرة نفسها إن يوحنا المعمدان عندما استخدم هذا التعبير قصد به المكانة التى كان يشغلها الحمل فى طقوس العبادة اليهودية، والمقصود أن المسيح جعل نفسه "ذبيحة للخطية" أو "ذبيحة إثم" أو كفارة .. إلخ. انظر دائرة المعارف الكتابية، جـ ٣ ، مادة حمل. وبذلك يكون المعنى فى المتن واضحا، أما عبارة منذ تأسيس العالم (وليس منذ ظهور المسيحية) فتشير إلى أن هذه الأمور كانت مقدرة منذ الأزل وهو معنى يتردد فى الأناجيل. (المترجم).

سياسيًا Political bishop، فهؤلاء النيو إنجلندر New Englenders لا يتضرَّعون إلى قديسين ولا يُمارسون طقس إيقاد الشموع أمام مذبح، فسلطان الكنيسة بالنسبة لهم متضمَّن فى الاجتماع الذى يُعقد محليا للصلاة، هذا السلطان الذى يحل محل كنيسة المسيح الكاثوليكية، والنيو إنجلندر ينظرون لكرسى الاعتراف النظرة نفسها التى لرئيس الكاتدرائية الأنجليكانية Anglican Dean، الذى قال إن طقس الاعتراف يجعل الرجال نساء ويجعل النساء ديدانًا.

وفى كنيسة إنجلترا (الكنيسة الأنجليكانية) لم يكن هناك تغيير كامل فى الأثاث الكنسى ؛ لأن لودَ Laud (١٥٧٣ - ١٦٤٥) رئيس الأساقفة حاول أن يعيد العبادة إلى شكل أكثر إحكاما (أو بتعبير آخر ليجعل لها تفاصيل دقيقة عن ذى قبل). لقد كان من الواضح منذ بواكير حكم إدوارد السادس Edward VI أن كثيرا من الإنجليز كان لهم ميل طبيعى نحو العبادة ذات الطابع شديد التقشف، ووجد لُودْ أن كثيرا من معاصريه يفضلون الحرب ضد ما كانوا ميالين إلى اعتباره «أسمال الكثلكة البالية أو خِرقَ البابوية المهرية». وعلى أية حال ، فقد منعت محاولة لُودْ أى مماثلة أو مطابقة ولو بسيطة للكنيسة الإنجليزية (الأنجليكانية) مع التراث البيوريتانى(*) (التطهرى) المطالب بتبسيط طقوس العبادة والتمسك الشديد بأهداب الفضيلة، وبالنسبة للپروتستنطية بشكل عام، كان تأثير هذا الابتعاد عن نظام العبادة المنطوى على مجموعة كبيرة من الرموز قبل سنة ١٨٠٠ فى المجتمع خارج الكنيسة - تأثيرا كبيرا جدا. وربما كان ينبغى

(*) بعد أن أعادت الملكة إليزابيث بلادها إلى الپروتستنطية بعد حكم (مارى الدموية) الملكة الكاثوليكية، اقتنع بعض الإنجليز بأن الإصلاح يمتد لأكثر من إنكار سلطة البابوية. واقتنع هذا البعض أيضا بأن الإصلاح الذى تفجر بكل قوته فى چنيف على يد كلفن وفى زيورخ على يد زفنجلى يجب أن يتحقق فى إنجلترا، وقد عرف هؤلاء بالبيوريتان (الطهوريين أو التطهريين) بسبب رغبتهم فى تطهير الكنيسة من كل ما شابه الكاثوليكية. أرادوا الاستغناء عن الثياب الكهنوتية وعن الركوع لتلقى عشاء الرب وعن رسم إشارة الصليب ، إلا أن الملكة اتخذت خطوات لإخضاعهم، مما سبب صراعا دينيا طويلا استمر حتى نهاية القرن التاسع عشر. ولما وجد بعض البيوريتان استحالة فرض أفكارهم على الكنيسة الإنجليزية، كونوا كنيسة مستقلة وعرفوا بالانفصاليين، لكن الملكة وقفت ضدهم وأيدت النظام الأسقفى الأنجليكانى.. وفى وقت لاحق قرر البيورتان والانفصاليون منهم خاصة الهجرة إلى أمريكا وكانوا فى سنة ١٦٢٠ ضمن المستعمرين الأوائل، وقد كسب البيوريتان تعاطف الإنجليز معهم بسبب محاولة الملك چيمس الأول فرض النظام الأسقفى بالعنف.. وبمرور الوقت تم الاعتراف بالبيوريتان وغيرهم وعرفوا بالكنائس الحرة، هذا بالإضافة للكنيسة الرسمية الأسقفية أو الأنجليكانية كما تُسمى اليوم.

باختصار عن چون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرا مرجان، جـ ٤، ص ص ٣٠٤ - ٣٠٦. (المترجم).

لهذا الابتعاد أن يفعل ما هو أكثر مما فعل بالفعل مع الإسهام البروتستنطى فى مجالَى العلم والرأسمالية ـ أكثر من أى تغيرات أخرى عن معايير العصور الوسطى medieval norm.

ففى مجال العبادة وصل تأثير الخوف من الصور والتماثيل images إلى مدى بعيد، مع أنه من المعروف جيدا أنه لا لوثر ولا كلڤن كانا يقصدان بالفعل ما حدث بعد ذلك. فقد كان اتجاه لوثر متسامحًا بالفعل فيما يتعلق بهذا الموضوع، فقد كتب إلى رئيس كاتدرائية برلين فى سنة ١٥٣٩: "إذا كان سيدك المارجريف the Maragrave راغبا فى ذلك فدع عنايته الإلهية his Grace تثب وترقص على رأس الموكب بالقيثارات والطبول والأجراس كما رقص داود أمام تابوت العهد عندما حملوه إلى القدس. إننى مقتنع تمامًا (طالما أن هذه الأفعال لم ترتبط بعقائد خاطئة) أن هذه الأمور لا تزيد فى الإنجيل شيئا ولا تنقص منه شيئا. لكن لا تدع الناس يعتقدون أن مثل هذه الأمور ضرورية للخلاص. لا تجعلها ترتبط بذلك فى عقول الناس وضمائرهم (Luther's Letter of Spiritual Cuncil, ed T.G.Tappert, 1955, pp. 306-307).

وأضاف لوثر أنه يمكن لرئيس الكاتدرائية أن يقيم القربان المقدَّس Sacrament فى القدَّاس إذا ألحَّ المارجريف فى طلب ذلك. أما كلڤن فأراد أن يزيح من العبادة كل ما لم يأمر به الكتاب المقدس، وربما وجد ـ أى كلڤن ـ صعوبة فى فهم نصيحة لوثر الآنف ذكرها ، وهى نصيحة غير جادة بالمرّة، ومع هذا فقد تعاطف هو نفسه ـ أى كلڤن ـ مع إقامة الصلوات الجماعية وإقامة اجتماعات العشاء الربانى بشكل متتابع. ومن المهم أن نلاحظ أنه رغم ما كان يتمتع به كلڤن فى چنيف من احترام، فإن ذلك لم يكن كافيا لحث مواطنيه على قبول أفكاره، ولم تُطوّر الكنائس اللوثرية أبدًا مجموعة الاعتراضات المتعلقة بالطقوس التى قال بها معاصروهم البيوريتان (التطهريون) التى كان يحث عليها الانفصاليون (أو الانشقاقيون وهم بيوريتان أيضا Separatists)، لكنه من المهم أن تاريخ العبادة اللوثرية كان يسير فى المسار نفسه، فكلما مرّ الزمن وجد البروتستنط أنفسهم غير مرتاحين إذا ما طُلب منهم أن يتعبدوا وفقا لقدَّاسات محددة، تُستخدم فيها آلات موسيقية متقنة فى كنائس Chapel مزخرفة يقود الصلوات فيها رجال دين يلبسون ملابس كهنوتية فخمة. ومثل هذا الموقف البروتستنطى ينطوى على خرق للممارسات الدينية المعتادة أكثر منه خرق لتقاليد العصور المسيحية القديمة ، وهذا ما جعل هذا الموقف يؤكد طبيعتهم "الروحية Spiritual"؛ لكن كل تركيز الكلڤيين على أسرار

الرب الثالوثى Trine God وسلطانه كان فى حاجة إلى التشدد لسد تسرب الفكرة (تشتتها) نتيجة الخوف والعجب.

ويمكن أن نجد البرهان الحديث لكل هذا فى تقرير "طرق العبادة Ways of Worship" الذى تم إعداده لمجلس الكنائس العالمى فى سنة ١٩٥٢. لقد ورد فى التقرير أن نظم العبادة التقليدية عند اللوثرية الألمانية كانت أثناء فترات التقوية Pietism والتنوير، تُعانى من الاختصار والتغيير بشكل متتابع بل كانت أحيانا تأخذ شكلا جديدا تمام وفقا لنوع التقوى Piety أو وفقا للاتجاه الفكرى الذى كان يمثله القسس أو رعاة الأبرشيات Pastors، وقد نتج عن مثل هذه التغييرات التى كانت تتم بشكل منعزل أى دون أخذ رأى الجماعات المسيحية الأخرى والتى تمت فى نهاية القرن الثامن عشر - اختلاف كبير فى أشكال الطقوس الدينية الكنسية Chruch Service وفى التراتيل التى يتم إنشادها فى الكنائس، وامتصت العظات طقس القربان المقدس وأصبح الوضع حتى الآن أن "العشاء الربانى بمثابة طقس ملحق أو غير أساسى ارتبط بنوع من الاعتراف العام من قبَل تلك القِلّة التى تمكث بعد تمام الطقوس الدينية الكنسية (Ways of wor-ship, ed F.R. Maxwell, 1952, p.82)، هذا النوع من الاعتراف الآنف ذكره هو ما تبقى من طقس الاعتراف الفردى الذى كان قد تم إحياؤه فى القرن السابع عشر. وبالنسبة للوثرية السويدية، يذكر التقرير الذى أشرنا إليه آنفا أنه - كرد فعل ضد سيادة الممارسات الطقسية الكاثوليكية - أصبح من المعتاد فى الكنيسة الإصلاحية السويدية the reformat chruch I Sweden، تمامًا كما فى اللوثريات الأخرى - ألا يُقام طقس القربان المقدس Eucharist دون الاشتراك فى اجتماع فى العشاء الربانى Communion. وأدى هذا إلى تقليص عدد اجتماعات إقامة القداس Celebrations؛ مما أدى فى المقابل إلى تطور الممارسات الطقسية أيام الآحاد Sunday Service دون طقس القربان المقدس Sacrament، وفى سنة ١٥٧١ جرى الإعداد فى كيركيوردنتج Kyrkoordnung لإقامة ممارسات طقسية شبيهة لم تكن سوى توجيه عظات بشكل بسيط جدا. وللوثرية الأمريكية التقاليد نفسها، فالعبادة فيها بسيطة تتمحور حول الدعوة أو التبشير بلا أناجيل the wrod. وفى سويسرا "إنها لورطة كبيرة للكنائس الإصلاحية فيها.. إذ تتكون طقوسها الكنسية العادية من عظات تدور حول العشاء الربانى، بينما من النادر إقامة طقس العشاء الربانى نفسه، بل أصبح بالنسبة لأعضاء هذه الكنيسة مناسبة غير معتادة " (Ibid, 130). وقد تابع الأستاذ يوليوس شفيتسر Julius Schweizer هذا

الطقس الكنسى حتى العظات الخاصة التى ظهرت مصاحبة للقداس فى جنوب ألمانيا وسويسرا فى القرن الخامس عشر، وذهب يوليوس إلى أن هذه العظات الآنف ذكرها هى التى كونت أساس طقس القربان المقدس Liturgy عند الحركة الإصلاحية الجديدة the new reformed Liturgy. وهذا بلا شك ـ من الناحية العملية ـ صحيح، لكن الحركة واسعة الانتشار فى الاتجاه نفسه فى أماكن أخرى تظهر أن هذا النوع الجديد من الطقوس الكنسية كان قادرا ـ على نحو خاص ـ على إرضاء المتطلبات الدينية والعقائدية والاجتماعية للعبادة فى التجمعات الدينية الإصلاحية Reformed Congregations. وعلى سبيل المثال، إنه لذو مغزى أنه فى القرن الثامن عشر كان الأنجليكان ميالين إلى العودة لطقس الكتاب المقدس مرة كل فصل من فصول السنة فى معظم الأبرشيات، رغم تراثها الطقسى المختلف تمامًا. بل إننا نجد فى القرن التاسع عشر، رئيس الشماسة الأنجليكان يأسف فى سنة ١٨٥٤ مبديا دهشته: "أى مخالفة فى هذا للسوابق الأولى. لقد كان الحواريون Disciples يجتمعون معا كل أسبوع ليقتسموا الخبز معا". ويذكر البروفسور و . س مكسويل Maxwell عند وصفه للوضع فى الكنيسة الإصلاحية الاسكتلندية في التقرير نفسه الآنف ذكره أن الطبعة الأولى من كتاب Scottish Book Order (١٥٦٢)، توجه أتباعها إلى أن طقس العشاء الربانى Holy Communion يجب إقامته كل شهر إلا أن ذلك لم يتم تنفيذه مطلقًا، ويفترض مكسويل أن أحد الأسباب المهمة لذلك هو نقص عدد رجال الدين فى اسكتلندا فى القرن السادس عشر؛ مما جعل ممارسة هذا الطقس تتراوح بين مرة واحدة إلى أربع مرات فى كل عام. لقد كان نقص عدد القسس البروتستنط ministers حقيقة، لكن كما شرحنا لتوّنا لم تكن هذه الظروف المحلية هى كل ما فى الأمر؛ إذ إن مكسويل يذكر أيضا أن عدم إقامة طقس العشاء الربانى بانتظام كان يعود إلى ما قبل ظهور الحركة الإصلاحية (البروتسنتطية)؛ إذ غالبا ما كان ذلك يحدث بالفعل (إهمال طقس العشاء الربانى). وغالبا ما كانت تُلقى مسئولية ذلك على جمهور المصلين Laity. فعدم انتظام طقس العشاء الربانى فى الكنائس الإصلاحية قد يكون أمرا مبالغا فيه، فقد كان التراث المَشْيخى Presbyterian دائما يوصى بإقامة هذا الطقس أربع مرات فى العام. لكن ربما كان المعمدانيون الإنجليز والإندبندنت (الاستقلاليون) يقيمون هذا الطقس مرة فى كل شهر، رغم أن طقوس كنائس الإندبندنت كانت أكثر انتظاما، فلم يكن فيها إلا إضافة موجزة للطقوس الكنسية القائمة على التبشير بالكلمة (الأناجيل). إذ يقوم الشماس بحمل الخبز

والنبيذ للناس الجالسين فى مقاعدهم المصفوفة صفوفا، ويقوم القس (البروتستنطى) بمباركة الخبز والنبيذ كل على حدة، وهو تكريس مزودج A double Consecration يعود إلى الرواية الإنجليزية التى اتبعها الإندبندنت الأوائل erliest Independents. ويقوم مَنْ فى الحشد ـ ببساطة ـ بالأكل والشرب والاستغراق فى التأمل، وكان الغرض من هذا هو مجرد استحضار المشهد فى العلية (الغرفة العليا Upper Room) وغالبا ما يكون ذلك بشكل صامت. وغالبا، كان الخوف من الوثنية يؤدى إلى إزالة كل ذرة من التفسير فيها شُبْهة، كما أدى الخوف من الكلمات المطبوعة (المقصود الأوراد المحددة أو النصوص الجامدة) إلى جعل الدعوات وفقا للظروف أو وفقا لما يراه القس أو راعى الأبرشية Pastor.

وأكثر التفسيرات احتمالا لكل هذا هو أن إصلاحيى القرن السادس عشر نجحوا فى ملء رعاياهم بالفزع التام من قربان القداس Sacrifice of the Mass ؛ لكنهم فشلوا فى إقناعهم بحالة إيجابية يستخدمون فيها استخداما منتظما وسائل المنحة الإلهية هذه this means of grace. حقيقة إن تفسير العشاء الربانى Supper كما قدمه زفنجلى (زونجلى) Zwingli (١٣٨٤-١٥٣١) غالبا ما كان يتطلب إقامة قداس Celebration بشكل غير منتظم: كفعل يمكننا به إحياء ذكرى موت المسيح، ولإظهار تبجلينا لذكراه لا يمكن أن يتكرر ذلك فى فترات متقاربة حتى لا يتناقص تأثيره تدريجيا. لقد كان الفشل إذ لاهوتيا؛ لكنه حُسِب فى نهاية المطاف كهنوتيا ministerial كما كان الحال فى سويسرا ويصبح هذا أكثر وضوحا عندما نتذكر أن كثيرا من مشروعات القرن السادس عشر الهادفة إلى توحيد المجموعات البروتستنطية على أُسس مَجْلِسِيَّة Consiliar ، عادة ما كانت تتحطم على صخرة التفسيرات الراديكالية المختلفة لطقس القربان المقدس Eucharist لبعض الزعماء الدينين البارزين . فعدم اليقين حول هذا الطقس أدى إلى عرقلة تطور أى نظام بيوريتانى (تطهرى) للعبادة ـ يكون هذا الطقس هو محوره.

المُثُل العليا للإصلاح الدينى

عبثا كانت هناك عمليات معقدة لربط تقليص الرمزية الدينية بظهور الفردية. فغالبا ما يُفترض أن الفردية بدعة ظهرت فى القرن التاسع عشر مع أنها كانت تحتاج على الأقل لقرن من الزمان حتى يتم ابتداعها، فالفردية كانت خاصية من خصائص التقوى فى كلتا الكنيستين؛ الكاثوليكية والإصلاحية فى القرن السابع عشر. ففى البروتستنطية وجدنا التَّقوية اللوثرية Pietism والبيوريتانية (التطهرية) الإنجليزية تسيران فى الاتجاه نفسه. ففى ألمانيا عَقَد كُلٌ من فيليب چاكوب سپينر Philip Jacob

Spener (١٦٣٥-١٧٠٥) وأوجسط فرانك August Francke (١٦٦٣-١٧٢٧) ـ وهما من قادة الاتجاه التَّقَوى ـ آمالهما على بعث اللوثرية اعتمادًا على كَهَانة كُلِّ المؤمنين Priest-hood of all believers بمعنى عدم قَصْر الكهنوت على طبقة أو فئة بعينها، فجمهور المسيحيين من غير رجال الدين ليس لهم ـ فحسب ـ الحق فى أن يقدموا للرب قربان الصلوات Sacrifice of Prayer ، وإنما فى استطاعتهم أيضا أن يقوموا بوظيفتهم الكهنوتية فى المنزل أو بين أصدقائهم حيث ينوِّر كلٌّ واحد منهم الآخر بما ورد فى الكتاب المقدس خاصة بإرشاد قَسّهم أو راعى أبرشيتهم، وقد قاما معا ـ سپينر وفرانك ـ بطرح الأسئلة وإجاباتها فى اجتماعات تعبُّديَّة، ورغم أنه لا يوجد فى التعاليم التَّقوَية ما يفترض أنَّ جمهور المسيحيين من غير رجال الدين لهم الحق فى تقديم أى قرابين مقدسة Sacraments أو توجيه العظات فى الكنيسة، إلا أنّ هذه التطورات كانت مفهومة ضِمْنًا وواردة. حقيقة أنه يبدو أن سپينر كان عليه أن يناضل طوال حياته ليمنع بعض أكثر أتباعه تمسكًا من الانسحاب من الكنيسة اللوثرية. وإحدى الحالات الكبرى فى هذا الصدد كانت تضامُن بقايا أتباع هَسّ فى بوهيميا Bohemian Hussites فى تجمع كنسى موراڤى Moravian Community ، على يد الكونت زنزندروف Zinzendrof (١٧٠٠ - ١٧٦٠) الذى كان هو نفسه قد تلقَّى علمه الدينى فى المدرسة التَّقَوية. وقد كان هناك ميل مشابه هو الذى أدى فى إنجلترا إلى الانهيار المؤقت فى مؤسسة الكنيسة الإليزابيثية Elizabethan Church Settlement فى الفترة من ١٦٤٢ إلى ١٦٦٢، والمنظمة الدائمة للمذاهب خارج نطاق كنيسة الدولة بعد إعادة الملكية فى إنجلترا فى عام ١٦٦٠ Restoration.

لقد كانت التَّقَويةُ هى حركه رجل الشارع غير الإكليريكى Layman التى نقلت محور الحياة الدينية من مبنى الكنيسة إلى المنزل، وقام المنهجيون Methodists بنقلة مماثلة فى إنجلترا، فلم يكن الميتوديون يتوقعون أن يشكلوا جهازا أو هيئة كنسية دائمة، وظلوا لسنوات يعقدون اجتماعاتهم التعبدية إما فى أماكن مكشوفة أو فى البيوت أو مساكن صغيرة خَصَّصها المتعاطفون لهذا الغرض. لقد أحدث التقويون هذه القفزة بسبب قناعتهم الداخلية بأن الكنيسة كمؤسسة ـ فاشلة، وكان من المحتمل أن تظل جامدة متقوقعة كما كانت فى أورثوذكسية الاعتراض Confessional Othodoxy، إنها راحت تدور حول نفسها وقد اختل توازنها رعبا من الفلسفة المناهضة للمسيحية فى القرن السابع عشر، فقد كان تحجّر الحركة الإصلاحية وعدم مرونتها قد ترك المسيحى العادى وليس أمامه إلا مسالك قليلة محسوسة يصرف فيها طاقته الإيمانية.

فقد كانت الرهبنة قد ولّت ولم يكن روبرت ليتون Robert Lighton مطران (رئيس أساقفة) جلاسجو Glasgow هو الوحيد الذى أسف فى القرن السابع عشر "لأن الخطأ الفظيع الوحيد الذى ارتكبته الحركة الإصلاحية كان هو أن غالب تلك الأماكن - بالإضافة إلى ذلك الأسلوب فى الحياة - كان متحررا من النذور Vows ونحوها من الأمور ذات الصلة بها mixtures فلم تَعُد هذه الأمور قائمة؛ لذا فلمْ يكن للكنائس البروتستنطية أماكن للتعليم ولا أماكن يلجأ إليها الناس الميَّالون لكبح شهواتهم "men of mortified tempers لقد كان من المتوقع من الرجل العادى أن يقبل الكنيسة باعتبارها عطية أو هبة وأن يقبل القس باسطا أو شارحا لحقيقة الاعتراف Confessional truth المُعَرَّفة بشكل محدد تماما. أما المسيحيون التابعون للتراث البروتستنطى الغربى، فبانغلاقهم على أنفسهم راحوا يبحثون داخل أنفسهم عن حقيقة موضوعية أو يقين assurance، وهو ما لم يتحقق لهم بأى طريقة أخرى. ولم يوافق التَّقويون على لعب الورق والرقص والذهاب للمسرح، وخاصة كل فعل يعتبرونه رضوخا لمطالب الدنيا Conces-sion to the world. وفى التجمع الصغير المحلى المميز على هذا النحو من التدين يعرفُ الرجال والنساء بعضهم البعض الآخر معرفةً وثيقة، ويشجع بعضُهم بعضَهم الآخر فى حياتهم الإيمانية، ويتأثر بعضهم ببعضهم الآخر تأثرًا مباشرًا ويشتركون معًا فى اجتماعات صلواتهم الخاصة التى تمثل الدينامو dynamo المحرك لنظامهم. و عادة ما تفشل هذه المتابعة العامة المتوهجة حماسا دينيا عندما يعود هؤلاء المتعبدون - وملؤهم الأمل - لطقوس العبادة الرسمية Official Cult، ويحاولون تمثل حماسهم الدينى المتوهج فى اجتماعاتهم المنزلية (عبادتهم فى مجموعات صغيرة). فالعبادة العامة تبدو لهم ذات جو رسمى، وهذا يرجع فى جانب منه إلى أن العنصر الرمزى Symbolic element لم تتم تنحيته تماما ولا يمكن - ببساطة - أن يتلاحم مع الطرق الحية والفردية والمعبِّرة لحركة من هذا النوع. وهكذا وصل التغير التدريجى فى البروتستنطية لذروته (لمرحلة الازدهار الكامل) فى بداية القرن التاسع عشر، ففى ذلك الوقت تم نسيان العنصر الكاثوليكى الثقيل فى تعاليم لوثر وكلفن، أو بتعبير آخر تم التخلص منه أو إحلال غيره محله وتم ذلك بتؤدة وتروٍّ. ولم يكن الناس بفاهمين حق الفهم ذلك التركيب المعقد الكامن وراء رحلة الآباء المهاجرين Pilgrim Fathers إلى أمريكا. لقد قللوا من شأن العاطفة التى اعتقد البيوريتانى (التطهّرى) فى القرن السابع عشر. أن الله (الرب) دعاه أن يُعَمِّر الأرض، وربما كانت هذه الدعوة قبل ظهور الرب Our Lord بوقت قصير - بمجتمع القديسين المثالى المبرأ من الكفرة ومن كل ما هو

شر، فليس ثمة كاثوليكى پروتستنطى Protestant Catholic يمكن أن يفوق الأب المهاجر Pilgrim Father فى اعتقاده فى المجتمع الربانى (أو الطَّاهر أو المقدس divine society)، ذلك لأنه يعنى ماساتشوستس Massachusets ليُظهر لأوروبا المندهشة صورة ذلك المجتمع كمجتمع منفصل للأبد عن خِرَق الكاثوليكية البالية rags of popery، وأن حركتهم قد استطاعت أخيرا أن تُكمل عمل رواد الإصلاح الدينى Reformers. وقد شهد القرن السابع عشر موت كل هذه الآمال، فقد عاش القديسون وظل العالم بغير خلاص unredeemed: والباقون فى قيد الحياة بعد ذهاب رفاقهم، أَنِسُوا إلى نوع من الكَلْفنية الباردة half-hearted Calvinsim تشبه كثيرا الانشقاقية الإنجليزية English nonconformity التى راحت تغازل ـ على الدرجة نفسها من اليأس ـ حركة الموحدين أو المناهضين للتثليث Unitarianism. لقد عمَّق الاستمرار الحقيقة truth لكن هناك أيضا عدم استمرار، فبمعنى من المعانى انتهت الحركة الإصلاحية فى سنة ١٦٨٩ عندما أعلن مرسوم التسامح The Toleration Act أن الپيوريتان قد تخلوا عن آمالهم، سواء فى الإصلاح أو فى أن يحلُوا محل كنيسة إنجلترا Church of England.

لقد نشأ عن كل هذا فى القرن التاسع عشر، نوع من البروتستنطية لا تتفق إلا فى شىء قليل مع زعماء حركة الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر، لكنه ـ أى هذا النوع المشار إليه من پروتستنطية القرن التاسع عشر ـ لا يمثل البروتستنطية فى مُجْملها. وسرعان ما توقَّف الإصلاحيون عند هذا الاتجاه الراديكالى. لقد اكتفوا بتطهير كنيسة العصور الوسطى من أخطاء مثل خرافة تحول خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه Transubstantition، والمقصود نفى ما يسمى بالاستحالة الجوهرية (*) وعبادة

(*) فضلنا الرجوع لأحد الكتب التى ألفها پروتستنط لفهم مضمون هذه العبارات (تاريخ الكنيسة جـ ٤، ص ٥٢-١٢٥)، تأليف القس چون لوريمر/ ترجمة عزرا مرجان / نشر دار الثقافة (الإنجيلية):
".. اختلف ويكليف فى الموقف الكاثوليكى بالنسبة لسر الأفخارستيا (الاستحالة الجوهرية) ـ إن الخبز والخمر يتحولان فعلا إلى جسد الرب ودمه. آمن بأن الجسد والدم كانا حاضرين حقا، لكن لم يكن هنا تحويل وتغيير فى الخبز والخمر، وإلى حد ما كان ذلك هو فكر مارتن لوثر. بهذه الآراء اشتدت المعارضة البابوية ضد ويكليف.
مفهوم لوثر لسر الأفخارستيا (القربان المقدس): حينئذ أثار لوثر أسئلة ثلاثة حول الأفخارستيا. (أ) أعلن أنه ليس بحسب الكتاب أن تحبس الكنائس تناول الكأس عن العلمانية. كلا، الخبز والخمر يجب أن يتناولهما الجميع. (ب) شكك فى مبدأ "الاستحالة الجوهرية transubstantiation" فالخبز والخمر تحولا فعلا إلى لحم ودم. بدلا من ذلك ناقش مبرهنا على الاستحالة دون تغيير فى العرض Consubstantiation على أن الجسد والدم كانا حقيقة ومعجزيا موجودين فى، وحول وتحت الخبز والخمر، لكن لم يكن هناك تغيير مادى فى العناصر. (ج) أخيرا هاجم التعليم بأن العشاء عمل صالح أو أنه "ذبيحة" عن المشترك بل الأفخارستيا عهد المسيح أو ميثاقه، وعد بالصفح عن الخطايا مؤكد للمؤمنين بموت المسيح." (المترجم).

القدّيسين ومريم العذراء المباركة، كما أن جهودهم لاستعادة جوهر الكنيسة الأولى (الأصلية) Primitive لم تتوغل عمقا فى التاريخ لأبعد من كنيسة القرن الرابع للميلاد: فبمجرد انتهاء الدهشة (الإثارة) الأولى، تجمدت الكنائس الإصلاحية واللوثرية وراحت تتسمك تمسكا شديدا بما انتهت إليه.

وكان الراديكاليون الأوائل قد كَثَّفوا بالفعل فى القرن السابع عشر هذا الموقف النقدى فى مقولتهم الشهيرة "بل إن الرب لديه من النور والحقيقة ما هو أكثر من أن يمنعها عن العالم"، وكان اعتناق هذا المبدأ يتطلب رفض عقائد الأسقفية والمطرانية وغيرها من رموز الحكم الدينى الفوقى، أو بتعبير آخر رفض الرياسات الدينية المفروضة من أعلى ورفض الرموز الطقسية ritual، وقد وصل چورچ فوكس Fox (١٦٢٤-١٦٩١) إلى نتيجة مؤدَّاها أن الرب منعه من الإعِراض عن أى حد شريفا كان أم وضيعا واستمر هذا التراث غير منكور، فثمة قول يردده المعمدانيون المحدثون re-cent Baptists مؤداه "إن أشكال عبادتنا تسير مسار تراث الحركة الإصلاحية، وهى - بشكل عام - لا تحكمها أشكال أو صيغ طقسية" The Nature of Church ed. R. N. Flow,.) 1952, p.162).

وفى القرن التاسع عشر، وصل الأمر بالفعل إلى الحد الذى بدت فيه البروتستنطية مرتبطة بالنزعة الفردية والحرية الفكرية وحق الفرد فى إصدار أحكام خاصة، بل إنه حتى فى القرن التاسع عشر الذى اتسم بالروح الليبرالية فإن المبادئ العامة عن العفوية (أو التلقائية والحرية) كان يمكن ربطها بما كان عليه الدين فى العصور القديمة (الدين فى شكله الأول) من حماس وتوهج.

الحاجة لليقين الدينى: بعض الإجابات فى فترات باكرة

ثمة وجهة نظر مؤداها أنه لا شىء غير عادى فيما يتعلق بهذا التراث (مسيرة الفكر المسيحى البروتستنطى)، فالحاجة إلى التحرر من السلطة تتكرر فى كل قرن رغم أنها قلما كانت بمثل هذا الثقة التى كان عليها الحال - فى بعض الأحيان - فى القرن التاسع عشر. فقد أصبح أحد جوانب البروتستنطية (أحد جوانبها وليس كلها) فى تحولها الليبرالى الشديد هو محاولتها أن تجعل من المسيحية الحل المعقول لمشاكل الإنسان المعاصر. ولم يكن هناك شىء مؤكَّد بين طوائف المذهب حول هذه الصعوبات: لقد لعنوا الكاثوليكى الرومانى أو الأورثوذكسى اليونانى بالقدر نفسه الذى لعنوا به البروتستنطى. فعندما

يدرس المرء تاريخ الكنيسة منذ سنة ١٦٠٠ يحس أن هذه الصعوبات أصبحت أكثر حدّة وأن الإجابات (القضايا) التى كانت محل قبول بقدر كافٍ من الترحاب فى وقت من الأوقات، قد أصبحت محل إعادة نظر عدة مرات، وجرى تعديلها وتطويرها. وفى بعض الأحيان يخرج المرء بانطباع أن دولة المسيحية الغربيةWestern Christendom ، كانت إلى حد كبير فى موقف دفاعى داخل الثقافة الغربية Western Cultureطوال حوالى ثلاثة قرون ونصف القرن. وقلة من الكتب هى التى أثبتت أنها أكثر أهمية على المدى الطويل من كتاب De Veritate الذى ألفه اللورد هربرت من شربرى Herbert of Cherburry ـ والذى نُشر فى سنة ١٦٢٤. لقد كان هذا الكتاب بمثابة الطلقة الأولى فى الجدل الربوبى Deist Controversy ، ولم يصبح هذا الجدل عاماً إلاَّ فى نهاية الحروب الدينية وبعد نجاح المغامرات الأولى فى المنهج العلمى Scientific methods، وظلت الكتب الدراسية الموجزة تردد أنه قد طاشت سهام الربوبيين بسبب الهجوم المشترك الذى شنه كل من بتلر Bishop Butler (١٦٩٢-١٧٥٢) وجون وزلى Wesley (١٧٠٣-١٧٩١). فما قدمه بتلر من قياس Analogy فنَّد آراءهم من الناحية العقلية، أما إنجيلية وزلى Wesley's Evanglicalism فجعلت الخطيئة والخلاص Sin and Salvation من حقائق التجربة التى لا يمكن للمنطق أن ينال منها ولا يمكن للسخرية أن تحط من قدرها. حقيقة أن حماس وزلى أنقذ أجيالا من عدم الإيمان غير السعيد unhappy unbelief؛ لكن المنتصرين فى مضمار الجدل العقلى كانوا هم الشكوكيين الذين كان هجومهم قد شق بالفعل طريقًا داخل المسيحية التقليدية قبل سنة ١٧٨٩، وقد ارتبط هجومهم بلَفْت النظر على نحو أكثر للمنهج التاريخى historical method. وما حدث فى الفترة من سنة ١٧٨٩ إلى سنة ١٨١٥ هو انفجار القوى التى كانت حبيسة طوال أجيال خلف الاستحكامات المنهارة فى عهد ما قبل الثورة الفرنسية Ancien Regime. وكان لهذا الانفجار تأثير موازٍ على الكنيسة الكاثوليكية Roman التى كان عليها أن تواجه الإصلاح الداعى للتخلص من نفايات الإصلاح Sweeping reforms فى كل من النمسا وألمانيا، كما كان عليها أن تواجه سلسلة الثورات المريرة المعادية لرجال الدين anti-cleric revolutions، التى توالت إحداها بعد الأخرى خلال القرن التاسع عشر فى البلاد اللاتينية Roman Countries وفى أمريكا الجنوبية. وكان يكمن خلفها جميعا حاجة متزايدة لليقين الدينى: يقين حول قبوله كما فى الحركة الوزلية وكما فى الحركة الإيطالية (حركة جنوب الألب المؤيدة لسياسة البابا المطلقة فى مسائل الإيمان) Ultramontane movement، أو يقين حول رفضه كما فى حالة خلفاء الربانيين

الإنجليز English Deists من الألمان والفرنسيين، أو كما فى حالة الشكوكيين (النزَّاعين للشك فى الدين) ومنهم هيوم Hume. فالدين التقليدى الملزم بما فيه من تفاصيل دقيقة فوق التعريف Over - defind ودون التجربة under - experienced قد فشل فى تحقيق القناعة والرضا، ومن هنا فقد صاحبته حركة تحرر دينى أو حركة اتساع أفق فى مجال الدين Latitudianrianism عملت فى إنجلترا وسويسرا - على سبيل المثال - على ظهور نوع من المسيحية تم استبعاد كل ما لا يروق للإنسان الذى يحكِّم عقله فى الأمور منها، وفى چنيف واجهت هذه المسيحية المريضة الشاحبة الثورة الفرنسية دون عقيدة مقنعة بألوهية المسيح.

وفوق كل هذا لا بد أن نتحقق من أن لحظة الأزمة كانت فى بواكير القرن التاسع عشر وليس فى العقود الأخيرة منه. ففى فترة الثورة الفرنسية ألقى الناس نظرة على البراهين التقليدية على أن الله حى ومشخص بعدم رضا وباستياء عميق، ولا شىء آخر يمكن أن يفسر السخرية الشديدة من المسيحية فى باريس فى عهد الثورة الفرنسية - سوى القلق الدينى العميق، وإن نظرة إلى الأعماق تساعد فى شرح لماذا كان المجتمع الأوروبى رغم أنه لم يعتقد كثيرا بما كان قد قبله من الناحية الظاهرية - قد ناضل بقنوط بعد سنة ١٨١٥ ليوقف تقدم ما بدا وكأنه يمثل القوى الشيطانية، ففى المجتمعات البدائية استطاع الناس إظهار وجود الآلهة وطيبتها بالإشارة إلى حمايتها للمجتمع ومحاصيله وسفنه وجنده، لكن الإنسان الغربى فى القرن الثامن عشر كان - بالفعل - قد بدأ نقلة فى مجال الزراعة والصناعة بواسطة تغيير جذرى فى طريقة التفكير، فالاختراعات فى مجال المخصبات والميكنة كانت قد بدأت فعلا فى سد المساحة التى كان الناس يتوقعون فيها استجابة مباشرة للدعوات. لقد كان الإنسان البدائى يصلى طالبا النصر فى الحرب، بينما الإنسان المعاصر بدأ يجادل فى أن الله كان لا يجب ألا يسمح بقيام الحرب، إطلاقا. وفى أواخر القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر، كانت هناك طريقة شعبية أخرى لإظهار - وجود الله بالإشارة إلى تدخل مزعوم للعناية الإلهية فى مسيرة الأحداث المعتادة، وكانت الحكاية الشائعة فى المجلات الإنجيلية البروتستنطية عن رجل سكِّير لعن الكاهن يوما، وفى غضون أسبوع واحد لقى حتفه وهو جالس فى البقعة نفسها التى لعن فيها الكاهن بسبب قرميدة سقطت من السقف فوق أُمِّ رأسه، وقد ضمن چورچ فوكس Fox فى تأملاته عن المسيح المنتظر (المُخلِّص) Messianism قناعته بأن أولئك الذين قاوموا أفكاره سرعان

ما عَنَّفهم الله، وكانت هذه هى الحجة التى سخر منها ڤولتير بشكل مثير للاشمئزاز عندما سمع عن زلزال لشبونة.

وكان الأكثر أهمية - بكل ما فى الكلمة من معنى- فى القرن الثامن عشر هو البرهان الذى قدمته الوزلية Wesleyanism. فما وجد من تجارب عنيفة متعلقة بالخطيئة والتبرير بالإيمان Sin and Justification Conviction of التى وجدت بين أتباع چون وزلى الأوائل غالبا ما أُسىء فهمها. إذ يُقال فى بعض الأحيان ما يتفق مع أنّ الوزليين علّموا الناس أن يشعروا Feel أو يحسوا دينهم. وهذا حتى يظهر إحياء القرن الثامن عشر متميزا عن السياق فى عيون أهل القرن التالى. فالوزليون لم يعلموا الإنسان العادى أن يحس دينه أو يشعر به "فمبدأ الخطيئة المغفورة The sense of sins" Forgiven الذى ترنم به وزلى فى ترانيمه - كان يظن أنه حقيقة موضوعية فى التجربة الدينية يمكن البحث عنها وإيجادها خلال الصلوات، وخلال صلاة النعمة الإلهية grace والعبادة والبحث فى الكتاب المقدس والمشاركة فى القربان. وربما خلط أسقف أو مطران بين هذا والحماس الدينى "وقد رفض وزلى نفسه ذلك باعتباره طلبًا للنتيجة دون سَلْك السبل المؤدية إليها "، لكنه ما كان من الملائم خلط ما هو رئيسى فى تراث الوزلى بالفردية الحادة عند الجماعات التى تزعم أن الروح القدس توجهها توجيهًا مُمَيّزًا أو على نحو خاص. وكان ارتباط الوزلية الحقيقى بالقرن السابع عشر مُمثَّلاً فى تحذير ألَينْ لغير المتحولين John Alleine- Alarm to the unconverted وكذلك بشكل صلاة المائدة أو صلاة النعمة الإلهية Grace فى الحياة كما سجله چون بنيان Bunyan. ولم يُثِر الوزليون الأوائل حقيقة إيمانهم بالخطية sin والعلم بغفرانها أو الأصل الإلهى المباشر لها، لكنهم لم يزعموا وجود أى وحى آخر جديد any fresh revelation، إذ إننا نجد چون نلسون Nelson - وهو أحد الوعّاظ الأوائل المؤمنين بفكر وزلى - يقول عن تبرئته أو تبريره his Justification: "كان يسوع المسيح ظاهرًا بوضوح وجلاء أمام ناظرَىّ عقلى كمصلوب من أجل خطاياى، كما لو كنت أراه بعينَىّ جسدى الحقيقيتين، وذاك جعل قلبى فى التوّ واللحظة متحررا من الشعور بالإثم، ومتحررا من الخوف الذى يسبب لى عذابا، وملأنى بسكينة وسلام هادئ جليل". ويمكن أن نقارن ذلك بتجربة وزلى آخر جوّال itinerant هو توماس تايلور Taylor، الذى ذكر فى خِضَمّ تجربته فى التبرير أو التبرئة Justification أن "الرب the Lord ظهر فى صورة بهية مدهشة كما لو كان ثوبه قد غُمس فى الدم. لقد رأيته بعينَى الإيمان معلقًا على

الصليب، وقد جعلنى هذا المشهد وقد سرى ذلك الحب فى روحى حتى إننى آمنت هذه اللحظة ولم أتخل بعد ذلك أبدا عن يقينى" وأضاف قائلا - وهذا أمر مهم جدا لأولئك الذين يعرفون سيكولوچيًا البيوريتان (التطهريين): "ولم يعد لدىَّ فى هذه اللحظة أى وعد آخر أرجو تحقيقه"- فما من آية فى الكتاب المقدس- كما يقال قد دخلت عقله. وإذا حدث هذا فثمة اعتقاد جازم أن الله هو الذى وضعها (أى فى عقله). وقد شجع وزلى شعبه على متابعة هذا الدليل على فعل الرب divine activity وحثهم على الثقة فيه، وعلى مستوى المجتمع الإنجليزى الذى وصلت إليه حركة الإحياء revival فإن مثل هذه الأحداث كانت موثقة بذاتها (موضع ثقة بذاتها)، ولم يكن أحد يفكر فيها باعتبارها مسألة وهمية أو عاطفية. ويمكن أن يقال الشىء نفسه عن حركة الإحياء الجديدة New England revivalismالتى وجهها كل من إدواردز Edwards وهويتفيلد Whitefid.

لقد قاوم هذا التراث كل تغيير، إذ نجد أن أغسطس چيسوپ Augustus Jessopp الكاهن الذى عرف عامل البلاد الڤكتورية جيدا Victorian Country Laborers ، يروى لنا هذه الرواية عن لقاء الميتوديين الأصوليين Primitive Methodist Camp meeting فى نورفوك Norfolk فى آخر القرن التاسع عشر:

"لقد شعرت به ثلاث مرات، ورأيته مرتين، هكذا قال أحد المتحدثين، وكان صوته جياشا مفعما بالأحاسيس، وكان إنسانا عَينيّه مفتوحيّن عن آخرهما وكأنما تنظران لمنظر مهيب أمامهما. إننى لا أستطيع أن أخبركم ما هو، ولا كيف هو. لقد كان هناك نور. إننى أقول لكم لقد رأيته. إننى متأكد كتأكدى من أننى إنسان حى، وقد عرفت أنه هو الرب، وقد شعرت منذ لحظتها أننى أملك أننى أعرف. حدثنى عن عدم الإيمان طالما تم خلاصى..." .

(A.Jessopp, Arcady for Better or worse, 1890, pp. 78-79).

ولأسباب عديدة، فإن هذه الحالة من إظهار الرب بدت أقل إقناعا فى القرن التاسع عشر، وفى أوصاف الإنجيلية evangelism ذات الطابع الأمريكى الجديد، يحدث غالبا الزعم بأن الاجتماعات لم تكن "عاطفية emotionai" المقصود أنها لم تكن متوقدة حماسًا دينيًا وهذا لم يكن يعنى أن العاطفة emotion (المقصود الوجد الدينى) كان غائبا: والحقيقة أن للطرائق التى اتبعها فِنِى Finny ومودى Moody وبِلِى Billy فى أيام الآحاد، كانت تنطوى على مزيد من استثمار العواطف واستغلالها أكثر مما كان

يحدث قبل ذلك. لكن الناس لم يعودوا متأكدين أنه يمكن استخدام العواطف (الوجد الدينى) كوسيلة أو كأداة Vehicle مباشرة للفعل المقدس action divine، كما ترددوا فى التأكيد على أن السجود أو الإنهاك الجسدى فى العبادة prostration والدموع والرؤى، والنصوص الدينية المحددة لهذا الغرض ـ كانت شواهد موثقة أو أن مفعولها الإعجازى أكيد authentic signs & Wonders . وفى إحياء سنة ١٨٥٩ حدثت هذه الظواهر، وظواهر أخرى شبيهة بشكل متتابع فى إيرلندا الشمالية وويلز، لكنها كانت نادرة الحدوث فى إنجلترا وربما كان آخر ظهور لها فى اجتماعات الخلاص المقدس Salvation Army's Holiness Meetings، عندما بدأت إحدى النساء فى الصياح فى أحد اجتماعات مودى Moody الإنجليزية (فى إنجلترا) فوقف مودى ببساطة وقال: "سنقف جميعا ونغنى أغنية Rock of ages وسيقوم البوابون ـ من فضلهم ـ بإخراج هذه السيدة خارج القاعة". كل هذا كان فى جانب منه نتيجة الاتجاه المتغير نحو الكتاب المقدس، كما كان فى جانب آخر منه لزيادة الوعى بالذات لجمهور أكثر ثقافة، كما كان بسبب الخسارة السريعة لمزيد من المتحولين (للمذهب) فى حركة الإحياء المتأخرة Lat- er revivalism .

الليبرالية المسيحية: الحل فى القرن التاسع عشر

فى هذا الوقت كان هناك تغير جارٍ فى المناخ الأخلاقى فى أوروبا، فالناس الآن ثائرون وبشكل علنى ضد عقيدتَىْ: الجبر والعقاب الأبدى. فحساسية الناس ضد فكرة الإله المنتقم ربما كانت فى جانب منها نتيجة التعاليم المسيحية عن محبة الله، لكنها ـ كانت أيضا جزءًا من التراث الإنسانى الطويل الذى يعود إلى عصر النهضة. وفى هذا السياق فما أُطلق عليه فى القرن التاسع عشر اسم الليبرالية عَنَى نقد الكتاب المقدس على أسس أخلاقية أو بتعبير آخر نقده على المستوى الأخلاقى، لا أخذ الأسس الأخلاقية منه مباشرة (أى من الكتاب المقدس) وارتبط هذا بافتراض أنَّ الكتاب المقدس هو وثيقة تاريخية مثله فى ذلك مثل أى وثيقة تاريخية أخرى. هذا الاعتراض الأخلاقى ضد القيم الخلقية للأورثوذكسية Orthodoxy مَهَّد الطريق لقبول الاتجاهات التقويمية (النقدية) للكتاب المقدس بشكل سهل، ما دام ذلك يقدم لنا الوسائل لحفظه من أن يناله ازدراء كامل. حقيقة أنه إذا كان الجيولوجيون والدارونيون قد صدموا الأورثوذكس (المقصود: المؤمنون إيمانا سلفيا بالكتاب المقدس) من ناحية، فإنهم قد قدموا لهم من ناحية أخرى حلا كان يمكن استخدامه ضد منتقدين أقدم عهدا من

هؤلاء الجيولوجيين وأولئك الدارونيين، بل أكثر من هذا فقد عاونهم فريدريش شليرماشر Schleiermacher على نقل الدفاع عن المسيحية من منطلق العقل إلى دفاع قائم على الخبرة الدينية التى تفسر تفسيرا صحيحا. ومنذ أيام شليرماشر إلى بولتمان Bultmam اللاهوتى المعاصر، كان اتجاه اللاهوتيين هو أنَّ المسيحية يجب مواءمتها مع أحوال عالم ما بعد القرن الثامن عشر حتى لو أدت هذه الوسائل إلى القول - كما قال شليرماشر بابتهاج - بأن الخطيئة الأصلية Original Sin لا تعود إلى الخطيئة الأولى التى اقترفها بالفعل كل من آدم وحواء، وإنما تعود إلى حقيقة أنَّ الجنس البشرى هو جنس خاطئ sinful كما هو مُشاهَد وبلا مراء. وفى ردّ الفعل الحاد الذى أعقب الثورة الفرنسية كان هناك نهضة موجزة للكاثلكية النقية، كانت ملحوظة فى چينف حيث إنه بدءًا من سنة ١٨١٧ انتشر الإحياء ببطء - لكن بثبات - عبر فرنسا إلى الأراضى الوطيئة. وفى إنجلترا، نَعِم جيل آخر من الإنجيليين - بقيادة شارلز سيمون Charles Simeon بكنيسة راسخة. لكن لم تكن هناك أيه فرصة تتيح للأورثوذكسيين Orthodoxy (ليس المقصود المذهب الأورثوذكسى المعروف اصطلاحا) طريقا سهلا؛ ما دام القرن الجديد قَدْ رَاكَم قدرا كبيرا من الحقائق العلمية عرف الناس أنه لابد من الإيمان بها. لقد كان دليلا جامدا (لا يُصدق) أن الكلمة كان لها عمر موغل فى القِدَم was of fantasyic age وأن أصل الإنسان يكاد يكون معقدًا بشكل لا يُصدق؛ مما يجعل المرء ميالاً إلى قبول الافتراض المعتدل نسبيا والذى مؤداه أن موسى لم يكتب التوراة كلها كوحى أملاه عليه الروح القدس، أو بتعبير آخر ليس كل ما فى التوراة (الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم) صحيحا. حقيقة إن المرء يخرج بانطباع مؤداه أن معظم المسيحيين لم يكونوا ميالين إلاَّ قليلا لنقد الكتاب المقدس، كما كان متوقعا، حتى بدأ الليبراليون هجومهم على النظريات التقليدية الذاهبة إلى أن المسيح تعرض للآلام وقَبِل الموت تكفيرا عن خطايا البشر Atonement. وأخيرا، كتب بنيامين چويت Benjamin Jowett أن "القضية التى أُثيرت من خلال كنيسة إنجلترا وفى خارجها هى: كيف أنّ أفكار الكفارة expiation أو التكفير عن الخطية Satisfaction أو الأضحية Sacrifice أو الاتهام (المقصود الاتهام بالكفر) imputation - أفكار مرتبطة بالطبيعة الأخلاقية والروحية لله أو للإنسان ؟" Theological Essays of B. Jowett, L.ed (Cambell, 1906, p250). وبدا الليبراليون وكأنهم يريدون ألاَّ يقولوا أكثر من أن الهدف من معاناة المسيح وموته هو توجيه قلوب البشر نحو الله عن طريق رؤية الحب

المتسم بالتضحية والفداء Love redeeming. ولم يشعر المسيحى العادى أبدًا أن خلاصه معتمد على نظريات حول الكتاب المقدس، بل إن إيمانه بالمسيحية نفسه ينسلّ منه إذا ما سلبناه الشرح الواضح لكيفية تخليصه من خطاياه. وعندما وصلت الليبرالية إلى هذه النقطة بدأ رد الفعل يميل لصالح الأورثوذكسية (السلفية وليس المذهب المعروف بهذا الاسم). وحتى عندما لخص أدولف فون هارناك Adolf Von Harnack (١٨٥١-١٩٣٠) المسيحية فى العقد التاسع من القرن التاسع عشر باعتبارها أبوَّة الرب Fatherhood of God وأخوَّة الإنسان Brotherhood of Man، فإنه كان يعبر عن أفكار بروتستنطية القرن التاسع عشر كلها. ولأوضح تعبير عن الموقف الليبرالى، نرجع إلى ما كتبه هارناك فى كتابه ما هى المسيحية (What's Christainity. E.T., 1901, pp. 273-77):

تعتمد البروتستنطية ـ وهذا هو الحل ـ على أن يكون الإنجيل بسيطًا للغاية، ومقدسًا للغاية، ولذا فهو بَشَرِى حقا حتى إنه لمن المؤكد أن يكون مفهوما إذا خُلِّى بين الناس وبينه، ليعيدوا ـ بشكل أساسى ـ تمثل تجاربه وقناعاته فى أرواح الأفراد .... وعندما نكون ملامين بسبب انقساماتنا ويُقال لنا إن لنا من العقائد بعدد ما لنا من رؤوس، فإننا نجيب (كذلك الأمر)، لكننا لا نريد أن تسير الأمور بشكل مختلف، بل العكس أننا نريد ـ أن يبقى ـ مزيد من الحرية وقدر أكبر من الفردية فى نصوص الدعوات وفى العقائد، فالظروف التاريخية التى حتَّمت تكوين الكنائس الوطنية والحرة لم تضع على كاهلنا إلا الكثير جدا من القيود والقواعد، وحتى هذه لم يكن ثمة زعم بأنها مقدسة أو إلهية. إننا ما زلنا نطلب مزيدا من الثقة فى القوة الداخلية inner strength والقوة الموحدة unifying power للإنجيل التى من المؤكد جدا أن تسود من خلال الصراع الحر، أكثر من أن تسود فى ظل الوصاية الدينية guardianship. إننا نريد أن نكوِّن مملكة روحية ولا نريد أن نعود إلى الترف الدينى لمصر Fleshpots of Egypt. إننا على وعى كبير أنه لا بد أن تقوم مصالح النظم والتعاليم خارج نطاق المجتمعات المرئية (الموجودة الآن)، وإننا على استعداد بالإسراع فى نموها، إلى الحد الذى تحقق فيه هذه الأغراض، لكننا لا نعلق قلوبنا بها، لأنها ـ أى هذه النظم والتعاليم ـ قد تكون موجودة اليوم، لكنها قد تختفى غدا إذا ما استجدت أحوال سياسية واجتماعية جديدة، لتصبح هناك تنظيمات أخرى جديدة، لندع أى شخص لديه مثل هذه الكنيسة يعتبر نفسه وكأَلاّ كنيسة له، فكنيستنا ليست كنيسة مرتبطة بمكان وإنما هى مجتمع إيمانى Societies fidei ينتمى إليها أعضاء من كل مكان حتى من الأورثوذكس Greeks والكاثوليك

Romans، تلك هى الإجابة الإنجيلية للنقد الموجَّه لنا والذى مؤداه أننا منقسمون وتلك هى اللغة، فالحرية التى حصلنا عليها تسعدنا". وإنه لمعيار كيف أن الليبرالية غير المتصلة بموضوعنا قد أصبحت تمثل لغة لا يمكن أن يستخدمها أحد إلاَّ نادرا فى هذه الأيام، فحديث هارناك عن الليبرالية البروتستنطية يمكن مقارنته بنقد للبروتستنطية نفسها كتبه ناقد كاثوليكى متعاطف هو يڤز. م. ج كونجار Yves M.J. Congar فى كتابه المملكة المسيحية المقسمة :(Divided -christiansom p.53):"مبادئ الدنيوية، والطبيعية والعقلانية التى كانت بالنسبة لنا من المضامين الأولى للحركة الإصلاحية قد نَمَّت حركة بلغت ذروتها فى الليبرالية وفى اختزال المسيحية فى جانب الوعى الأخلاقى للجنس البشرى. وقد أصبح هذا ما يُطلق عليه العبادة التى ملؤها الروح والإيمان worship in spirit and in truth. وبمقارنة العقيدة وأشكال العبادة وأشكال النظام الكنسى بالحرفية أو التزمُّت to the letter التى قتلت، دين الروح نجد أن هذا الأخير قد أوصلنا إلى الحد الذى تمر فيه العاطفة الدينية إلى الإيمان وإلى الله من خلال الوعى بما أوحاه، وإلى الحكم الشخصى ليكون شاهدًا (شهادة داخلية أو باطنية) على الروح القدس." وأضاف الأب كنجار Congar أن هذا لا يعدو أمرًا من أمور التأمل، وأن الحياة الحقيقية للروح والأپرشيات parishes لا تتبع إلا التطرف اللاهوتى من على البعد. (المعنى: لا تتطرف لاهوتيا بشكل صارخ) .

مثل هذا النقد يسبب إرباكا ـ تماما كالپروتستنطية ـ للدنيوية (أو العلمانية) الحادة والمفزعة فى الروح الأوروبية، والتى تأصلت ـ أى العلمانية ـ منذ القرن السادس عشر، وتسبب إرباكا لتأثير تلك الثورة من قبَل البروتستنطية على البروتستنطية بشكل عام. لقد كتب الأب كنجار ذلك Congar منذ عشرين عاما، وفى الوقت نفسه أصبح من الواضح أن الليبرالية لم تبتلع التراث البروتستنطى كله. ولاهوت الكتاب المقدس الحديث الذى تجاوز الحدود الطائفية أو بتعبير آخر الذى تعدى الفوارق بين الطوائف المختلفة، وهو ما ارتبط بكل من كارل بارث Barth وإميل برونر Emil Brunner ـ ينطلق من منطلق أن الليبرالية كانت اتجاها خاطئا وذلك ليؤكد أن الكتاب المقدس لا بد ـ ببساطة ـ أن يعامل مثل أى وثيقة أخرى.

وإجابة هارناك Harnack عن المشكلة الحديثة ـ التى تتلخص حقا فى المغامرة بكل شئ لصالح الإخلاص الشخصى، أو الوجد الدينى للفرد individual –Sincerity لم تكن هى الطريقة الوحيدة ولا كانت هى أفضل نقد موجه للتراث البروتستنطى، فقد

كان هناك إجابتان أخريان مهمتان، إحداهما تكثيف التراث الإنجيلى بتغيير المناهج الإنجيلية والأخذ بلاهوتها: ولا ينفصل عن هذا تماما ـ رغم أنه يساعد فى الاحتفاظ بوحدة الكنيسة ـ مشروع التبشير فى القرن التاسع عشر. وكان الآخر هو ظهور الحل الأنجلو كاثوليكى Anglo Catholic خلال البروتستنطية ذاتها.

الأنجلو ـ كاثوليكية Anglo-Catholisism

إذا كانت المشكلة الكبرى للبروتستنطية الحديثة هى كيف نواجه التلاشى التدريجى لليقين الدينى، فقد كانت الأنجلو ـ كاثوليكية هى الإجابة الواضحة والكبرى لهذا السؤال (القضية). إنها الإجابة الكبرى لأن الأنجلو ـ كاثوليكية كانت قادرة ـ بفضل الطبيعة الغربية لكنيسة إنجلترا الأسقفية البروتستنطيةEpiscopal church of England التى ظهرت فيها الحركة فى الثلاثينيات من القرن التاسع عشر- على الدعوة للعودة إلى الاستخدام البروتستنطى للجانب الطقسى الرمزى التقليدى للمسيحية، فى وقت كان يُنظر فيه لمثل هذا التطور الثورى باعتباره غير مرغوب فيه، ولم تكن الأنجلو- كاثوليكية تستطيع أن تحدث هذا مبدئيا إلاَّ بالاحتذاء حذو الكنيسة التى ظلت باقية منذ القرن السادس عشر أى دون إحداث تحولات راديكالية كبيرة، ورغم أن كنيسة إنجلترا تكاد تكون قد نَحَّت جانبا الطبيعة الطقسية من كيانها فى القرن الثامن عشر، إلا أنه لم يحدث أن خرقت هذه الكنيسة الأعراف المسيحية خرقا يستحيل إصلاحه. لقد كانت الأنجلو-كاثوليكية قادرة على أن تقدم العقيدة المتضمنة أو الإيمان المتضمن فى مسيح القرابين المقدسة Christ of Sacraments لأولئك الذين لم يكونوا ليجدوا فى أى مكان آخر الحقيقة الدينية الموضوعية التى ترضيهم. إن نجاح العودة للعبادة الطقسية أذهل الراديكاليين، ولا بد أن كثيرين قد شعروا أنهم تخلصوا من كابوس مزعج. ففى وقت عندما كان الطابع العام للعبادة البروتستنطية ما زال متسما بالتجرد والإخلاص والدعوة بالكلمة، فإن شكل العبادة الأنجليكانية قد نقل مركز العبادة من القس (رجل الدين) نفسه إلى ما يفعله القس (رجل الدين) بشكل رمزى، ولم تعد تعلق كل شىء على إخلاص الفرد، وإنما على إرادة الله الذى يفعل من خلال الرموز التقليدية التى يؤمنون بها بعمق. ويمكن أن ندرك ما عَنَتْه الأنجلو-كاثوليكية بالنسبة لروادها من خطاب كتبه قس أسقفى شهير فى الحركة هو آرثر ستانتون Arthur Stanton ـ إلى أنه فى سنة ١٨٦٦، وكان الجدال حول إدخال طقوس مفصلة للعبادة فى قليل من

كنائس لندن قد بلغ ذروته، وكانت أم ستانتون غير موافقة على موقف ابنها: "أنا أعتقد فى كنيسة إنجلترا، لأنه إذا كان حرف الألف هو حرف الألف، وحرف الباء لا يعنى إلا أنه حرف الباء، فإنها تعلن أن لديها قُسُسًا..! إننى أعرف أنك لا تؤمنين بما أومن به، وأعرف أكثر - فإن أكثر العقائد التصاقا بى، تلك العقائد التى أحبها كثيرا التى فى أكسفورد وكسدون Cuddesdon فمنذ ذلك الحين كنت هنا أُقدِّم للآخرين بدموع وابتهالات، وهذه العقائد هى: (١) السر المقدس للمذبح، (٢) الاعتراف للقس. إنهما أعزّ لدىَّ من كل البخور والثياب الكهنوتية والموسيقا التى فى كل العالم. إنهما أملى فى الخلاص لأن أحدهما بالنسبة لى هو يسوع المسيح، والآخر غفران متمثل فى دمه الغالى" (Russell, Arthur .E . W . G.,stanton, 1917,pp.89-90).

ويمكن للمرء أن يفهم - وإن كان لا يستطيع إلا بصعوبة أن يذهب لنهاية الشوط - النقد المعاصر الذى كان يسمم تلقائيا طقس الاعتراف Confessional بأنه طقس كاثوليكى أو بابوى papery، فممارسة الاعتراف ممارسة جرى تأييدها على أساس أنها تزيد فزع المرء من الخطية، وكان يُظن أن البروتستنطية الشعبية تقلل من شأنه. ولم تمنع اللوثرية ممارسة الاعتراف رسميا ولا فعلت كنيسة إنجلترا ذلك، والأكثر من هذا فإن المدرسة الجديدة لم تُعلِّم أن الاعتراف كان إجباريا أو مفروضا أو أنه بالضرورة ينطوى على اتجاه روحى - ولم تكن هناك قضية فى تكرار اللاهوت اللاتينى Latin theology فيما يتعلق بهذه الممارسة. وعلى النحو نفسه، لا أحد استطاع البرهنة على أن عقيدة الحضور الفعلى للمسيح فى القربان المقدس كان ممتنعًا على الأنجليكانى، ففى الحقيقة كان اللاهوت أقل أهمية من تجربة الناس للعادات الجديدة. ففى طقس الاعتراف، عند حضور القس، يُملأ التائب بوعى جديد بالخوف من الخطيئة، بينما يقدِّم له غفران الكاهن (أو القس) يقينا جديدا بالغفران المقدس أو الغفران الإلهى ومعنى جديدا مؤداه أن الله كان حقيقة هناك، أى موجودا يقدم الغفران للمذنب ويهبه إياه. وبالنسبة لقادة الحركة لم تكن هناك قضية مؤداها أن الاعتراف ينشئ اتجاها - غير مقصود - للخطيئة، بمعنى أنه يحض عليها، وهو القول الذى ذهب إليه غلاة البروتستنط، فالحاجة إلى القداسة الشخصية يتم الإسراع بها من خلال عادة الاعتراف وفقا لوجهة نظرهم. وفى طقس القربان المقدس شعر الأنجلو - كاثوليك بإيمان راسخ جديد بقوة الله وهم يتعاملون مع الرموز ويستخدمونها بطرائق غير مألوفة بل وحتى بطرائق تقليدية، فالأنجلو كاثوليكى شعر بتوقيره للمسيح فى طقس

القربان المقدس لإحساسه بأن حضوره ـ أى حضور المسيح ـ حقيقة واقعة. ولم يوضح أحد هذه الفكرة أفضل من فرانك وستون Frank Weston أسقف زنجبار عندما تحدث لمؤتمر الأنجلو-كاثوليك فى سنة ١٩٢٣: "إذا كنتم مستعدين للنضال من أجل صحة عبادة المسيح فى طقس القربان المقدس المبارك، فإن هذا يتطلب أن تخرجوا من أبدانكم (أجسادكم باعتبارها مثوًى مؤقتا لأرواحكم) Tabernacle، وأن تمشوا مع المسيح الحاضر فيكم بشكل رمزى ـ فى شوارع هذا البلد وأن تجدوا يسوع نفسه فى شعب مدنكم وقراكم. إنه لا يمكنكم أن تزعموا عبادة المسيح فى الجسد إذا لم تكونوا تحبون المسيح فى الأحياء الفقيرة. لاحظ أن هذا هو صدق الإنجيل، أو الحقيقة كما أوردها الإنجيل Gospel truth "لقد أتممت قداسك، وأصبح لك مذبح، ومعنى هذا أنه أصبح لك جسد هو بمثابة مثوى مؤقت للروح Tabernacle، والآن فلتذهب إلى الطرقات العامة وأسْوِجةَ الشجيرات. اخرج وابحث عن المسيح فى ذوى الأسمال البالية، وفى العراة، وفى المضطهدين والكادحين وفى أولئك اليائسين الذين فقدوا الأمل وفى أولئك الذين يكافحون ليؤدوا عملا صالحا. ابحث عن يسوع، وعندما تراه طوق نفسك بمنشفته وحاول أن تغسل أقدام كل هؤلاء الذين ذكرناهم لك"

(H.A. Wilson, Received. with thanks, 1940, pp.).

وكان الأسقف ستَبْز Stubbs مؤرخ العصور الوسطى العظيم قد رأى الرؤية الصحيحة بالضبط فيما يتعلق بطقوس الأنجلو-كاثوليكية. لقد دافع عنها على أساس أنَّ التوقير الخرافى للأشياء المقدسة لم يكن خطرًا فى القرن التاسع، فالوثنية والخرافة كانت شراكا وقع فيها الغافلون فى أزمنة سابقة لكن الآن فأى إنسان فخور بالذكاء البشرى وفخور بالحرية الإنسانية. وبالنسبة لهؤلاء الذين فهموا الأنجلو ـ كاثوليكية كأفضل ما تكون، فما حدث كان هو إيمان طقسى يجعل المسيح واسطة ـ المسيح هنا -Christ is here ـ إنه إيمان يشتت الشك ويزيل الانقباض من الجانب الأكثر دكانة فى الروح الفكتورية Victorian Spirit ـ ذلك الجانب الذى وقع أسير نظريات مرعبة كنظرية البقاء للأصلح والحث على فكرة الإيمان بأنه لا أحد ـ حقيقة ـ جدير بالبقاء، وكان مرتعبًا بعقبة الثروات المتنامية التى تنتقل من يد إلى يد، فى الوقت الذى ازداد فيه الفقر الذى يلد فقرا فى مدن لا قلب لها. هذه الشكوك نفسها بالإضافة إلى الانقباض والميل للحزن هى التى جذبتهم إلى كارليل Carlyle وبرواننج Browning وتنيسون Tennyson وهنرى چورج Henry George.

وعند تناول الأنجلو ـ كاثوليكية يجد المرء نفسه مرتبطا بأن يضع فى اعتباره علاقتها بالفكرة العامة للپروتستنطية، فكما هو واضح من خطاب پيوزى Pusey الذى أوردنا منه قبسًا فى بداية هذا الفصل، فإن الأنجلو-كاثوليكى يشارك الپروتستنطى ارتيابه فى السلطة البابوية. حقيقة أن جناحًا فى الحركة كان يأمل دائما فى نوع من التقارب مع روما، وقد جرت محادثات بالفعل بين الأنجليكان والكاثوليك التابعين لروما لإحداث تقارب بينهما فى عام ١٩٢٥، لكن أهمية هذه المحادثات يمكن أن تكون أمرًا مبالغا فيه خاصة بعد الإعلان البابوى الصارم والصادر قبل ذلك فى عام ١٨٦٩ بأن "كل أمور العبادة التى تجرى وفقا للطقوس الأنجليكانية كانت دوما وما زالت باطلة وفارغة تماما". هذا القرار كان متفقًا مع الاتجاه الذى اتخذه الكاردينال نيومان Newman فى سنة ١٨٥٠ فى مبحثه صعوبات أنجليكانية Anglican Difficulties، الذى حاول فيه حث أصدقائه السابقين على الإيمان بأنه لا مكان طبيعيا للأنجلو كاثوليكية فى تأسيس كنيسة إنجلترا التى لم تكن كنيسة على الإطلاق. وبطبيعة الحال، فإن موقف نيومان لم يكن متأثرا بالقرار البابوى الآنف ذكره.

"إن تعاليم الأنجلو ـ كاثوليكية ليست مجرد بدعة فى عصرنا هذا، وإنما هى نظام طارئ وعرضى وركام يُضاف إلى الدين الطبيعى، بل وأكثر من هذا أنها ليست ملحقة بهذا الدين ولا مكملة له ولا مصاحبة له ولا مرتبطة به، ولا متضمنة فيه ولا هى تطوير انبثق عنه، ولا هى شريك له، ولا هى قادرة على الذوبان فيه بل على العكس إنها تعاليم غير متجانسة معه، وخواصها غير خواصه، إنها تطفو على سطحه، كمادة غريبة عنه كالزيت فوق سطح الماء (Difficulties felt by Anglicans, 1850, p.31).

لقد توسل للأنجلو ـ كاثوليك ـ بالنظر لكل هذا ـ أن "يبحثوا هذه المبادئ فى وطنهم الحقيقى ... إنه لا يمكنكم أن تغيروا مجموعة قوانينكم your Establishment فى الكنيسة دون معجزة ... فإذا أردتم أن تجعلوا إنجلترا كاثوليكية فلابد أن تنطلقوا من منطلق الكنيسة الكاثوليكية" (Ibid, p.57).

وبطبيعة الحال، إذا لم يكن للأنجلو-كاثوليكية غير الحزب المتعاطف مع كنيسة روما الكاثوليكية Romanizing party داخل كنيسة إنجلترا، لكان من الممكن أن يكون موقف نيومان منطقيا، لكن هذا ـ بالضبط ـ ما لم يقدمه كل من پيوزى وكيبل Pusey & Keble وأتباعهما. إن المرء ليندهش إذا ما كان نيومان قد تحقق أبدا كم مما حققه من

نجاح باكر كقائد لمجموعة داخل كنيسة إنجلترا كان يعتمد على قدرته فى أن يثير فى صدور رجال الدين الأنجليكان إحساسًا بالفخر لانتمائهم إلى مؤسسة كنسية هى فى الواقع مؤسسة مقدسة تاريخية كاثوليكية غرسها الله فى بريطانيا. ولم يفقد الذين تحولوا على يديه هذا الإيمان الغالى بمجرد أن نيومان نفسه فقد الإيمان بما كان يسوقه من حجج. فربما كان أمام الأنجلو ـ كاثوليك الأفراد أن يختاروا قبول كثير مما هو كاثوليكى رومانى Roman ليس أبدا فى مجال ما هو طقسى، وإنما مثل هذه الأفعال الشخصية Personal Action كانت منفصلة تماما عن السلطة الإكليريكية Obedience وأكثر اتصالا بالزعم بالحق فى الحكم الشخصى الذى أصبح أمرًا كريهًا فى البروتستنطية وعلى أية حال، فإن مثل هذه الحرية لم تكن قائمة أبدًا على إنكار حقيقة كنيسة إنجلترا.

وكما هو الحال دائما فإن أمورا كثيرة تعتمد على التعريف فما عَنَته البروتستنطية لأى أنجلو كاثوليكى فى القرن التاسع عشر كان نوعا من الوزلية Wesleyanism المبتذلة التى لم يعرفوها بشكلها الأصلى. فالطريق الذى سلكوه لمناقشة الإصلاح كان غالبا ما يحعل إساءة كبيرة: فعلى سبيل المثال، فإن چورچ كمبل أومانى Ommanney - وهو واحد من القسس الأبرشيين المشهورين فى الحركة ـ أخبر زملاءه فى أبرشية شفلد his Sheffield parishioners فى سنة ١٨٨٣ بعد تعرفه إليهم فترة لا تزيد على شهور قلائل ـ أن هناك خيارا بين دينين: الدين الكاثوليكى كما تؤمن به كنيسة إنجلترا، والدين البروتستنطى الذى لم يبدأ إلاَّ قبل عصرنا هذا (١٨٨٣) بثلاثمائة سنة: "إن الخيار هو بين دين ظل قائما طوال ثمانية عشر قرنا، ودين جديد عمره ثلاثمائة سنة، بين دين يسوع المسيح لأنه هو مؤسس الكنيسة الكاثوليكية ورأسها، ودين بشرى أوجده بشر عُرْضه للخطأ والصواب. إن الخيار بين دين أسسه القديسون والشهداء، منذ زمن طويل، ودين ظهر دون أن يحدث تغييرا فى حياة معتنقيه" (Memoir of G. Omman-ney, ed F. G.Belton, P.81.

وعندما كتب أُومانى تاريخ حياته بعد ذلك بسنوات عديدة، قال إنه لا يجد مدعاة للعجب الشديد فى قوله هذا، فقد كان رائدا انطبقت أفكاره مع أفكار كثيرين غيره، فمنذ الوقت الذى ذهب فيه إلى شفلد Sheffield فى سنة ١٨٨٢ سمع اعترافا واستخدم خمرة كأس القربان Chalice، وفى سنة ١٨٨٦ بدأ يلبس الملابس الكهنوتية

الخاصة بالقربان المقدس وجعل لكنيسته كثيرا من النوافذ ذوات الزجاج الملون، وبدأ فى إقامة قداس كبير فى سنة ١٨٨٩، وبدأت إعادة طقس القربان المقدس فى سنة ١٨٩٨ Began the Reservation of the blessed Sacrement in 1898.

وقد أدت هذه الخطوة الأخيرة إلى حرب عصابات مع أتباع المحكمة الأسقفية البروتستنطية استمرت حتى سنة ١٩٣١، أى قبل وفاته بقليل، وقد قال أومانى إن القانون الكنسى للكنيسة الكاثوليكية يؤيد استبقاء جزء من خبز القربان للمستقبل res-ervation، وأن الأسقف لم يكن يمكنه أن يرخص له بذلك ليخرق القاعدة and that a bishop could not authorize him to break the rule. وبالنسبة لأناس مثل هذا الرجل. بدت البروتستنطية لا تشتمل إلاّ على الليبراليين والإنجيليين Evangelicals ولا يمكن أن نتوقع منهم تعاطفا مع الليبرالية: ففى هولندا ـ على سبيل المثال ـ فى الوقت الذى كتب فيه أومانى ما أوردناه آنفا ثارت الشكوك مرة أخرى حول حقيقة الوجود التاريخى للمسيح، أو بتعبير آخر التشكك فيما إذا كان قد وجد أصلا، ومن ناحية أخرى فإن الانجيليين الإنجليز بدوا للأنجلو ـ كاثوليك يدعون لعقيدة متسامحة فيما يتعلق بتبرير الذات Self-Justification ، وراحوا يعتقدون وجهات نظر عن القربان المقدس تجعل هذا الطقس لا يعدو أن يكون إحياء لذكرى ميت جليل، ليركزوا على "الهداية" أو "الدعوة" Conversion التى تكاد تكون استثناء لبقية حياة المسيحى، ولفهم كل هذا بشكل غامض من خلال مفهوم الإحسان المرتبط بالكنيسة مع تعريفات ناقصة للكهنوت وعضوية الكنيسة. وكانت الأعوام فيما بين سنة ١٨٤٠ و ١٨٧٠ فترة شهدت درجة متدنية من الحيوية بين الأنجليكان والإنجيليين Anglican & Evangelicals أثر فيها بشكل سلبى كل من الهجوم الذى شنه العلميون، والقائمون على حركة نقد الكتاب المقدس Biblical Critics. ولسوء الحظ، ففى هذه الأعوام نفسها كانت الميتودية الإنجليزية English Methodism تبدد طاقتها فى الخلافات التى نتج عنها انشقاق فى سنة ١٨٤٩. هذه النكبة شكلت الهزيمة لوجهة النظر الداعية إلى سيادة الكهنوت (رجال الدين) بطريقة تشبه على نحو ما تلك الخاصة بالأنجلوكاثوليكية، رغم أنه ولا مجموعة بدت معترفة بقرابتها بالمجموعة الأخرى، أو بتعبير آخر لم تعترف أى مجموعة بتشابه أفكارها فى هذا الصدد مع المجموعة الأخرى. وهذا فى جانب منه يرجع إلى أن بيوزى Pusey فى الأربعينيات من القرن التاسع عشر اتهم الوزليانية بالهرطقة لمجرد القول ـ بوضوح ـ إن عقيدته فى الخلاص هى نفسها العقيدة التى قال بها مجمع

ترنت. لقد كان چابيز بنتنج Jabez -Bunting الزعيم الوزلى- يتحدث من أجل الإنجيليين جميعا عندما قال فى سنة ١٨٤١ إنه "إذا لم تقم كنيسة إنجلترا بالاعتراض ضد أفكار پيوزى (الپيوزية Puseyism) بطريقة من الطرق المتسمة بالوضوح، فسيكون من واجب الميتودية Methodism الاعتراض على كنيسة إنجلترا". وفى وقت متأخر وصل إلى سنة ١٨٩١ رفض شارلز . س. ميل Charles S. Mail المؤرخ الأبرشانى -Congre gationalist (المطالب بأن تتمتع كل أبرشية باستقلال ذاتى ـ وهو نوع من أنواع التنظيم الذاتى) ـ رفض الأنجلو ـ كاثوليكية باعتبارها إحياء غير طبيعى لنظم العصور الوسطى medievalism. ومن الناحية العملية عادة ما كانت الكنائس الحرة تصادم الأنجلو-كاثوليكية من خلال ملامحها الأقل اتهاما ومن خلال إعادة تأكيدها على متطلبات التراث الأنجليكانى المتعلق بالسِّيامة الأسقفية للكهنة والقساوسة، فالكهنة والقساوسة الذين كانت سيامتهم مشيخية شعروا بالإهانة عندما كان وضعهم الرَّعوى (Pastord أى رعايتهم لبناء أبرشياتهم) موضع تساؤل. والأكثر مدعاة للدهشة أن الأنجلو-كاثوليكى رفض أن يوصف بأنه پروتستنطى، والإنجيلى ـ على النحو نفسه ـ رفض أن يعتبر نفسه والأنجلو ـ كاثوليكى من فصيل واحد. ومع ذلك فإن الجانب المهم فى الأنجلو-كاثوليكية كان له تأثير على المدى الطويل على الكنائس والتنظيمات البروتستنطية، وكان أكثر انتصارات الحركة الأنجلو كاثوليكية دويا هو تحويلها الكامل لعبادة الكنائس الأبرشية الأنجليكانية؛ وهو التغيير الذى كان عنيفا حتى إنه تم رفضه فى حد ذاته بتأكيد نيومان أن الحركة كانت مغايرة عن كنيسة إنجلترا. ولأكثر من المائة سنة الأخيرة، زاد هذا من التكريس الطقسى الذى كان فى وقت من الأوقات محل سخط البروتستنط بشكل عام. لقد وصفنا لتونا الطريقة التى بها وصلت أساليب التبشير Preaching Service إلى الدرجة التى سادت فيها التقوى البروتستنطية Protesant Piety، لقد أخذت الثورة المضادة مكانها ببطء وهدوء شديدين طوال القرن الأخير. ففى كثير من الطوائف وضعت قيم إيجابية جديدة لليتورچية الرسمية Formal Litargy (للطقوس الدينية الرسمية)، وراحت الصلوات (أو الدعوات) القائمة على القراءة لا تُواجُه بقدر كبير من الشك، وارتبط مزيد من الأهمية بطقس القربان المقدس كطقس محورى فى العبادة المسيحية، وفى بعض الأوساط تطور هذا الطقس ليصبح أكثر إتقانا وتفصيلا ومع الموسيقا الجميلة والعمارة حتى ذات الأبهة الزائدة، أصبحت نظرة البروتستنط إليها أكثر قبولا عن ذى قبل، هذا التطور التدريجى غير المباشر أظهر أنه لا شىء

يمكن أن يؤدى إلى نتائج خاطئة أكثر من وجهة النظر التى مؤداها أن الأنجلو - كاثوليكية كانت هروبا ارتكاسيًا من حقائق القرن العشرين مقتصرا على مجموعة صغيرة من رجال الدِّين ذوى الميول العاطفية فى القائمة الكبرى العامة بأكسفورد Oxford senior Common rooms.

وفى الحقيقة، إنه لمن الواضح أن الأزمة الدينية العامة قد حتَّمت قيام ثورة من هذا النوع. وثمة حركة مشابهة كان لها مسارها الخاص بها فى أمريكا وفى بقية أوروبا the Continent، فحدثت التطورات نفسها خاصة فى الكنائس اللوثرية فى ألمانيا والسويد. وفى أعوام حديثة جرى تركيز جديد على العبادة بواسطة جماعة أيونية Iona Community فى الكنيسة الإصلاحية باسكتلندا وأسَّس الإصلاحيون الفرنسيون ديرًا فى كلونى Cluny. إن السياق الكلى لهذا الاهتمام الجديد فى العبادة أرحب بكثير من البروتستنطية ، فمنذ أواخر القرن الثامن عشر كان هناك إحياء ليتورجى (إحياء فى الطقوس الدينية) فى كنيسة روما الكاثوليكية، فقد كان قادتها قلقين لتعميق الحياة الدينية لجمهور المسيحيين بجعلهم أكثر وعيًا بمعنى القدّاس وبمعنى طبيعة الاشتراك فى الليتورچية؛ ولقد واجهت مشكلة الفردية الدينية أيضًا كنيسة روما فى القرن التاسع عشر .

كل هذا قد ازداد مع الوعى المتزايد بين البروتستنط أن إصلاحيِّى القرن السادس عشر لم يقصدوا أن يفصلوا فصلاً حادًا بين الكلمة the Word (الدعوة بالأناجيل) وطقس القربان المقدس Sacrement، فالعبادة الطقسية يمكن أن تكون مقبولة تمامًا للبروتستنط إذا تم فهمها على نحو صحيح . وكما سنرى فى خاتمة هذه الدراسة ، فإن هذا التطور التدريجى نحو نوع العبادة الشائع - رغم عدم وجود تطور تدريجى نحو التنظيم الواحد - هو أمر حيوى للحركة العالمية (المسكونية)؛ لأن العبادة هى التى تقسم پروتستنط هذه الأيام إلى طوائف مختلفة أكثر مما تفصلهم الجوانب المتعلقة بالعقيدة (الإيمان).

الإنْجيليةُ والتراث الإحيائى (*)

أحد الأسباب الرئيسية لاختفاء الطائفية القديمة المتقوقعة بجمود هو تأثير الإنجيلية المتسم بالمرونة the dissolving influence Evangelicalism، وإذا كانت

(*) المقصود إحياء المشاعر الدينية.

لأشكال المتقدمة لليبرالية قارّية حقا (على مستوى القارة الأوروبية Realy Continental)، وكان رد الفعل الطقسى هو السائد بين الإنجليز؛ فإن النبع الرئيسى لإنجيلية القرن التاسع عشر كان أمريكيًا. لقد امتلأت القارة الكبيرة ببطء امتلاءً كاملاً، ومنذ البداية كانت الحدود هى ملجأ كل إحيائى، وبعد سنة ١٨٦٥ قدمت المدن ذوات الحياة المعقّدة ملجأ حَضَريا ثانيا حيث عمل الإحيائى فى نقطة التقاء حيوية التقى فيها بالاقتصاد ذى النمط الجديد وبالثقافات الكامنة خلفه. لقد سمحت هذه الظروف الأصلية لأمريكا باستنباط لاهوت إحيائى جديد، وفى هذه البيئة حقق الميتوديون Methoodists والمعمدانيون Baptists نجاحات أكثر بكثير مما كانوا قد حققوه فى إنجلترا.

ومرة أخرى، كان قَدَر الكنيسة الأسقفية البروتستنطية ـ الأنجليكانية الأمريكية ـ توريا، ويمكن تتبع هذا الكيان الكنيسى بقوة منذ تراث الكنيسة العليا High church فى سنة ١٧٢٢، عندما نظّم سبعة كهنة فى يل Yale مؤسسات كنسيه مستقلة وكلفنية فى نيو إنجلند بالولايات المتحدة بتعبيرهم عن تفضيلهم الاختيارى لكنيسة إنجلترا. وأتى هذا التراث ثمارا بدون مساعدة كبيرة من إنجلترا، حقيقة أن الأنجليكان الأمريكيين كانوا أكثر حدة فى الحفاظ على التتابع الأسقفى البروتستنطى بعد حرب الاستقلال الأمريكية من كنيسة إنجلترا.

وكلما استقرت أمور الأمة الجديدة (الأمريكية) ازداد ظهور الأنجلوكاثوليكية المحلية، وثمة دليل على وجود طقس الاعتراف بين الحين والآخر قبل الثلاثينيات من القرن الثامن عشر، وقد زار هنرى هوبرت Hobart ـ أسقف نيويورك ـ إنجلترا فى سنة ١٨٢٤ وقابل نيومان Newman فى أكسفورد، وفى هذا الوقت كان هوبرت أقرب إلى الأنجلوكاثوليكية من نيومان، وكانت التجارب الديرية (أى تجربة الحياة الديرية) ـ كجماعة ناشوتاه Nashotah Cmmunity التى ظهرت فى سنة ١٨٤٢ ـ لا تثير كثيرًا من الدهشة فى الولايات المتحدة، فقد كان لها فى ذلك الوقت ركيزة من التعاطف باعتبارها نواة المجتمع المثالى Utopia ، لكن جماعة ناشوتاه لم تكن تستلهم المثال الإنجليزى مثل محاولة نيومان الشبيهة غير الناجحة فى أكسفورد. وعندما ظهرت الطبعة الأمريكية لكتاب (Tracts for the Times دعوة للأزمنة) الصادر فى سنة ١٨٣٩، ذكر المحرر أنه بسبب تأثيرات الرافضين قَسَم الولاء للملك وليم والملكة مارى وتكوينهم كنيسة صغيرة منشقة عن كنيسة إنجلترا ظلت حتى ترك الملك چيمس الثانى عرش

بريطانيا وهم الذين يُعرفون اصطلاحا باسم Non-Jurors، وأيضًا بسبب أن الكنيسة الأسقفية الأمريكية لم يكن لها علاقة بالدولة - "فإن بعض العقائد الرائدة لعلماء اللاهوت فى أكسفورد المتصلة بالأعراف الكنسية والكهنوت، كانت محفوظة بشكل أفضل فى أمريكا منها فى المؤسسة الكنسية الإنجليزية" وفشلت الحركة الديرية فى أن تنمو وتتطوّر: إنه لأمر مهم أن نعلم أنه لم توجد مؤسسة ديرية جديدة ودائمة للرجال حتى أسس ج.د.س. هنتنجون Huntington نظاما ديريًا عُرف بالصليب المقدس فى نيويورك فى سنة ١٨٨١. ولأمر واحد كانت المعارضة الداخلية شديدة بلغت ذورتها بتتابع عدد قليل من المتطرفين فى سنة ١٨٧٣- كان على رأسهم ج.د.كمنز G.D.Cummins مساعد أسقف كنتكى Kentucky.

وفى المجلد السنوى لكتاب (الكاثوليكية الشماليةNorthern Catholicism) لسنة ١٩٣٣، ذكر إ.هـ.هاردى E.H.Hardy "أنه باستثناء واحد فى العمارة... قلما نلمس حياة الريف.. فالكنيسة الأسقفية كانت فى فترات عدة أنيقة مطابقة لظروف البيئة، لكن الحركة نفسها لم تكن كذلك " (N.P. Williams, Op. Cit, p. 116).

وهذا فى حد ذاته برهان على الاستمرار القوى للإنجيلية فى عالم أمريكا الدينى. وكان هناك أسباب أخرى لفشل الكنيسة الأسقفية فى اتخاذ زمام المبادرة كما فعلت فى إنجلترا. فمقاومة المستوطنين العنيدة ضد إدخال السيطرة الأسقفية من أى نقطة فى لندن - قد عاقت تطور كيان كنسى متجانس homogeneus body. وبعد حرب الاستقلال، افتقدت الكنيسة فى الغالب كل المزايا التى كانت المؤسسة الكنسية الإنجليزية English Establishment تمتلكها لنشر الأفكار. وفى إنجلترا،استطاعت الدعاية الدءوبة فى واحدة من الجامعتين تحويل الأنجليكانية فى جيل، لكن لم يوجد طريق مؤثر شبيه بهذا يترك تأثيره على المدى الطويل فى المستعمرات (الأمريكية)، أمّا وقد كان الأمر كذلك، فقد كانت هناك صعوبة فى أن تتوحد الكنيسة العليا فى الشمال the High Church North مع الكنيسة الإنجيلية فى الجنوب لتكون كيانًا واحدًا. وقد أبدت الكنيسة الأسقفية مرونة أقل من الميتوديين Methodists أو المعمدانيين Baptists - سواء فى نظام الكنيسة أو فى أسلوب الدعوة، وذلك فى مواجهة الظروف غير المألوفة للبلاد (أمريكا) التى كانت تتوسع سريعًا وتستوعب أناسا من جنسيات كثيرة مختلفة. وأكثر من هذا، فإن هجرة الكاثوليك التابعين لكنيسة روما شكّلت تحديا للافتراض الساذَج الذى مؤدّاه أن أمريكا وطن پروتستنطى، وكان أحد نتائج ذلك قيام حرب

ضد الكاثوليك التابعين لكنيسة روما استمرت حتى الحرب الأهلية التى هيَّأت ـ بالكاد ـ جوا مواتيا للتجربة البروتستنطية مع نَسَق العبادة الليتورچية. وربما كان مهما بالدرجة نفسها هو قضية الرق ذات البعد الأخلاقى التى قدمت للكنائس الأمريكية قضية دينية موضوعية انقسمت إزاءها. ولم تكن قوة الإنجيلية تعتمد على ضعف الأنجلو ـ كاثوليكية. فالإنجيلية ـ حتى بعد سنة ١٨٦٥عندما بدأت فرقها تستقر وتتخذ شكل طوائف محدّدة ـ كسبت ثقتها فى نفسها من الارتكاسات المتتالية للإحيائيين كثيرى العدد الذين كانوا يصلون لأمريكا بانتظام خلال القرن. إن التحول الفردى خلال هذا الانفجار، يبدو وقد أصبح أقل أهمية من المشهد الفعلى لجموع الناس الذين جذبهم الفلك الإحيائى: وأصبح هذا تبريرًا موضوعيًا جديدًا-a new objective Justifi cation للعقائد الإنجيلية والمسيحية على سواء. جددت الكنائس فى الاجتماعيات الدينية إيمانها بأن ما تم عمله للأجداد (السلف) سيظل عملا الآن، رغم أن كل شىء فى الثقافة الحديثة يؤثر فى غير صالح الدين. وكان من المهم ذلك القول الذى مؤدّاه أنّ الإحيائيين يعملون على إعادة الدين لنقائه الأول old-time religion، ووقعت أمريكا تحت تأثير شبح چوناثان إدواردز Jonathan Edwards وإحياء نورثمبتون Northamptan فى سنة١٧٣٥، تماما كما شعرت الناس فى إنجلترا أن نجاح چون وزلى Wesley كان دليلا على أن الأمر نفسه يمكن تحقيقه هنا وما كان هذا يتطلب سوى إيمان الرجال.

وفى الحقيقة، فإن نوع الإحياء ارتبط فى أوائل القرن التاسع عشر برجال من أمثال شارلز ج. فينى Finney (١٧٩٢-١٨٧٥) وهذا الإحياء مختلف فى طرائق مهمة عن إنجيلية القرن الماضى، فعندما انفجر الإحياء فى القرن الثامن عشر كان فى أصله معْزوًا تمامًا لإرادة الله المطلقة، فليس من بشر كان يمكنه أن يتنبأ بحركة الإحياء أو يثيرها أو يديرها أو يجعلها تستمر، فالأمر كله بيد الله God did everything، وحتى المحررون الإنجليز لكتاب Edward's Account of the Northampton Revival (وواحد منهم هو إيزاك واتس Isaac Watts) ركزوا على أنه "لاعاصفة ولا زلزال ولا فيضان ولا خراب أو دمار بحريق" إلاّ بأمر الله، وذلك ليقدموا شرحًا مُستَقًى من الطبيعة ليبينوا للناس ضرورة عودتهم لرحاب الدين، لكن الإحياء بدأ لأن الله أسبغ روحه على الناس Poured out his Spirit upon the people . وبين إدواردز Edwards وفينىFinny أتت معسكرات الاجتماعات الكبرى لإنعاش الروح الدينية فى القرن الثامن عشر،

وأخيرًا سببت الجهود الساعية لاستمرار التراث المسيحى صدعًا فى تلك الافتراضات الكامنة. ويفسّر تأثير اللاهوت الميتودى هذا التغير. فما دام الناس يعتقدون أن الله قدم الخلاص لكل البشر، فإن التركيز على كلمة "إيقاظ الروح الدينية revival" بدأ ينتقل من المعنى القديم الذى مؤداه الانفجار الفعلى أو الحرب الفعلية المستعرة بفعل الدين، إلى معنى مؤداه محاولة تقديم الإنجيل للناس. وأصبح الأكثر أهمية هو تقديم الإنجيل، ونمت الفكرة التى مؤداها أن إحياء الشعور الدينى بمعناه القديم يأتى فى الاستجابة للمُصلِّى أو الداعى، وكلما زاد عدد المصلين أتت الاستجابة سريعًا. والآن. فإن مدرسة الإحيائيين (أى الساعين لإحياء الشعور الدينى) تخطط للإحياء بدأب. على أساس أن الجهد الإعدادى المتين ـ صلاة الإيمان، مع المهارة والخبرة التى يتحلى بها الإحيائى المخلص، ستلقى البركات الإلهية.

وأُضيف إلى هذا الميل إلى التنظيمات الواسعة الضخمة التى أصبحت أكثر أهمية فى فترة ما بعد الحرب الأهلية عندما كانت المدن الصناعية هى الأهداف الرئيسية. وفضل د.ل.مودى D.L. Moody (١٨٣٧-١٨٩٩) استخدام الأساليب Techniques التى وضع فينى Finny خطوطها العريضة. فقد كان فينى هو الذى صاغ العبارة الخطيرة القائلة: "إن الله سبحانه قد يستخدم أى طريقة أو منهج أو وسيلة أو فرد كى يطور إحياء المشاعر الدينية God Almighty may use any means or individual that he pleases to promote a revival" (اقتبس العبارة و.ج. مكلوجلن Mcloughlin فى كتابه Billy Sunday was his real name، ١٩٥٥)، وأحد النتائج المهمة جدًا لهذا الاتجاه هو انقطاع الصلة نهائيًا مع التراث البيوريتانى (التطهرى) الكاره لاستخدام الموسيقا فى العبادات الدينية. وكانت الميتودية قد نشرت بالفعل ترانيم يُتغنَّى بها، وقد شاعت هذه التراتيل نفسها الآن. لقد لمست بعض هذه التراتيل المُغنَّاة شغاف قلوب كثيرة، بدرجة ما كان مودى ليصل إليها بدونها. ونعنى بذلك عندما قام إيرا سنكى Ira Sankey بالعزف على الأرغن الأمريكى ليغنى: "أين ابنى الجوَّال (التائه) هذه الليلة؟ "Where's my wandering son tonight ? وكانت النتيجة المنطقية اشتراك الجموع فى الترتيل والغناء بصوت هادئ يشكل خلفية صوتية، بينما يقدم الإنجيلى عظته فى المظلة (الجميع مَظَالّ tabernacle) التى أُعدت خصيصا (of the Billy Sunday era).

لقد كان لاهوت الإحيائيين (المقصود العاملون على إحياء المشاعر الدينية) بروتستنطيا مبسطا؛ إذ كان هدفهم هو جذب الناس إلى تجربة إدانة الخطيئة. ثم

بعدئذ السلوك بهم إلى المسلك الذى يؤدى للحصول على غفران خطاياهم من خلال عقيدة التبرير بالإيمان. واعتنق معظم الإحيائيين (المقصود إحياء المشاعر الدينية) العقيدة الميتودية التى مؤداها أن كل الناس يمكن أن يحصلوا على الخلاص إن هم أرادوا. وكان أكثر الجوانب خروجا عما هو معتاد فى هذا اللاهوت هو إحياء الاهتمام بعقيدة القداسة holiness، فقد بشَّر چون وزلى John Wesley بأن المسيحى لا يجب أن يركن إلى تجربته الأولى فى المسيحية، وإنما يجب أن يضع نُصب عينيه كغاية نهائية القداسة الكاملة فى الحياة المسيحية. وقال وزلى إن الله يعطى القداسة نتيجة الإيمان: وهو مثل لوثر لم يقلل من شأن الأعمال الصالحة؛ لكنه قال إن الله وحده هو القادر على محو الخطايا محوا فعليا actual erdication of sin، ويحدثنا كثيرون من الدعاة الميتوديين الأوائل عن البحث عن هذه العطية (محو الذنوب)، ووصف بعضهم تجربة محددة بامتلائه امتلاء كاملا بمحبة الله منفصلة تماما عن أى رغبات آثمة. لكنهم عادة لا يتحدثون عن استمرارهم فى هذه الحالة الآنف ذكرها مدة طويلة وإنما يزعمون إحساسهم بانجذاب صوفى لفترة قصيرة ، وكان وزلى حريصا فى تعاليمه على خطورة الحديث عن الوصول ـ فى هذا الشأن ـ لحد الكمال، لكن حركات القداسة فى القرن التاسع عشر ـ وكان لمعظمها خلفية ميتودية- لم تحتفظ دائما بالاتزان الذى أخذ به وزلى. ورغم أن فينى Finney جعل عقيدة القداسة فى مقدمة عظاته، إلاَّ أنه يبدو أن تجديد الاهتمام بها على نحو رئيسى قد بدأ فى أمريكا فى الستينيات من القرن التاسع عشر، بعقد معسكرات اجتماعات القداسة holiness Camp-meetings وكانت الحركة فى جانب منها رد فعل ضد تغلغل الليبرالية بمؤسساتها الدينية الأقدم، وأدت فى التسعينيات من القرن التاسع عشر إلى عدة انسحابات صغيرة من الميتودية الأمريكية التى اتحدت فى النهاية فى كنيسة نازارين Nazarene. وكان روبرت پرسال سمث Robert Persall Smith قد جلب هذه التعاليم الإحيائية إلى إنجلترا، إذ كان سميث هذا إحيائيا ذا طاقة كبيرة، وكان جلبه هذه التعاليم إلى إنجلترا فى وقت المعركة الأولى التى كانت دائرة بين مودى Moody وسانكى Sankey. وحتى الآن، فإن المؤسسات الكنسية الإنجيلية الأقدم كانت قد أبدت فتورا ملحوظا إزاء الإحيائية الأمريكية American revivalism، وأخذها شىء من الدهشة من الإحياء الذى وصل للمملكة المتحدة قادما من أمريكا فى سنة ١٨٥٩، لكن زعيما إنجليا أنجليكانيا على الأقل ـ هو هاندلى مول Handley Moule أسقف درهام Durham ظن أن كنيسته

ضاعت منها فرصة كبيرة بعدم تكوينها حركة دينية ذات طابع شعبى فى ذلك الوقت. وفى النهاية فإن الضرورة الملحة للتبشير بالإنجيل بين الأعداد المتزايدة خارج الكنائس - غيَّر هذا الاتجاه المنطوى على الشك، وفى سنة ١٨٧٣ أعطت معركة مودى وسانكى Moody & Sankey للإنجيليين الإنجليز زخمًا هائلاً، وربما كان نشاط پرسال سميث هو الأكثر أهمية لأنه كان أساس ميثاق كزويك Keswick Convention، ولم يكن هذا مذهبا جديدا وإنما حركة تجاوزت حدود الطائفية الضيقة interdenominational وكانت فى أصولها إنجيلية أنجليكانية، واستمر تركيزها على عقيدة القداسة، لكن الميثاق لم يقدم استجابة للآمال التى كانت معقودة لتمكين الإنجيليين الأنجليكان من استرداد المبادأة (المبادرة) من الأنجلو-كاثوليك. وكان إحياء القداسة مسئولا بشكل غير مباشر عن الظهور المنفصل لجيش الخلاص Salvation Army فى سنة ١٨٧٨، الذى عول تعويلا كبيرا على اجتماعات القداسة Holiness Meetings خلال الجيل الأول.

وتصبح الأسباب الكامنة لتطور حركة إحيائية منظمة على نحو عالٍ، أكثر وضوحا عندما يلاحظ المرء أن ظهورها على نحو مهم وكثيف، كان يجرى موازيا لانتشار اللاهوت الليبرالى وتشييد المدن الصناعية. وفى الاجتماعات الإحيائية الكبرى يلقى الحاضرون نظرة على الكنيسة العالمية (المقصود المتمثلة فى هذا الاجتماع) والتى - غالبا - ما كانوا ينكرونها وهم على مقاعدهم فى كنيستهم المحلية الصغيرة Chapel حتى يعرف كلُّ حاضر كلَّ الحاضرين الآخرين من إخوته فى العقيدة معرفة وثيقة. فللعنصر الاجتماعى الكفة الراجحة، وكان من الخطورة بمكان اختفاء هذا العنصر من الحياة الدينية من ذلك النوع من البروتستنطية الممعن فى الفردية Over individualistic Protestantism، فالمصلون يحضرون هذه الاجتماعات فى مجموعات حسنة التنظيم ويرتبطون معا فى مجموعات أكبر بفعل الترقب والإثارة. وكان هناك شىء من الطقوس، بمعنى أنه بعد أن ينهى الواعظ الإحيائى عظته يتقدم المصلون (الحاضرون) إلى صدر الاجتماع لمصافحة الواعظ (القس) Preacher أو الركوع. أكان هناك ما يعكس الحاجة نفسها لطقوس أكثر تفصيلا ودقة والحاجة إلى استخدام الموسيقا والدراما على نحو أكثر، وهو ما وجد تعبيرا عنه أيضا فى نطاق الأنجلو كاثوليكية؟ ومن الناحية السطحية، فإن اجتماعات تعميق الشعور الدينى (الإحيائيات) لعبت دورا كبيرا فى المحاولة الجادة فى پروتستنطية أواخر القرن التاسع عشر فى إنجلترا وأمريكا للوصول إلى جماهير الناس الذين لم يسبق لهم دخول أى نوع من الكنائس.

وفى الحقيقة، فما دام أحد لم يصل لهؤلاء الناس من الناحية الدينية على الإطلاق، فقد كان من المحتمل الوصول إليهم من خلال العمل العادى الدءوب للطوائف الدينية المستقرة التى ساعدتها الأساليب الجديدة فى ربط الدين بالعمل الاجتماعى فى إرساليات المدن الجديدة والكنائس والـ Y. M. C. A وحركة الأخوَّة وغيرها من المؤسسات الكثيرة الأخرى التى على شاكلتها. وما أراد المسيحيون رؤيته فى الاجتماعات الإحيائية الكبيرة (الاجتماعات التى يُقصد بها تعميق المشاعر الدينية) هو حقيقة أن روح الهداية ما زال لها مكان وأن دين السلف old-time religion الذى تقوم عليه تجاربهم الروحية، لم يفقد سلطانه أو معناه، وأنه لا بد أن يكون الناقدون للكتاب المقدس على خطأ، لأن الإحيائيين على حق. وهذا يعنى - أنه فى أوقات - اتحدت الإحيائية rivivalism مع الأصولية الجديدة الواعية بذاتها التى بدأت وجودا منظما فى أمريكا حوالى سنة ١٩١٠ والتى نجحت بالفعل - لفترة - فى منع أى مقرر دراسى فى الفروض الدارونية فى المدارس الحكومية فى بعض الولايات. وكان التأثير الأوسع هو الإبقاء على الثقة البروتستنطية حية حتى منعطف المد اللاهوتى الذى أتى فى وقت أسبق مما كان متوقعا.

التعاليم الاجتماعية والاقتصادية

التعليم teaching الاجتماعى والاقتصادى للبروتستنطية يفترض أنه أكثر من هذه الدرجة المحدودة التى يمكننا أن نفكر فى نطاقها عند حديثنا عن التاريخ البروتستنطى بشكل منفصل، أو حديثنا عن أثر البروتستنطية فى التاريخ. فالفترة من ١٥٠٠ إلى ١٨٥٠ شهدت انفلاتا يكاد يكون كاملا للدين والسياسة من هيمنة الدين أو بتعبير آخر شهدت عَلمَنة المجتمع الأوروبى. والتراث الشعبى المرتبط بالرأسمالية الحديثة هو مثل دبلوماسيتها لا دينى، وقد استخدمنا هنا عبارة ثورمان أرنولد Thurman Arnold الحادة. وبطبيعة الحال،فقد كانت القرارات فى السياسة العامة والاقتصادية - دائما - منطوية على قدر كبير من المصالح الوطنية والخاصة بينما كان يُفترض أن المجتمع الإنسانى يصبو إلى مُثُل تُحتذى ذوات طابع مقدس ويمكن تفسيرها لاهوتيًا. هذا التغير الراديكالى فى الزواجر والروادع Sanction التى جرى تطبيقها على دوافع الإنسان وحوافزه، يُعد مثالاً آخر يبين كيف أن مزيدًا من الصعوبات أصبحت تجذب المسيحية بروتستنطية وغير بروتستنطية لتجعلها فى اتصال مثمر مع حقبة جديدة

جدة كاملة، فاختفاء عالم العصور الوسطى البسيط حيث الفلاحون والحرفيون المحليون، والتوسع الهائل فى التجارة العالمية وتطور النظام المالى (المصرفى) الذى كان ضروريا لتسيير حركة التجارة بمرونة ـ كل أولئك ترك المتحدث باسم الكنيسة وليس لديه إلا القليل ليقوله مما يلائم العالم الذى يعتقد الناس أنهم يعيشونه. وما دام ليس هناك إلاّ القليل فى البروتستنطية الجديدة مما هو اجتماعى أو متعلق بأخلاقيات إدارة الأعمال business، فبالتالى ليس هناك صدق فى صورة البروتستنطية يعمل كحافز لإطلاق الفردية الاقتصادية economic individualism التى حطمت النظام الاجتماعى المثالى (الكاثوليكى)، فالمسيحية ـ إلى حد مدهش ـ عانت ـ ببساطة ـ إعادة صياغة نفسها فى صورة رجال الصناعة: فلا التقوى اللاتينية (الكاثوليكية) ولا اللوثرية فى القرن التاسع عشر استطاعت تجنب الفردية Individualism التى سادت روحها هذا العصر. ويمكن للمرء أن يتحدث حديثا عقليا عن الرأسمالية، وانهيار الدين، فهناك خلال النظام الاقتصادى ديناميكية تغيير حملت الناس معها، وجعلت من أوروبا ثورية من خلال مزيد من المهارة الميكانيكية والمالية واندفاع الناس بعمق نحو امتلاك المقتنيات المادية.. وتعانى الصين والهند تطورا دراماتيا مشابهًا فى أيامنا هذه.

وكانت الأفكار الاقتصادية التى حملها الآباء المهاجرون Pilgrim Fathers معهم إلى نيو إنجلند، مصطبغة بطابع اقتصاد العصور الوسطى إلى حد لا يفوقه حد آخر، ولم يكن هناك ما هو أكثر من التناقض بين هذا التواضع، والاكتفاء الذاتى فى القرى حيث الأبرشيات البسيطة، وهذا التنافس الرأسمالى المسعور فى الولايات المتحدة فى فترة إعادة البناء Reconstruction Period. وربما كان غير بعيد عن السياق أن نسوق ـ كمثل على أن التغير فى الأفكار المسيحية عن الاقتصاد كان يسير سيرا وئيدا (بنسبة منخفضة)، ففى أعقاب الحرب الأهلية مباشرة عندما أتى المتعطلون فى بوسطن Boston إلى د. ل. مودى Moody ـ الذى كان هو نفسه متمسكا بالتراث الكلفنى ـ وطلبوا منه النصيحة ـ لم يستطع إلا أن يقدم لهم افتراضين: أحدهما أنه يجب عليهم أن يعودوا إلى المزارع فى الغرب، وكان هذا اقتراحا غير ممكن من الناحية الاقتصادية. أما الاقتراح الثانى فكان يمثل فرضية وهو أنهم لو عاشوا كمسيحيين بإخلاص، لأوجد الله لهم صاحب عمل يتيح لهم عملا (ويعفيهم من البطالة)، وظل مودى متمسكا بشكل محزن بشعور مؤداه أن البطالة هى مسئولية المتعطلين (الذين لا عمل لهم)، وربما كان يردد فى هذا، أفكار العصور الوسطى أو حتى القرن الثامن عشر. ويشبه اتجاهه هذا

الاتجــاه الذى أشــار إليــه هنرى تالون (John Bun-. Henry Talon. Yan, English translation, 1951) ، وكـان هذا أيضا هـو اتجاه الكاتب البيـوريتـانى (التطهـرى) چون بنيـان John Bunyan (١٦٢٨-١٦٨٨) ، فبـالنسبـة لبنيـان كـانت الفضـائل الاقـتصـادية economic virtues مـازالت تتسم بالأمـانة، والنمـو الطبيـعى، والسـعر العـادل، والمنتَج المتقن ـ اقتصاديات محلية فى عالم كان الحائك (الخياط) لايزال يأتى إلى المضيفة فى الريف ليحيك الملابس. وذكر تالون Talon مـلاحظة شـائقة وهى أن المرء عندما يقـارن التـعاليم الاجـتمـاعـيـة لبنيـان Bunyan بتعـاليم چون وزلى Wesley، لاتضح بجـلاء أن هناك عالما جديدا يتخلق (فى سبيله للظهور). لقد ذكر أنه بينما كان المصلى يدعو ربه "أعطنى مـالاً كفـافا" Gives me not riches وهو المعنى الذى سـاد فى العصور الوسطى والذى ردده بنيـان تماما، فإن وزلى ـ من ناحيـة أخرى ـ قد أعـاد تفسير مفـهوم المال ـ كمـا كان متوقعا ـ واعتبـره هبـة ممتازة من الله يستحق عليها الشكر. وقد لخص وزلى فى إحدى عظاته نظريته الاقتصادية عندما قـال: "اكسب مالاً بقدر مـا تستطيع، وادخر بقـدر مـا تسـتطيع، وسـاعـد الآخـرين بكل مـا تسـتطيـع". هذه النصيـحـة ـ خـاصـة الجملة الأولى منها ـ كانت ستكون مفزعة لبنيـان الذى كان سيركز على يقين أن الإنسان سينسى الحضَّ على الإحسان وسيتذكـر جمع المال فحسب. والعنصـر البـاقـى من أفكار وزلى الأولى انبـثق من اتهامـاته الأخيـرة للميـتوديين الأثرياء Wealthy Methodists، الذين أعلن مـرارا أنهم قـد يشكلون نهـاية المجـتمـعـات. لكن اتجاهه ـ أى وزلى ـ الخـاص قـد سـاعد على الإغـراء والسقـوط على سـواء Both temptation and fall. وقـد قـال وزلى عندمـا بلغ مـرحلة الشـيـخـوخـة، إنه كـان ينبـغى عليـه أن يقلد الكويكرية Quekerism (جمـاعـة الكويكر) وأن يستنبط قـوانين تجبـر الوزليين ـ أى أتبـاعـه ـ على الإنفـاق على الآخرين خـاصة فيمـا يتعلق بالطعـام والكساء لتطبق على الجمـاعـات الوزلية: وهذا أكثر ارتباطا بخططه الأولى المتعلقة باجتماعات الإحيـاء الدينى Revival، عندما كان لايزال تحت تأثيـر التقـوقع فى كهف "المسيـحيـة فى نقائهـا الأول Primitive Chrisanity" ونموذج التقوية الألمانية German Pietism ، وحلمه بأن يعيد صيغة الحياة المشتركة Commu-nal Life كما وصفت فى سفر أعمال الرسل فى الكتاب المقدس.

وبصـرف النظر عن مـثل هذا التكيف التـدريجى الذى جعل تراث الزهد والتـقـشف يبـتعد أكثر فأكثر عن حـقـائق الحيـاة الاقـتصـادية ، فإن النظام التـقليـدى للأخـلاقيـات

الاجتماعية أصبح متوترا بشكل متزايد. فالأمانة والشراكة honesty & Corporation يلتقيان بالكاد، ومشكلة الفقر وصلت إلى حد تسخر فيه من الإحسان الفردى، بمعنى أن إحسان الأفراد ما كان ليحل المشكلة، رغم الأموال الهائلة التى جرى توزيعها لهذا الغرض (الإحسان) فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وفى جو السياسة الوطنية، بدت نظرية الحرب العادلة Just War أكثر اهتراء وهشاشة عند التطبيق؛ مما أدى بالتدريج إلى صراعات مستمرة بشعة بين الدول الوطنية الحديثة. وليس لدينا تراث كثير لنتحدث عن أمور مثل أخلاقيات الإعلان عن السلع ethics of advertising- التى بدت فى بعض الأوقات تتجاوز الحد فى عملها ضد النشاط الاجتماعى، لقد كانت التيارات الرئيسية فى المجتمعات الغربية تُطالب بالعلمانية (البعد عن الدين) فى الأمور الاقتصادية والسياسية على سواء، إلاّ أن ممثلى هذه التيارات ما كانوا ليلوموا بشكل تام المسيحيين لعدم منعهم من إحداث ذلك. حقيقة لقد كان هناك كثير مما تم إنجازه عن طريق الإحسان الفردى والجهد الفردى لمنع أسوأ نتائج الحماقة الأوروبية. وهناك كتابات كثيرة عن العوائق المزعومة التى وضعتها الطائفية البروتستنطية فى طريق التعليم البريطانى، وسيكون من المحتم أن تظهر كتابات أكثر عن النتائج المشكوك فيها لعَلْمنَة التعليم (إقصاء الدين عنه).

وبعد حوالى سنة ١٨٧٠، بدأ بعض المفكرين البروتستنط ينظرون إلى الفقر باعتباره مشكلة لا يمكن حلها فقط بالنوايا الحسنة للمليونيرات الذين قدمهم دكنز فى أعماله Dickensian millionaires ـ وكان الفقر أمرًا من بين أمور الحقائق الاقتصادية التى جرحت مشاعر المجتمع. وقد ورد فى تقرير مجمع كنتربرى الكنسى الأنجيلى ـ Convocation of Canterbury فى سنة ١٩٠٧ هذا النص النمطى تماما: "إننا نشعر أن الطرائق الموجودة التى تهدى بها الكنيسة وغيرها من المؤسسات المسيحية عامة الفقراء ـ بالإشراف على تقديم الصدقات والإحسان- أظهرت أن نتائجها غير مثمرة من حيث أن هذا العمل لا ينتج عنه أمور طيبة ذات طابع مستمر ... ومن ناحية أخرى، فإن النظام القائم مسئول عن كثير من حالات الانسلاخ عن الكنيسة ومسئول عن البعد عن العبادة الدينية، بالنسبة للعمال الذين يحترمون أنفسهم مخافة أن يُتهموا بأنهم إنما أتوا من أجل "ما لا يستطيعون الحصول عليه for what they can get" ... لا بد أن نذهب إلى حد أعمق إلى أساسات ما هو موجود من بؤس وعَوَز وبطالة، وبينما نعمل

نحن كل ما فى وسعنا للتعامل مع المحنة الحالية، نوجه اهتمامنا الرئيسى نحو مزيد من إعادة تنظيم المجتمع على مبادئ مثل العدل، على نحو يؤدى إلى تقليص الفقر والبؤس مستقبلا لتجعله بنسب يمكن السيطرة عليها" .

وفى الولايات المتحدة الأمريكية، اعتنق و. جلادن W. Gladden ووالتر روستبوش Walter Rauschenbusch الأفكار نفسها. وإذا أخذنا الأمور على نحو جاد - كانت هذه عقيدة اشتراكية، وهى ليست - على الأرجح - ما قبله فى أى وقت من الأوقات كثير من المسيحيين - كمسيحيين. ولم يكن هناك سبيل فى التقرير نفسه عن أن كنيسة إنجلترا قد أصبحت ممثلة للحزب الاشتراكى.

هنا تكمن الصعوبة التى واجهتها الكنائس البروتستطية. فإذا لم يكن الجهد الفردى كافيا، فلابد إذًا أن تصبح الكنائس ممثلة لنوع من العمل الجماعى. ولم يكن هذا بعيدا عن تفكير الإنجيليين evangelicals، فالرق قد تم إلغاؤه - فى المقام الأول - بفضل جهود مسيحية جماعية، وفى أواخر القرن التاسع عشر وجدت البروتستطية على المستوى الشعبى قضية مهمة عامة أخرى فى منع المسكرات teetotalism وسرى المنع فى الولايات المتحدة وجرت تعديلات فى كثير من البلاد لتحقيق هذا المنع، ومثل هذه المعارك لم تكن تتطلب اتفاقا مسبقا على إعادة تنظيم المجتمع؛ لأنها كانت قضايا عامه إلى حد كبير تجاوز فيها الدعاة الحدود السياسية للدول. وعلى أية حال، فإن قضية إعادة تنظيم المجتمع كانت قد خرجت من أيدى المسيحيين وأصبحت مسألة سياسية. فقد قطعت العلمنة الاقتصادية والسياسية شوطا بعيدًا؛ حتى إن الحركات العمالية فى العالم كله كانت قادرة على أن تستولى من الكنائس على اهتماماتها الأصلية فى القضايا الأخلاقية. فجذور الدعوى الاشتراكية كانت جذورا أخلاقية، فالناس يعتقدون فى التفاصيل العملية للبرنامج الاشتراكى على نحو أقل مما يعتقدون فى الحاجة إلى تغيير عنيف فى أسس العلاقات الاقتصادية بين البشر. لقد كان لظهور نظرية سياسية بين العلمانيين non-Christians، نظرية تضع فى اعتبارها الاعتبارات الأخلاقية، وإن كان ذلك من غير استخدام لمصطلحات مسيحية - كان هذا يعنى أن القادة الدينيين المسيحيين قد تخلوا عن المبادرة وتركوا الأمر للعقول العلمانية (غير الدينية) تحركه كما تشاء، مع أن هؤلاء القادة الدينيين كانوا قد قبلوا فى الوقت نفسه الذى انتقلت فيه المبادرة للعلمانيين - تحويلا راديكاليا فى المجتمع. لقد كانت

الاشتراكية موجودة "فى البال in the air" إلى الحد الذى شلت فيه الطاقة المسيحية وجعلتها عاجزة عن إنتاج بديل مسيحى أكثر عمقا.

والحكم العام الذى مؤداه أن الأنجلو - كاثوليكية والليبرالية اتبعت طريق العمل الجماعى، بينما فضل الإنجيليون Evangelicals الطرق الأكثر تقليدية - إحياء مشاعر الأفراد ووجدهم الدينى individual regeneration وحث الأفراد على تقديم الإحسان - قد يكون - أى هذا الحكم العام - قد غالى كثيرا، ولكنه يشير إلى الاتجاه الصحيح. وربما كانت الاستجابة التقليدية - على المدى الطويل - هى التى آتت ثمارا أفضل. فمنذ بواكير الدعوة الداخلية Inner Mission فى اللوثرية الألمانية بدأت منظمات الشمَّاسات (مؤنَّث شمامسة) deaconess orders فى الظهور داخل المؤسسات البروتستنطية موازية لحركة الأخوات الأنجيليكانيات Anglican Sisterhoods الأقرب إلى النظم الديرية. فتم إنشاء دور لرعاية الأيتام ومستشفيات ومدارس وغيرها بأعداد كبيرة، وتم بذل محاولات ذكية للمزاوجة بين العمل المريح والإنجيلية فى القاعات المركزية التابعة للميتوديين Methodist Central Halls التى ربما كانت إرسالية منشستر برياسة س. ف. كولير S. F. Collier's Manchester Mission (١٨٨٥-١٩٢١) هى أكثرها شهرة، وكانت هذه هى المنطلقات التى انطلقت منها حركة التوطين Settlement Movement فى عملها على تضييق الفجوة بين الطبقات، تلك الفجوة التى عمل كل من ماركس والفقر على توسيعها. كل هذه النشاطات، بدت كمسكنات أو ملطفات فى فترة فكر فيها كثيرون فى حلول أكثر جرأة وأكثر راديكالية. وقد كان العمل الجماعى الذى فضلته الجماعات الأصغر أو الأقل عددا يعنى من الناحية العملية عملا أو فعلا سياسيا، واحتاج هذا إلى موافقات أكثر مما كان يمكن الحصول عليه. وجرت مناقشات كثيرة خاصة فى مؤسسات مثل الاتحاد الاشتراكى (الاجتماعى) المسيحى Christian Social Union الذى تم تأسيسه فى سنة ١٨٨٩، لكن التأثير السياسى المباشر كان قليلا. وفى الوقت نفسه، عملت الطبقة العاملة لصالحها. وفى الفترة التى ضاعفت فيها الرأسمالية ثروة العالم الغربى استطاعت نقابات العمال أن تزيد الأجور وتخفض من ساعات العمل والارتقاء بالدور السياسى للطبقة العاملة. ولم تكن الكنائس المنظمة - واعية بنواياها الحسنة وجهدها - غير قادرة على التحقق من أن الطبقة العاملة لا تشعر أنها مدينة بتحسُّن ظروفها الاجتماعية للمسيحية. فقد قال النقابى الأمريكى صمويل جمبرز Samuel Gompers فى سنة ١٨٩٨ إن زملاءه ينظرون للكنيسة ورجال

لدين باعتبارهم مدافعين عن الأخطاء التى اقتُرفت ضد مصالح الشعب، ويلتمسون لهذه الأخطاء عذرا، وصموئيل جمبرز فى اتجاهه هذا يمكن أن يكون موازيا للاتجاه نفسه فى أوروبا. فدولة الرفاهية Welfare State ـ التى كانت قد ظهرت بأشكال مختلفة فى معظم الأقطار ـ تمثل العلمنة بتشكيلها النهائى للأخلاق والقيم الاجتماعية. لقد كانت هى النتيجة الحتمية لفشل المسيحية المنظمة فى الحفاظ على الحضارة المسيحية، وجعلت كثيرا من الأعمال الخيرية التى تقوم بها الكنائس أمرًا غير ضرورى أو يمثل نوعا من الترف الزائد Superfluous .

وبالنسبة للپروتستنطية ظلت المشكلة الداخلية كما هى، رغم أن طبيعة الفقر التى كان يتعين عليها التعامل معه كانت قد تغيرت دراميا فى بعض أنحاء العام من فقر مادى إلى فقر روحى. واستطاعت الكنيسة أن تعمل بشكل أساسى خلال تجديد إيمان الفرد أو بعث الروح الدينية فيه، أو أن تعمل على إعادة بناء المجتمع العادى على أسس مسيحية؛ مما يعنى محاولة الوصول بالعمل إلى الشكل الجماعى أو أن تحاول جعل الكنيسة مجتمعا حصل على الخلاص من الخطايا redeemed Society لتكون ـ أى الكنيسة ـ مختلفة اختلافا واضحا عن البيئة التى تعيش فيها. كانت المعارضة البارثية Barthian opposition لحركة الإنجيل الاجتماعى Social gospel إحياء ينطوى على المعارضة الظاهرية لهذا الاتجاه الكلاسى المتمثل فى بث الشعور الدينى فى الأفراد أو إحياء المشاعر الدينية فيهم. وكانت هناك إشارات إلى أن مجلس الكنائس العالمى the world Council of Churches بناء على الأسس التى أرستها حركة الحياة والعمل the Life & Work Movement التى عقدت مؤتمرات عالمية فى ستكهولم فى سنة ١٩٢٥ وفى أكسفورد فى سنة ١٩٣٧ ـ كان ـ أى مجلس الكنائس العالمى ـ لايزال يسعى ليجد طريقا إلى المؤتمر الأخير (الذى عُقد فى أكسفورد)، وأكثر ثمار هذا التراث جدارة بالملاحظة هو هذه الفقرات المشهورة التى وردت فى اجتماعات أمستردام للمجلس العالمى World Council فى سنة ١٩٤٨:

"يجب أن ترفض الكنائس المسيحية الإيديولوچية الشيوعية والإيديولوچية الرأسمالية المتطرفة الداعية لعدم التدخل الحكومى فى الشئون الاقتصادية إلا بالقدر البسيط الضرورى لصيانة الأمن الظاهرى والملكية الشخصية ـ Laissey faire Capitalism، ولابد للكنائس أن تبعد الناس عن الوهم القائل بأن هاتين الإيديولوچيتين المتناقضتين المتطرفتين هما الخيار الوحيد أمام البشرية، فكلتا الإيديولوچيتين قدمت

وعودا لم تستطع إنجازها. فالإيديولوجية الشيوعية ركزت على العدالة الاقتصادية ووعدت بأن الحرية ستأتى ـ بشكل تلقائى ـ بعد اكتمال الثورة، والرأسمالية ركزت على الحرية ووعدت بأن العدالة ستأتى بعد ذلك كمنتج فرعى للمشروع الحر، وقد أثبتت الأيام أن هذا أيضا وهم. إنها مسئولية المسيحية أن تبحث عن حلول جديدة خلاقة لا تسمح للعدالة أن تحطم الحرية ولا تسمح للحرية أن تحطم العدالة" .

تلك هى أهم المقولات الاقتصادية التى نتجت عن البروتستنطية الحديثة، لكن كيف نظر العلمانيون التقدميون فى عالم الثقافة الغربية للتأثيرات الاجتماعية للمجلس العالمى الآنف ذكره؟ إنه لأمر بعيد الاحتمال أن أى تغيير فى الروح سيكون ناشئا عن تحول مزامن لجماهير من البشر إلى البروتستنطية، فتجارب التاريخ تفيد أن المجموعات الصغيرة عادة ما تكون هى المصدر المعتاد لكل تغيير فعال. ومن المؤكد أنه لم تكن هناك أى اقتراحات خطيرة للبروتستنط مساوية لمنظمات اتحاد العمال الكاثوليكى الرومانى Roman Catholic trade union Organizations وغير ذلك من الجماعات السياسية. ففى الفترة من سنة ١٩٢٩ كاد التراجع عن الاشتراكية كتعبير اجتماعى عن المسيحية ـ يكون كاملا. لقد كانت الاشتراكية ـ قبل التراجع عنها ـ هى مفتاح الطريق الذى اقترب عن طريقه مسيحيون كثيرون ـ خاصة رجال الدين منهم ـ من العالم، حتى إنه فى الفترة من ١٩٢٩ إلى ١٩٣٩ نَعِم القديس فرنسيس الأسيسى St. Francis of Assisi بشعبية واضحة ذات بعد طقسى (رمزى) ليس فى دوائر الكنيسة العليا فحسب High Church circles . لكن كلما أصبح من الأوضح أن الأزمة المعاصرة لم تكن مجرد أزمة فقر، وإنما هى أزمة انهيار أى شعور بالمشاركة (انهيار كل إحساس بالجماعة) فى الأمم الصناعية الكبرى، فالبروتستنطية فى حاجة إلى أن تصبح أكثر وعيا ـ مما هى عليه الآن ـ بأن التفكير الاجتماعى المسيحى يجب أن يكون قادرا على أن يبدأ مُنطلقًا من المجتمع المسيحى الحى المرئى، وأن تقدم ـ على الأقل ـ بعض الإنكار للمستويات العرجاء للعصر، وأن تُوجِد مركزًا للحياة المشتركة فى حقيقة القربان المقدس (اليوخارست)، ولم تَبْدُ الرهبانية الأنجلو-كاثوليكية أكثر من مجرد إيماءة فى هذا الاتجاه لأن نظام العزوبة أو التبتُّل (التفرغ للعبادة وعدم الزواج) يبعد المجتمع الدينى عن الاحتكاك المقنع بالنظام الاجتماعى. أما التجارب اليوتوبية Utopian فقد انقضى عهدها، وكان يتعين على العالم الغربى أن يخوض حربًا دفاعًا عن ممتلكاته من أجل الكنيسة.

الإرساليات فيما وراء البحار

كانت فكرة تحقيق المجتمع المسيحى كامنة فى كثير من المشروعات التبشيرية، ففى الصين أو الهند ظهر تناقض حاد لا مهرب من ظهوره خلال القرن التاسع عشر بين المسيحية وبيئتها، وإن كان هذا التناقض ـ إلى حد ما ـ فرضته اتجاهات العقائد المحلية الراسخة على المسيحيين. ويمكن أن يرى المرء بموضوعية نوعًا آخر فى منظر المراكز التبشيرية المنعزلة مواقعها نسبيا، مما يبرهن على صدق المسيحية بتقديم الخدمات والتضحيات، ويتدعم وضع هذه المراكز بإيماءات ذوات دلالة كإقامة كاتدرائية زنجبار Zanzibar فى موقع كان يشغله فيما مضى سوق للرقيق. وأحيانا كان التناقض حادا جدا حقا، فقد قال الأسقف چيمس هننجتون Hanningtan للقابضين عليه من أهل البلاد قبل أن يقتلوه بوقت قصير قرب سواحل بحيرة فكتوريا نيانزا Victoria Nyanza فى سنة ١٨٨٥ : "إننى على وشك أن أموت من أجل الباجندا Baganda واشتريت الطريق إليهم بحياتى". كان هذا جزءًا من الفتنة والسحر اللذين أحبت الكنائس البروتستنطية أن تغلف "بهما العمل التبشيرى، وهو الأمر نفسه الذى جعل أسقف لاهور يقول إن "موتةً واحدة فى مضمار التبشير أفضل من ست حيوات فى أرض الوطن". فتعليم الإرساليات للعبادة وإقامتها للمدارس والمستشفيات وتقديمها النصح والإرشاد فى مجالات الزراعة والحرف الأخرى ـ كل ذلك دليل لا يمكن إنكاره على أن نوعًا من البشر ذوى لون خاص كانوا يحاولون أن يفعلوا شيئا طيبا فى الأساس لبشر آخرين ذوى لون مختلف عن لونهم ـ وقد شكّل هذا جملة حقائق موضوعية التفتت إليها الكنائس الغربية بحيرتها. لقد بدا ما حققته البروتستنطية من مكاسب فى العالم الجديد تعويضا موازيا لخسائرها فى العالم القديم، وأن العقيدة البسيطة لهؤلاء البدائيين Savage المتحولين إلى المسيحية كانت تجرى مقارنتها بتعاطف مع الشكوك المعقدة لأولئك الذين بلغوا فى سلم الحضارة درجة عالية. وكان أمرًا مؤثرًا بما فيه الكفاية أن المسيحية استطاعت أن تشق طريقا فى بلاد ظلت متمسكة بعقائدها الخاصة (غير المسيحية) لعدة قرون.

ويمكن تقسيم الجهود الإرسالية البروتستنطية إلى مرحلتين: قبل الثورة الفرنسية، وبعدها. وقد بدأت المرحلة الثانية بتأسيس الجمعية الإرسالية المعمدانية Baptist Missionary Society فى إنجلترا فى سنة ١٧٩٢. وسرى الاندفاع بقوة بين الإنجيليين، وعندما أُسست إرسالية لندن the London Missionary Society فى سنة ١٧٨٥ كان

هذا يعنى أن تضم كل الإنجيليين المتعاطفين، رغم أنها ـ من الناحية العملية ـ كانت تعتمد ـ بشكل أساسى ـ على أعضاء الأبرشيات الإنجليزية المختلفة (التى تتمتع كل منها باستقلال ذاتى) English Congregationalists. وأسس الإنجيليون الأنجليكان جمعيتهم الخاصة بهم وهى الجمعية الإرسالية الكنسية The Church Missionary Society فى سنة ١٧٩٩، وذلك بعد تأسيس مجموعتين أخريين فى اسكتلندا فى سنة ١٧٩٦. ودائما ما كان العمل التبشيرى يتطلب أكثر من الجهود الطائفية الخالصة، وفى سنة ١٨٩٩ تأسست جمعية الدعوة الدينية Religious Tract Society لنشر الأدب المسيحى ـ بقدر الإمكان ـ على أوسع نطاق. وفى سنة ١٨٠٤، تأسست جمعية الكتاب المقدس للبريطانيين والأجانب British and Foreign Bible Society بهدف التركيز على نشر الكتاب المقدس وطرحه بأقل الأسعار وإنتاج ترجمات جديدة له. ويُعد إنشاء هيئة المفوضين الأمريكية للإرساليات التبشيرية American Commissioners for Foreign Missions فى سنة ١٨١٠، إشارة إلى دخول الولايات المتحدة الأمريكية هذا الميدان. ونظمت الجمعية الإرسالية الميتودية الوزلية The Wesleyan Methaodist Missionary Society فى سنة ١٩١٧/١٩١٨ على أسس مشتركة بين الطائفتين، لكن چابيز بَنْتج Jabez Bunting كان يعد الطريق منذ موت توماس كوك Thomas Coke وليبدأ إرسالية وزلية فى سيلان فى سنة ١٨١٤. وكانت المحاولة الدالة على الثقة بالنفس إلى حد ما هى محاولة الإنجيليين فى إنجلترا نشر حركة إحياء المشاعر الدينية revival فى القارة الأوروبية، وبطبيعة الحال فإن هذا الجهد أقل ارتباطا بالجهود التبشيرية الآنف ذكرها. وفى نهاية الحرب الفرنسية حققت الوزلية بعض النجاح خاصة فى جنوب فرنسا، وأدى هذا إلى إيجاد مستمعين أجانب للحركة (الجماعة) الأرمينيانية Arminianism التى اعتُبرت حركة ثانية، وفى هذا الوقت ظهرت حركة (جماعة) كلفنية قادمة من چنيف، وهناك قام روبرت هلدين R. Haldane المعمدانى الاسكتلندى بالمساعدة على إطلاق حركة إحياء للمشاعر الدينية ظلت تُعرف بهذا الاسم the Reveil حتى سنة ١٨١٧. (المعنى الحرفى للمصطلح the Reveil هو اليقظة أو نوبة الصحيان). وساعدت الأموال الإنجليزية فى تقديم الرواتب للوعاظ الجوّالين الذين أعادوا بعث الكلفنية التقليدية عبر سويسرا وفرنسا إلى هولندا. وظهرت على المدى الطويل جمعيات وإرساليات جديدة نتيجة هذه المساعى.

وقد يجد المرء أنه من الضرورى أن يسأل عن العوامل التى سببت هذا التوسع التبشيرى الواسع والملحوظ فى هذه الفترة. ويمكن للمرء ـ بالكاد ـ أن يفترض أن الهدف الرئيسى للإرساليات، كان إقناع أوروبا بصدق المسيحية بإظهار تطبيقها الناجح فى أفريقيا. ومن ناحية أخرى فإن السؤال لا يكون صحيحا تماما إذا افترضنا أن هذا كان بداية الاهتمام البروتستنطى بنشر الإنجيل خارج أوروبا وأمريكا، فقد كان هذا مقبولا ـ بيسر من وجهة النظر التى شاعت فى القرن التاسع عشر ـ للمبالغة فى جذب اهتمام الناس بأمور الإرساليات، فالحقيقة أن تحول اهتمام الناس إلى النشاط الإرسالى ـ كان فى ذلك الوقت ـ متمثلا فى مجموعات صغيرة. والحقيقة أن تلك الدول الأوروبية التى كان لها ممتلكات فيما وراء البحار، قد بذلت بعض المحاولات منذ البداية لتحقيق التزامها إزاء مستعمراتها ورعاياها. وقد فعل البرتغاليون والإسپان ـ فى طليعة السباق ـ هذا فى أمريكا الجنوبية والشرق الأقصى، رغم أن النجاح المبدئى المدهش للكاثوليكية الرومانية فى اليابان يكاد يكون قد ضاع تماما فى ثلاثينيات القرن السادس عشر، وبعد هذا الوقت أوصدت اليابان أبوابها فى وجه التأثير الأوروبى حتى منتصف القرن التاسع عشر. وكان التبشير فى الصين إنجيليا على نطاق واسع، رغم التراجع الخطير فى القرن الثامن عشر، ومن الطبيعى تماما أنه لم يكن هناك جهد إرسالى پروتستنطى فى المستعمرات الفرنسية والإسپانية والپرتغالية، ولا فى المحطات التجارية التابعة لهذه الدول.

وعلى أية حال، فإن المراكز التجارية البروتستنطية كانت مُهملَة تماما، ففى جزائر الهند الشرقية الهولندية ازدهرت كنيسة الدولة الإصلاحية State Reformed Church وفيها تمت ترجمة الكتاب المقدس إلى المالاوية Malay وكان بهذه الكنيسة ـ على الأقل ـ ٦٥ ألف عضو فى سنة ١٨١٥. وفى القرن الثامن عشر، حققت التقوية Pietism وما انشعب منها ـ المورافية Moravianism ـ معظم ما كانت تصبو إليه، فقد بدأ المانيان من هيل Halle عمليات تبشيرية فى مركز تجارى دانمركى فى ترانكوبار Tranquebar فى جنوب الهند فى سنة ١٧٠٦، واستمرت المجموعة اللوثرية التى كونوها بدعم دانمركى وإنجليكانى حتى يومنا هذا. لم تصبح الهند تحت السيطرة السياسية لبريطانيا إلاَّ فى أواخر القرن، فحتى سنة ١٨١٣ لم تكن شركة الهند الشرقية البريطانية مجبرة على السماح للإرساليات بدخول المنطقة، وفى الشمال ذهب هانز إجيد Hans Egede إلى جرينلاند Greenland فى سنة ١٧٢١ وبدأ تأسيس إرسالية

الإسكيمو Eskimo Mission التى التحق بها المورافيون الذين وصلوا فى سنة ١٧٣٣. والذين هاجموا لابرادور Labrador فى الخمسينيات من القرن الثامن عشر، وأرسل القائد المورافى زنزندورف Zinzendorf أيضا بعثة تبشيرية إلى السود فى جزر الهند الغربية الدانمركية فى سنة ١٧٣٢. وفى المستعمرات الثلاث عشرة راح عدد الألمان يزيد بشكل ثابت فى القرن الثامن عشر، وفى سنة ١٧٤٢ وجد هيل Halle أنه من الضرورى أن يرسل هـ. م. موهلنبرج Muhlenberg لتنظيمها على أسس دينية مناسبة. وخلال هذه الفترة حاولت كنيسة إنجلترا - مثلها مثل كنائس الدول الأخرى - أن تحقق واجباتها إزاء المستعمرات وتقدم خدماتها لمواطنى إمبراطوريتها المتنامية. وفى سنة ١٧٠١، تم تأسيس جمعية نشر الإنجيل The Society for the Propagation of the Gospel وعقدت اتفاقات مع القادة الدينيين اللوثريين، وكانت مسئوليتها الرئيسية أن تجد قسسًا Chaplains للعمل فى المستعمرات. وما هو جدير أن نتذكره أنه عندما أبحر چون وزلى قاصدًا چورجيًا فى سنة ١٧٣٦ كان يفكر فى تحويل الهنود الأمريكيين (الحمر) إلى الإنجيلية. وفى الطرف الجنوبى لأفريقيا كان هناك مركز تجارى هولندى صغير، قدم له العون - المورافيون الذين كانوا يعملون فى مجال تبشير الهوتنتوت Hottentots من سنة ١٧٣٧ إلى سنة ١٧٤٣. أما فى شمال أفريقيا فقد أوصد المسلمون الأقوياء vigorous باب المدخل الطبيعى للمناطق الداخلية فى أفريقيا، ولم تنجح إرساليات القرن التاسع عشر فى التوغل فى البلاد الإسلامية إلا قليلا، وتفترض التقارير الحديثة أن المبادأة، يمكن أن تنتقل فى غرب أفريقيا للإسلام - ببساطة.

ورغم كل هذا، فإن السنوات الأولى من القرن التاسع عشر - بشكل عام - شهدت بداية مشروع پروتستنتى للتبشير خارج أوروبا وأمريكا. وربما لم تكن هناك حاجة لتوجيه نقد شديد للجهود القليلة التى بذلتها الإرساليات فى المرحلة الأولى للتبشير. تلك الجهود الضئيلة التى سادت الفترة من سنة ١٥٠٠ إلى سنة ١٧٥٠ والتى شهدت التوسع الأوروبى الذى كان قصب السبق فيه لفرنسا وإسپانيا والپرتغال - أكثر من أن نركز على أنه فى هذه الفترة ذاتها أسهمت الدول الپروتستنتية بسهم وافر فى تجارة الرقيق ونقله من أفريقيا إلى أوروبا، كما أظهرت فى الوقت نفسه قليلا من الرحمة فى تعاملها مع الهنود الأمريكيين (الحمر)، لكن التحول المفاجئ عن تراث الدفاع عن تجار الرقيق والمعاملة السيئة للهنود الحمر، تُعد علامة فارقة فى تاريخ المسيحية، فمعرك الإنجيليين مع مالكى الرقيق دمغت الجمعيات الإرسالية التبشيرية بطابعها، وكانت هذه

الجمعيات أيضا إنجيلية فى السنوات الأولى، وبهذه الملاحظة الإنجيلية الموثقة، فإن أولئك الذين كانوا يرفضون مبدأ الرق يمكنهم تقديم المسيحية مبرأة من الاعتماد التام على التقنينات الاقتصادية للغرب. وقد اتخذ فرانك وستون Frank Weston هذا الموقف عندما شن حربا ـ باعتباره أسقف زنجبار ـ ضد استخدام العامل الأفريقى ـ عن طريق السخرة ـ فى شرق أفريقيا بعد الحرب العالمية الأولى.

ويجب ألاّ يبالغ المرء فى عمق هذا التحول أو فى كونه مفاجئا، فمن الناحية اللاهوتية فإن هذا التحول قد اتخذ سبيله للوجود، على الأقل، منذ بدأ رتشارد بكستر Richard Baxter (١٦١٥-١٦٩١) فى يوم فى منتصف القرن السابع عشر فى تعديل عقيدة كلڤن التقليدية. فأصبح من المألوف الحديث كما لوْ أن كلڤن ذكر ـ بالكاد ـ عقيدة الجبر أو القضاء والقدر خيره وشره من الله أو التعين المسبَّق فى كتابه In the stitutes والتركيز على أن لاهوته قد تحول إلى القول بالمعنى الحى لسلطة الله القاهرة التى لا جدال فيها. وقد يجوز أن نجعل الأمر كذلك (أى تعديل آراء كلڤن وتلطيفها فى هذا الموضوع)، لكن يبقى صحيحا من الناحية التاريخية أن أهل القرنين السابع عشر والثامن عشر قد فهموا التراث الجنيڤى Genevan tradition (الكلڤنى) بطريقة أخرى، وأن طول انشغالهم بفكر كلڤن كان منصبا بشكل أساسى على إصراره العنيد على اتخاذ قرارات قاسية (مرعبة) terrible decrees كانت لا تزال حية عند المبشرين الميتوديين الأوائل، الذين قضوا فترات طوالاً يندهشون هل حقا كُتبت أسماؤهم فى قائمة أولئك المدانين الذين سيخلدون فى جهنم من الأبد إلى الأبد، أو بألفاظ أخرى هل سُجلت أسماؤهم فى اللوح المحفوظ بشكل مسبق مع من كان مصيره إلى جهنم ـ وكان هذا فى الوقت الذى كانوا فيه يناضلون من منطلق أدائهم لتبرير الخطية، فالافتراض القائل أن الله لو أراد إنقاذ save (تخليص) الهنود والصينيين لفعل ذلك بطريقته الصالحة- مثل هذه الفكرة كانت مفيدة لكثيرين ربما كانوا حقا معارضين للجهود الإرسالية لأسباب أخرى، إن خطورة الاعتقاد فى أن الله يمكنه أن يربط كل أجناس البشر بقضاء وقدر محتومين (الجَبْر أو التَّعيين المُسَبَّق واللفظ الأخير هو الذى يستخدمه الإخوة المسيحيون) يمكن أن نراه بوضوح فى جنوب أفريقيا هذه الأيام. لكن منذ الوقت الذى كتب فيه شارلز وزلى مثل هذه الفقرة التالية: "من أجل الكل، من أجل الجميع، مات مُخلِّص" ـ وقوله مخلص بإضافة ياء المتكلم my لم يكن أقل مدعاة للدهشة لمعاصريه ـ وعاشت ترتيلاته حياةً لحياتهم ولعبت دورا كبيرا فى تعديل اللاهوت الإنجيلى بشكل عام.

وقد جرى عمل الكثير إزاء الفكرة التى مؤداها أن العمل الإرسالى البروتستنطى قد تأخر بسبب افتقاد التنظيمات الديرية. إلاّ أن المقابل البروتستنطى الممثل فى الجمعية التبشيرية قد برهن على أنه مؤثر وفعال أيضا. وكانت هذه المؤسسات أمثلة نمطية للعواطف الإنسانية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر لمركزة وتنظيم المؤسسات الخيرية التى توزع أموال البر والإحسان، وتعمل على تعزيز السعادة الإنسانية ـ فالمجتمع فيه سعة لكل أنواع العمل الصالح بلجنة ذات خبرة فى جمع المال على مستوى الدولة، وبالكتابة ونشر الدعاية وتوزيعها، وفى إيجاد العاملين وتدريبهم وفى إدارة المعارك السياسية لتحقيق الأهداف المطلوبة إن كان ذلك ضروريا، فكل ذلك يعتمد على الزيادة المُطَّردة فى ثروة بريطانيا والولايات المتحدة، لأن الجمعية التبشيرية (الإرسالية) تتوقع أن يفتح المسيحيون أكياس نقودهم ليدفعوا للأغراض الإرسالية.

هذه الثقة فى قوة المؤسسة أو المنظمة انتقل من فرد إلى فرد مشفوعا بثقة طبيعية ـ إن لم تكن تراجيدية ـ فى الحضارة الغربية. فالمبشر البروتستنطى وجد نفسه فى هذا التاريخ الحديث فى أزمة ـ إنها أزمة الالتقاء بثقافات أو حضارات مختلفة عن الثقافة أو الحضارة المسيحية. ولا بد أن نقيم حديثنا على أساس أن الأزمة ظهرت فى الجزء الأول من القرن- فقد كان الغربيون ميالين للشعور بأنه لا توجد أزمة حتى تحدى العصيان والتمرد سلطانهم. لقد كان الافتراض الذى فرض نفسه على عقول معظم الإنجيليين عندما شرعوا فى عملهم التبشيرى هو أن الثقافات الهندية والصينية واليابانية إما ثابتة لا تتطور وإما أنها فى حالة انهيار، كما افترضوا أن الأفارقة لا يكادون يكونون ذوى ثقافة على الإطلاق. وعن الأفريقيين كتب روبرت موفات Robert Moffat "يجب أن تسبق الإنجيلية الحضارة : فلا شىء أقل من النعمة الإلهية يمكن أن يصلح قلوب هؤلاء البدائيين Savages، وبعد هذا يأتى دور العقل". ولا يجب أن ينسى المرء أن الإرساليين كانوا واعين بالتحسن الكبير والحديث فى النظام العام ومراعاة آداب السلوك اللذين حدثا فى أوروبا فى الفترة من ١٧٥٠ إلى ١٨٥٠، وكان الإرساليون مخلصين تماما وإنجيليين بمعنى الكلمة ومسلحين بالمزايا المادية والروحية للغرب وبذلوا قصارى جهدهم للمتحولين على أيديهم ولثقافتهم وناضلوا لجمعهم تحت صليب المسيح. لكن فروض هؤلاء الإرساليين الآنف ذكرها كانت خاطئة من ناحيتين. فالثقافات الشرقية كان فيها قدر كافٍ من الحيوية يمكِّنها من استيعاب مزايا الغرب العلمية والتعليمية دون قبول المسيحية. لقد بدأ أصحاب هذه الثقافات فى إصلاح

ثقافتهم القديمة لا رفضها، كى تدخل المسيحية فترة تسامح غير مؤكد، ومن ناحية أخرى وجدنا فى بعض أنحاء أفريقيا فترة فاصلة مرعبة راح فيها النظام القبلى يعريد ويحطم دون وجود نظام بديل يحل محله، وقد أساءت الحكومات وكذلك الإرساليات فهم هذه النظم القبلية. ومع هذا، فقد أنجزت الإرساليات أكثر مما كان متوقعا بعملها المتواصل الدءوب. وبصرف النظر عن تأسيس الكنائس، فقد علمت الإرساليات الشرق the East أن يجعل للحياة الإنسانية قيمًا جديدة وأن يتذوق معنى التعاطف والتواصل الوجدانى، كما أنها منعت أفريقيا من أن تمر ببساطة من طغيان الخرافة إلى طغيان الاقتصاد.

الحركة العالمية (المسكونية)

أدَّى المشروع التبشيرى فى القرن التاسع عشر، بشكل عام - خدمة كبرى للپروتستنطية، فقد تبين من خلاله كم كان الانقسام إلى طوائف وجماعات أمرًا خطيرًا حقًا داخل البروتستنطية. فاللوم القديم الموجه للپروتستنطية والذى مؤداه أنه يوجد فى المبادئ البروتستنطية صدع أو انشقاق حتمى على نحو ما، يجعل الانقسام إلى أقسام ومن ثَم إلى فروع وهكذا دواليك أمرًا لا مفر منه، مما سيؤدى فى النهاية لوجود عدد من المذاهب والفرق البروتستنطية بعدد البروتستنط أنفسهم، وهذا يبدو واضحا - بجلاء - فى مجال الإرساليات التبشيرية. وفى سنة ١٨٠٧ عندما أصبحت جمعية لندن الإرسالية London Missionary Society أول إرسالية تدخل الصين، كانت الكنيسة الكاثوليكية (الرومانية) تبشر بالفعل هناك - بمفردها - طوال ثلاثمائة سنة. وفى سنة ١٩٠٠، تضاعف عدد الإرساليات البروتستنطية بسرعة كبيرة حتى أصبح هناك ثلاث وثلاثون إرسالية أمريكية وثلاث وعشرون بريطانية واثنتا عشرة جمعية إرسالية قارية Continental missionary Societies. وفى بعض الدول، سرعان ما أدت قضايا اللون والوطنية المحلية إلى ظهور مذاهب جديدة، فهناك على سبيل المثال ثمانمائة كنيسة بَنْتَويَّة Bantu churches مستقلة فى جنوب أفريقيا. لقد اتضح بالفعل كيف أنه فى الليبرالية، والإنجيلية، والأنجلو-كاثوليكية، حاول المشروع التبشيرى، والفكر الاجتماعى والبروتستنطية أن يلتقوا مع تيارات العالم الحديث. ويبقى الآن أن نضع فى اعتبارنا هذه التطورات فى علاقتها بالحركة العالمية (المسكونية) وهى الجهد العامل على تجميع الكنائس معا مرة أخرى؛ مما ربما سيكون أعظم إنجاز پروتستنطى لصالح المسيحية فى هذا القرن. وتحقق الانتصار الأول لهذه الحركة فى سنة ١٩٤٨، عندما كونت أكثر

المؤسسات الكنسية البروتستنطية أهمية مع عدد من الكنائس الأورثوذكسية ـ مجلس الكنائس العالمى فى أمستردام، الذى يهدف فى الأساس لتطوير الوعى العالمى (المسكونى) للبروتستنطية.

ولا شك أن الليبرالية ساعدت على تبديد الحواجز اللاهوتية بين الكنائس. والأساس الرسمى للمجلس العالمى ـ وهو ليس كنيسة عالمية ـ هو اشتراك الكنائس فى أن تقبل ربنا يسوع المسيح كربٍّ وكمخلِّص .Our Lord Jesus Christ as God and Saviour. وليس هذا بالأمر الغامض لكن منذ مائة وخمسين عاما مضت كان لابد من عمل أكثر لما هو ضرورى لجمع بعض الكنائس معا. لقد تجاوزت الليبرالية كل الحدود والحواجز الطائفية، وكان رد الفعل إزاءها أيضا يتسم بالعمومية؛ مما يعنى أن البروتستنط فى كل مكان يشاركون فى الاهتمام بالعودة إلى لاهوت يتقبل فروض الكتاب المقدس، ويأخذون بمزيد من الاهتمام ما قاله بالفعل مصلحو القرن السادس عشر. هذا التغير فى الاتجاه استلزم تعاملا جديدا مع بعض القضايا المتعلقة بالكتاب المقدس التى قررت الليبرالية حلها. وسيكون من الشائق أن نرى كم طال أمد المواجهة اللاهوتية الشائعة common، لكن ما لن يحدث فى المستقبل هو العودة إلى البناء اللاهوتى الطائفى الخالص، وهو ما يعد مكسبا هائلا يضاف لرصيد المستقبل.

لقد كان الدور الاجتماعى والاقتصادى للكنيسة دائما مصدرًا للانقسام لا ينقطع. ففى التراث الإصلاحى غالبا ما تصبح كنيسة واحدة مرادفة للطبقة الحاكمة بل وقد بُذلت جهود كثيرة لمعالجة هذا الوضع فى القرن التاسع عشر وقد سهل هذا ـ على سبيل المثال ـ الانشقاق بين كنيسة إنجلترا والكنائس الإنجليزية الحرة. ولم تكن هذه مشكلة بروتستنطية خالصة، ففى روسيا ناضل الأورثوذكس مع حق الطرد dissent منذ القرن السابع عشر، وقام المناهضون للإكليروسية anti-Clericalism (المناهضون لتدخل الإكليروس فى السياسة) من المثقفين فى بعض الدول بوظيفة مشابهة، فزيادة علمنة الدولة الحديثة جعلت البروتستنطية تعتمد على مواردها الخاصة، فأصبح تلقى الدعم من الدولة أمرا مرفوضا ـ هذا إذا لم يكن المقصود هو التدخل فى كل الأحوال ـ كما أن الارتباط بمجموعات اجتماعية معينة لم يكن يحقق إلاّ القليل من الوضعية الاجتماعية، ونتيجة لهذا أصبحت الكنائس البروتستنطية أكثر استقلالا فى المجالين: الاجتماعى والاقتصادى، وقد سبق أن أشرنا إلى إعلان المجلس العالمى بشأن الشيوعية

والرأسمالية، ففى نفس الوريد (المجال) لاحظ المجلس أنه منذ أن زعمت الدول الوطنية الحديثة أنها قانون حتى لنفسها Law unto themselves، احتاج المسيحيون أن يصبحوا أكثر وعيا بالتوتر القائم بين الدعاوى الأخلاقية بإله قادر حاكم، والدعاوى السياسية بدولة قادرة حاكمة. ولم تؤدِّ مثل هذه المقولات لفعل فى الكنائس الفردية، وإنما عدلت من سلوك الأفراد. ومن وجهة النظر العالمية (المسكونية)، فإن ما كان خلال المجلس العالمى هو كيان عام من الآراء والسياسة الاجتماعية، إنه أعرض فى تعاطفه ومشاركته الوجدانية من أية مجموعة فردية أو كيان فردى يمكن أن يكون. وقد قلل هذا من الحاجة للانقسام حول القضايا الاجتماعية، رغم أنه من الضرورى أن نتذكر أن هذه الأمور مثل قضية اللون لم تستقر عن طريق القرارات.

لقد كان الإسهام الإنجيلى لإعادة توحيد حركة فى البروتستنطية إسهاما كبيرا. وقد تتبع بنجت سندكلر Bengt Sundkler مؤرخ الكنيسة المتحدة لجنوب الهند، أصولها منذ الإحياء الإنجيلى فى القرن الثامن عشر الذى لفت الأنظار إلى حقيقة أن الإنجيلية كانت رسالة على اتساع العالم مستندة على كل الكنائس، وقد ترك عمل الوزليين - فى المجتمعات الميتودية - مؤسسات كنسية لا هى مرتبطة بشكل دائم بالتراث المسيحى البروتستنطى ولا بالتراث الأسقفى البروتستنطى وكانت قادرة على أن تكون وسيطا بينهما. واللاهوت السمح generous للإحياء، بشَّر به وترنَّم به كل إنجيلى فى القرن التاسع عشر، وتغلغل فى كل مكان خاصة فى كتب الترانيم التى استقت محتواها من كل العالم المسيحى. وعلى أية حال، فهذا التراث الإنجيلى العام يصبح أقل أهمية فى تقديم يد المساعدة إذا وصلنا للمناقشات الفعلية فى مجال طرق إعادة توحيد الكنيسة. فإعادة التوحيد قد تعنى دمج الطوائف التى تختلف طرائقها فى التفكير حول طبيعة الكنيسة اختلافا أساسيا. وفى الماضى، اعتقدت كثير من المجتمعات البروتستنطية أن التكوين المثالى للنظام الكنسى الذى يجب أن تحتذيه كل المؤسسات الكنسية قد ورد فى الكتاب المقدس. وقد أخذ الاستقلاليون Independents والمشيخيون Presbyterians فى القرن السابع عشر بوجهة النظر هذه، ومازال البعض يأخذ بها. والكنائس المعمدانية من عادتها أن تمارس تعميد البالغين كإجراء طبيعى، وأن تنظر للإدارة الذاتية للكنائس المحلية باعتبارها أمرا أساسيا للحكومة الموحدة كما ينظر الأنجليكان لحكومة الأساقفة فى الكنيسة episcopacy. والوزليانيون - فى بواكير القرن التاسع عشر - رغم أنهم لم يشاركوا فى الرغبة فى معارضة سحب اعتراف الدولة بكنيسة

إنجلترا، إلا أنهم كانوا ما زالوا مستطيعين ـ عند الحاجة ـ أن يقولوا بأن الميتودي Methodism تمتلك التركيب الكامل الخاص بها مما يجعلها متحررة من الدولة ومر حكومة الأساقفة فى الكنيسة. وبعض المؤسسات الدينية اللوثرية ـ والكنيسة الأمريكيا اللوثرية سينود ميسورى (Missouri Synod) واحدة منها ـ اتخذت موقفا متطرفا من حيث قصر حرية الكنيسة حتى لا تنحرف عقائديا عن التفسير اللوثرى للكتاب المقدس. إن تأثير كل القوى التى ناقشناها لتوّنا وكذلك تأثير الإحيائية الجديدة New-Revi valism على نحو خاص ـ كل أولئك كان لا بد أن يعطى أهمية كبرى لفكرة الحرية، أما الاعتقاد فى الوحدة Unity فقد بقى على نحو أكثر فى فكرة الجماعة المسيحية المؤتلفة Christian fellowship التى أتت من المشاركة فى حياة المسيح، أكثر من كونها أتت على أسس اتفاق عقائدى. انطلاقا من وجهة النظر هذه، فقد كان ما حدث هو أن المرء يجب أن يكون حرا فى أن يبشر بإنجيل التخليص من الخطية-gospel of redemp tion from Sin من خلال صَلْب المسيح، وأنه يجب أن تُتاح للرجال والنساء فرصة أن يسلموا أنفسهم لحقيقة الخلاص، والبشر الذين يشتركون فى هذه العاطفة من أجل أرواحهم يمكن أن يجدوا طريقا للعمل معا. وهذا الوضع يختلف أو ينفصل عن الليبرالية بفعل عنصر عقائدى قوى.

والاعتقاد بأن المسيحيين رجالا ونساء قد صاروا كيانا واحدا بالاعتقاد المشترك فى المسيح، بدا عاطفيا على نحو خطير للكثيرين من الأنجلو ـ كاثوليك فى القرن التاسع عشر، إذ كانوا ميالين أكثر للبحث عن وحدة الكنيسة بتضخيم أهمية النظام الكنسى أكثر من ميلهم إلى التقليل من أهميته، وفكروا فى البداية أنهم بفعلهم هذا (تضخيم أهمية النظام الكنسى) قد يتيحون قدرا أكبر من التفاهم مع روما (الكاثوليكية الرومانية). لقد شعروا أن الحركة من أجل الوحدة Unity قد نشأت لأن الأنجليكان والليبراليين لم يأخذوا بعقيدة الكنيسة والكهنوت بشكل جاد، وفكروا أن النتيجة الوحيدة كانت غموضا أسوأ من الكفر. لقد ظنوا أن كنيسة إنجلترا يجب أن تكون راغبة فى إجراء الوحدة الجديدة التى كان قد اكتشفها المجتمع الأنجليكانى على مستوى العالم كله منذ سنة ١٨٦٧، فى الاجتماعات التى تُعقد كل عشر سنوات للأساقفة فى قصر لامبث Lambeth مقر رئيس أساقفة كنتربرى فى لندن. هذا الاتجاه استمر حتى نهاية القرن التاسع عشر، عندما حدث تغيير قد يرجع فى جانب منه لرفض الكاثوليك الرومانيين رفضا صارما الاعتراف بصحة النظم الأنجليكانية.

والحقيقة التى مؤداها أن ممثلى الأنجلو كاثوليك حضروا مؤتمر إدنبره الإرسالى العالمى the Edinburgh World Missionary Conference فى سنة ١٩١٠ تُعد علامة على مرحلة جديدة، فمنذ هذا المؤتمر بدأت الحركة العالمية (المسكونية) تتقدم بالفعل، فحضور الأنجلو كاثوليك الذين لم يكونوا يشاركون فى مثل هذه الاجتماعات قبل ذلك ـ ينظر إليه باعتباره نتيجة جهد حركة الطلاب المسيحيين Student Christian Movement (هنا تتلاقى سطور التاريخ مرة أخرى بطريقة ساحرة ـ لأن حركة الطلاب المسيحيين S.M.C. يمكن أن نعود بها فى الزمن إلى دوايت ل. مودى Dwight L. Moody الذى أدت حملاته بين الطلبة فى سنة ١٨٨٦ إلى تكوُّن حركة الطلبة المتطوعين Student Volunteer Movement للعمل فى الإرساليات الأجنبية، وقد قيل إنه لم تستطع حركة تطوعية أن تنجز ما أنجزته هذه الحركة فى تقريب الكنائس بعضها من بعضها الآخر). ولم يكن مؤتمر إدنبره على وعى فى اجتماعه الآنف ذكره أنه إنما يخطط لمؤتمر عالمى للكنائس، ولكن قرار الأنجلوكاثوليكية مكَّن كنيسة إنجلترا من الدخول فى الحركة العالمية (المسكونية) دون انشقاقات داخلية. ولم يعدل الأنجلو ـ كاثوليك من موقفهم العقائدى لكنهم أفسحوا مجالاً لمستقبل ممكن من خلال البروتستنطية. وهذا يعنى على المدى الطويل مزيدا من قبول فكرة أن مصطلحات مثل بروتستنطى ، وكاثوليكى، وإنجيلى، لم تعد تشير ببساطة لكيانات أو مجموعات محددة. وهذا كثير بالنسبة لما بُذل ـ تقليديا ـ لتجاوز الحدود بين الطوائف.

وهناك كثير من التفاصيل المتاحة عن الحركة العالمية (المسكونية)، ومازال أمامنا متسع فى هذا البحث فقط فنعود إلى الحديث عن المجال الإرسالى حيث أكبر إنجازات الحركة، ونعنى به تأسيس كنيسة جنوب الهند فى سنة ١٩٤٧. ففى هذه الكنيسة تم تسوية الأمور بين خمس إبرشيات أنجليكانية فى إطار الكنيسة الميتودية لجنوب الهند، وكنيسة جنوب الهند المتحدة، وبدأ الاتحاد من سنة ١٩٠٨ بين معظم الإرساليات المستقلة Congregational المسيحية فى جنوب الهند. هنا منذ البداية دخلت الكنائس ذات النظام الأسقفى المتتابع تاريخيا episcopate فى اتحاد مع الكنائس غير الأسقفية.

خاتمة البحث

ليس هناك تعريف موجز ومفيد للبروتستنطية، فصعوبة الاحتفاظ بالتوازن بين دعاوى الكنيسة والروح الفردية صعوبة متأصلة فى المسيحية وملازمة لها، ففى أوقات

ركز البروتستنط على أهمية الفرد وركزوا على خطورة أن تبتلع الكنيسة النقاء الأول للمسيحية (المسيحية فى نقائها الأول Primitive Christianity)، فكلمة الله التى هى فوق أى شىء آخر على الأرض التى هى وحدها الحارس ضد عبادة المؤسسات تعنى العودة الدائمة للكتاب المقدس لنقرأه بتواضع، فليس هناك مؤسسة بعينها من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية حتى اجتماعات الكويكر Quaker قد عبَّرت فى أى وقت من الأوقات عن كل ما فى المسيحية من ثراء (خصوبة)، وكان تفسُّخ البروتستنطية فى فترة ما بعد الحركة الإصلاحية، محاولة أمينة - كان لا بد أن تحدث - لاكتشاف ما فى المسيحية من ثراء وخصوبة.

ومن ناحية أخرى، فإن الفكرة القائلة بأن البروتستنطية هى حق الفرد فى أن يعرف المسيحية لنفسه ويعتقدها لنفسه وأن يعنى كنيسة صغيرة يلقى فيها عظاته - هذه الفكرة مبالغ فيها، ففكرة المشاركة لا بد لها من شاهد سواء بالنسبة للپيوريتانى أو الأنجليكانى أو الميتودى أو فى الحركة العالمية (المسكونية). وفى الوقت الحاضر أصبح التركيز على الكنيسة أكثر مما كان عليه الحال فى أى وقت مضى، كما قد يكون واضحا فى الاهتمام المتجدد فى ذلك الجانب من اللاهوت الإصلاحى (لاهوت الإصلاحيين)، وفى التجارب الليتورچية الواسعة الانتشار التى تعطى الطوائف المسيحية أفضل فهم لأنواع العبادة المختلفة. وربما ستستطيع البروتستنطية - فى هذه الحركات - أن تحقق تسوية دائمة لهذين الجانبين من جوانب المسيحية : خلاص الفرد من خلال التبرير بالإيمان من ناحية، وممارسة الحياة المسيحية المشتركة فى الكنيسة من ناحية أخرى.

(هـ) الكنيسة الكاثوليكية بعد
حركة الإصلاح الدينى

بقلم: ت. كوربيلشى
مشرف كنيسة فارم ستريت

لقد ساد الوعىُ الدينىُّ للعالم الغربى فى القرون الأربعة الأخيرة ـ ما حدثَ أثناء حركةِ الإصلاح، لدرجة أنه من الخطورة بمكان أن نُبالغ فى أهمية حركة الإصلاح عند تناولنا للكنيسة الكاثوليكية فى الأَزْمنة الحديثة. لقد كانت تداعيات الحركة عميقة كما كانت التجربة نفسها (تجربة الإصلاح) وقورة، ومع هذا فلا بد أن نتذكر أن حركة الإصلاح كانت مجرد حدث واحد من بين جملة أحداث غير متشابهة مرَّت بها حياة الكنيسة (الكاثوليكية)، فبينما نجد أن تاريخ الجماعات البروتستنطية المختلفة لم يبدأ قبل القرن السادس عشر، فقد بقيت الكنيسة الكاثوليكية واعية بألف وخمسمائة سنة مضت، وقد صاغ هذا التاريخُ نظرتَها. وبالنسبة للكنيسة الكاثوليكية، فإن اللوثرية والكلفنية تُعدّان ما بين سلسلة طويلة من الهرطقات التى عملت على لىِّ شكل حقيقة المسيح وإبعادها عن مسارها العالمى الصحيح، لخدمة مصالح مجموعة من الناس. وقد وصف و.ج. وارد W.G.Ward فى عبارة شهيرة حال الكنيسة الكاثوليكية منذ قيام اللوثرية بأنها "دولة تحت الحصار a state of siege"، وثمَّة معنًى مفيد فى هذا الوصف. لكن توسعَ الكنيسة (الكاثوليكية) خارج أوروبا وجهودَها الكبيرة ومسعاها للتبشير فى كل ركن من أركان المعمورة؛ لا بد أن يكون حاضرا فى عقولنا لتصحيح الانطباع الذى مؤدَّاه أن الكنيسة (الكاثوليكية) كانت فى ذلك الوقت كيانًا يبحث عن طريق لا أمل فيه للدفاع عن نفسه ضد الفناء.

وتبرير وصف وارد Ward الآنف ذكره ـ وهو صحيح إلى حد كبير ـ لا بد من البحث فيه فى ضوء حقيقة أن محور النشاط الفكرى واللاهوتى للكنيسة (الكاثوليكية) هو أوروبا، حيث تأثيرات حركة الإصلاح بارزة. وفى مجلد يحاول تقديم عقائد الجماعات الدينية المختلفة فسيكون الاهتمام الأساسى ـ بالضرورة ـ لاهوتيًا وفلسفيًا. ولم تكن الكنيسة فى أىِّ وقت من الأوقات مهتمة ـ بشكل أساسى ـ باللاهوت، فمهمتها

(رسالتها) هو تعليم حقيقة المسيح حتى يؤمن الناس به ويؤمنوا بأنهم قد يجدون طريق الخلاص. وكان ردّ فعل الكنيسة على حركة الإصلاح الدينى ـ كما كان رد فعلها دوما على الهرطقة ـ هو رفض ما تعتقد فى خطئه، لأن من يُعرِّض للخطر حقيقة الخلاص إنما هو يعرِّض للخطر الحقيقة نفسها.

وفى الفصل الذى تناول الكنيسة الأولى وجدنا أن الحديث عن العقائد المسيحية كان إلى حد كبير جدا هو قصة تطور مجموعة الأفكار اللاهوتية. وعندما نعود إلى النظر فى إسهام الكنيسة الكاثوليكية منذ حركة الإصلاح، يتدخل عدد من العوامل تعمل على تعقيد التناول.

فحتى الآن، نجد أنه رغم عودة الهرطقة وتكرار حدوثها ورغم حقيقة الانفصال بين الشرق والغرب (المقصود الكنائس الأورثوذكسية من ناحية والكنائس الكاثوليكية أو الغربية عامة من ناحية أخرى)، إلا أنَّ المَسار العامَّ الأساسىَّ المتطور واضحٌ، والوحدةُ الأساسيةُ للعالم المسيحى مسألةٌ مقبولةٌ على نطاق واسع وبدرجة كافية. ومن الآن فصاعدا أصبحت تُواجهنا مشكلةُ انقسام العالم المسيحى (أى منذ ظهور حركة الإصلاح الدين)، وظهرت مؤسسات مختلفة تدَّعى أنها تمثل التراث المسيحى الصحيح. وساد على هذا جنبا إلى جنب، انهيارٌ واسعٌ فى مجال العقائد الدينية. ونتيجة لهذا وجدت الكنيسةُ الكاثوليكية نفسَها أمام جبهتين تواجهانها وتهاجمانها. فمن ناحية جرى اتهامها من غير المسيحيين ـ بشكل عام ـ بأنها مؤسسةٌ ظلامية مناهضة للعلم وانتشار المعرفة وأنها متمسكة بعقائد بالية وأنها غير متطورة فى نظراتها للأمور، ومن ناحية أخرى اتَّهمها مسيحيون كثيرون بأنها تحجب الحقائق الأساسية لتعاليم المسيح بأَنْ أضافت إليها عقائد ليس من دليل عليها فى الكتاب المقدس، وإنما هى عقائد جرى نشرها بشكل غير مسئول نتيجة أفكار تمخَّضت عنها تخمينات أو تأملات spec-ulation بشرية غير منضبطة. وحقيقةُ وجود مثل هذا النقد المتقابل يمكن أن يكون شاهدًا على الدور المزدوج الذى تدعيه الكنيسة الكاثوليكية، فهى تعتقد أنها راعية هذه الحقيقة يدعمها المسيح فى مهمَّتها فى رعاية الحقيقة التى لا تزال تعيش وبالتالى فهى تنمو. ولا بد أن تكون ـ أى الكنيسة الكاثوليكية ـ مُحافظة، ولا بد أن تكون تقدّمية. هذا التوتر فى الحياة الفكرية فى الكنيسة يتمثل بشكل واضح فى فترة ما بعد ظهور حركة الإصلاح الدينى. فكما ترى الكنيسة الكاثوليكية، فإن حركة الإصلاح الدينى نفسها

كانت هجومها على حق الكنيسة الكاثوليكية فى تعليم الحقيقة الكلّية (التبشير بها أو الدعوة إليها) التى يُوحيها المسيحُ بشكل متوالٍ (غير متوقِّف) the whole turth progressively revealed by Christ، ولمواجهة هذا الهجوم كان عليها (الكنيسة الكاثوليكية) أن تدافع عن نفسها بإعادة ترديد الحقائق Truths القديمة وتبرير التبشير بها (تعليمها)، وتنقيتها وتوضيحها عند الضرورة. بل إنَّ التطور الفكرى كله الذى جرى فى العالم خلال القرون الأربعة الأخيرة، ليس أقله التطور الحادث فى مجال العلوم الطبيعية وتغير نظرة الإنسان السياسية والاجتماعية، وفتح آفاق جديدة فى كثير من المجالات ـ كل هذا كان يعنى أنه كان على الكنيسة الكاثوليكية ـ أن تكيِّف نفسها مع هذا الموقف المتغير دائما. إنها ـ الكنيسة الكاثوليكية ـ تعتقد أن العقائد الأساسية التى دعت إليها دائما إنما هى عقائد صحيحة بشكل دائم. وهى ـ الكنيسة الكاثوليكية ـ واعية أيضا بالقدر نفسه أن الفكر ـ بما فيه الفكر اللاهوتى ـ لا يقف جامدا.

فأية محاولة لتحديد الخطوط العريضة للتطور الأساسى فى الفكر الكاثوليكى منذ بداية القرن السادس عشر، يجب أن يبدأ بالتذكير بشدة بأن هذه التطورات لا بد أن يُحْكَم عليها فى ضوء كلِّ ما سبقها من أحداث. ويُعتبر عمل المجامع الكنسية العظيمة المعتمد فى غالبه على كتابات آباء الكنيسة Fathers هو الأساس الدائم (الذى لا ينضب معينه) لمزيد من التأملات والتفكُّر. فكما كان لا بد من تلخيص إنجازات دَارِسى اللاهوت فى العصور الوسطى لتنظيم الاتجاهات المختلفة للتراث المسيحى (وروافده المختلفة)، كذلك فإن تأملات اللاهوتيين المعاصرين والإعلانات العقائدية للبابوات فى هذا العصر لا بد أن يُنظر إليها باعتبارها شروحا لأفكار جرى قبولها بالفعل. لقد كانت اللحظة الأساسية للمكونات الأساسية للاهوت الكاثوليكى قد جرى وضعها منذ البداية، ولم يكن البناء الذى ظهر خلال القرون المتوالية ليشرد بعيدا عن هذه الخطة. ومهما كانت درجة التركيز على عنصر دون عنصر أو الانتقال من عنصر إلى عنصر، فإن هذا كان يعود إلى بعض الملامح اللاهوتية الموجودة بالفعل، وكل ما كان يجرى عليها لم يكن يعدو تنويرها (توضيحها) أو تفصيلها أو إكمالها.

ولم يحدث أبدًا فى تاريخ العالم المسيحى مثل هذا النشاط اللاهوتى العميق والواسع انتشاره الذى جرى خلال القرون الأربعة التى نتناولها، ففى القرون الأولى

كانت أدوات العلم الجديد تتم صياغتها ببطء، وفى العصور الوسطى، وجدنا التفكر والتأمل - نشيطا مفعما، كما كان - يُركز بشكل أساسى على القضايا الداخلية domestic، وفى العصر الحديث - فإن الكنيسة - بالإضافة للمناقشات اللاهوتية المستمرة داخلها - كان عليها أن تُواجه تحدِّيات جديدة من الخارج. وبالنظر لكل هذا الاختلاف والتعدد من الصعب التيقن من أيها تمثل التطورات الأساسية، وأيها سيهملها التاريخ بمرور الزمن. فما سنذكره إن هو إلا محاولة لاستخراج هذه الملامح فى تاريخ الكنيسة كى نشرحها ونعلق عليها، أعنى تلك الملامح التى بدأت تتشكل منذ حركة لوثر، مع تركيز على الملامح التى يبدو أن لها تأثير سيدوم. دعنا نبدأ بذكر بعض الظروف التاريخية التى تمخَّضت عنها حركة الإصلاح وما نتج عنها.

حركة الإصلاح The Reformation

لقد فعل مارتن لوثر وإجناتيوس لويولا Igantius Loyola ما فعلا، ونحن كما نحن We are what we are لأن ليو العاشر Leo X كان يعانى نقصا فى المال". بهذه الجملة المنطوية على التحدى أراد الدكتور پولان Pullan أن يلخص أسباب حركة الإصلاح. وذلك فى محاضرات بامبتون Bampton Lectures فى سنة ١٩٢٣. ودون رغبة فى إنكار هذه المقولة - باعتبارها حقيقة تاريخية - إلا أن هجوم لوثر على مفاسد الممارسات الكنسية فى مجال الغفران هى التى فرضت بعنف الانقسام على العالم المسيحى فيما عُرف بحركة الإصلاح، ومع هذا فلا بد أن نذكِّر أنفسنا أن التاريخ قلما يكون بمثل هذه البساطة. فلوثر قد ألقى الثقاب على جماهير متفجرة، ولو لم يفعل فربما قام آخرون بإحداث نفس ما أحدثه من أثر. ففى ظلِّ الموقف المعقد اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا فى أواخر العصور الوسطى، بدت كل الاحتمالات تشير إلى أن بعض الثوران أو الهيجان الطاغى أمر لا يمكن تجنبه. فاللامبالاة التى اتسمت بها - بشكل دائم - المؤسسات الدينية الراسخة لم تنفذ الكنيسة، فقد كانت الشرائح العليا من الإكليروس منكفئة تتسم بالجهل الشديد وتنظر للأمور باستهانة، والجماعات (الأخويّات) الدينية الكبرى قد انحطت من علياء صرامتها وتعاليها وتكالبت على الأمور المادية. وأدى انغماس البابوية فى المصالح الدينيوية وفى الصراعات السياسية الدائرة إلى أن تصبح سياسة الكنيسة - بالضرورة - موضع شك فى عيون القوى الكبرى التى ظهرت الآن وهى على وعى وطنى كامل.

والشيء العجيب هو أن الكنيسة قد أحيتها بالفعل صَدَماتٌ متتالية؛ نَفْى البابا فى أفينون Avignon، والصَّدْع العظيم بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الرومانية Great schism، وإثارة عداواتِ كُلٍّ القوى تباعا، والتهديد التركى(*) القائم، واستهتار وطموح حكامها المتسمين بالتعالى الشديد. لماذا أدّت ثورة لوثر إلى أن فقدت المملكة المسيحية (أو العالم المسيحى Christendom) التى تتحكم فيها روما مناطق واسعة فى شمال أوروبا؟ نجد الإجابة إلى حد كبير جدا فى الوضع السياسى فى ذلك الوقت أكثر ممّا نجدها فى اعتبارات دينية خالصة. فقد كان مما أسهم فى إحباط محاولات الكنيسة الحفاظ على الوحدة الدينية: طموحات شارل الخامس الإسبانى (الإمبراطور المنتخب فى سنة ١٥١٩) وصراعه مع فرانسس الأول الذى اعتلى عرش فرنسا فى سنة ١٥١٥، وسياسة الأتراك العدوانية فى ظل السلطان سليمان الرائع (القانونى) (١٥٢٠-١٥٦٦)، ونزعة هنرى الثامن (١٥٠٩-١٥٤٧) الأوتوقراطية فى إنجلترا، والروح الاستقلالية للأمراء الألمان، والخطط التجارية لجمهورية البندقية. حقيقة لقد منعت الروحُ الدينية المتشددة للحكام المسيحيين وشعوب أوروبا المسيحية حدوثَ ما هو أشد سوءا نتيجة التفكك السياسى. ومع هذا، فمن الخطأ أن نعزو نجاح حركة الإصلاح الدينى لأسباب دينية خالصة.

وبطبيعة الحال، فمن التفاهة أن ننكر أنه كانت هناك حاجة لإصلاح عميق. فقد كان البابوات أنفسهم واعين بضرورة هذا، وراحوا يبحثون أكثر من مرة وبمرور الوقت لعقد اجتماع المجمع الكنسى العام General Counsel لإيجاد علاج للأمراض المختلفة التى أضعفت الكنيسة. لقد كان أدريان السادس Adrian VI مصمما منذ عام ١٥٢٣ على عقد مثل هذا المجمع، لكن أدى موته - بالإضافة لعوامل سياسية واعتبارات أخرى - إلى إرجاء خطته لعشرين سنة أخرى. وأخيرا جرى افتتاح مجمع ترنت Trent الكنسىّ رسميا فى ١٣ ديسمبر سنة ١٥٤٥. وكان أمام المجمع مهمتان: أولاهما هى دراسة مفاسد الكنيسة وسَن التشريعات للتخلص منها، وثانيتهما إعادة التأكيد على وجهات النظر التقليدية Orhtodox View فى العقيدة، والتى سبق أن هاجمها لوثر وأتباعه.

(*) العثمانى.

لقد استمرت أعمال المجمع حوالى ثمانى سنوات، رغم أنه قد تخلل انعقاده فترتا انقطاع: الأولى من ١٥٤٩ إلى ١٥٥١، والفترة الثانية ـ وهى الأطول ـ من ١٥٥٢ إلى ١٥٦٣.

ومن المحال أن نناقش بأى قدر من التفصيل تطور أعمال هذا المجمع، لكن لا بد من الإشارة لبعض إنجازاته الرئيسية، لأهميتها ـ بكل ما فى الأهمية من معنى ـ فى حياة الكنيسة خلال القرون الأربعة الأخيرة، وربما أمكننا أن نؤكد بثقة أن رجال الدين بمختلف درجاتهم قد ارتفع مستواهم الخلقى والدينى ـ بشكل عام ـ ارتفاعا بلغ الذروة، ربما على نحو لم تعرفه المسيحية منذ قرونها الأولى. فقد تم تحديد مهام الأساقفة بشكل واضح بحيث تكون مهامَ تؤيدها الكنيسة بشكل حاسم ـ خاصة إلزامهم بالإقامة فى أسقفياتهم والنص على عدم شرعية الحصول على أى دخل مهما كان نوعه. واتخذت الإجراءات للتأكيد على ضرورة تدريب ـ وتثقيف ـ الإكليروس فى الكنيسة بإقامة معاهد دينية ملحقة بالكنيسة، واتخذت الإجراءات المناسبة لمنع المفاسد فى الرهبانيات Orders. وقال أسقف إيطالى فى خطابه الأخير أمام المجمع فى ٢ ديسمبر سنة ١٥٦٣:

«من الآن فصاعدا لن يؤدى الطموح إذ بح الفضيلة فى سلك الكهنوت المقدس (بين رجال الدين الأطهار)، فستكون كلمة الله هى محور الاهتمام وبعناية فائقة. وسيبقى الأساقفة بين رعاياهم among their Folcks، ومن الآن فصاعدا لا مكان لهذه الامتيازات التى كانت عباءة تتدثَّر بها الرذيلة والخطأ، وتم التخلص من رجال الدين التافهين. ولن تُباع الأشياء المقدسة بالمال، ولن يعترينا الحزن والأسى بعد ذلك بسبب هذه الأعمال التجارية المخزية التى كان يمارسها رجال دين متسولون محترفون. فرجال الدين الذين أمضوا شبابهم فى خدمة الرب Lord سيتعلمون أن يعبدوه بالنقاء الذى يستحقه. والمجامع الكنسية Syndos الإقليمية سيُعاد تأسيسها وستوضع القواعد الصارمة لمنح الدخول (جمع دَخْل Benefices) وتحديد المهام الروحية، ولن تُدار ممتلكات الكنسية بعد ذلك كأنها ميراث أسرى، وستكون قرارات الحرمان من رحمة الكنيسة فى أضيق الحدود، وستطبق قواعد صارمة للحيلولة بين الجشع والتفسّخ والإسراف من ناحية ورجال الدين وجمهور المؤمنين على سواء..».

وقد يُعتبر هذا الخطاب لا يزيد إلا قليلا عن كونه خطابا بليغا فارغ المعنى، لكن الحقيقة أنه خطاب صادق ثبت أنه يتوقع أمورا جرت بالفعل.

ومن ناحية العقيدة، وجدنا مجمع نانت يتناول بعض القضايا الأساسية التى أثارها الإصلاحيون (مارتن لوثر وأتباعه). ومن بين هذه المسائل العقيدية كانت المسألة الأكثر أهمية هى «التبرير أو التبرئة الإلهية من الإثم أو التبرير للحصول على الخلاص Justification»، والدور النسبى للطبيعة البشرية والنعمة الإلهية فى عمل خلاص الإنسان وتطهيره (من الإثم) Salvation and Sancitification. فمارتن لوثر كان مقتنعا بما يدعو إليه - بكل ما أوتى من قوة وروح عاصفة - بأن الطبيعة البشرية قد أفسدها «السقوط» (الخطية) the Fall، لدرجة أنه من وقتها لم يعد الإنسان بمستطيع أن يأتى إلا بما هو شر. وعلى هذا، فإن كل ما حدث هو أن الإنسان كان يتحتم عليه أن يسلم أمره لله God ليس فقط فى الاعتماد عليه تمامًا فى تحقيق الخلاص الذى ستكون المبادرة به منه (من الله)، وإنما أيضا لا بد للإنسان أن يعترف أنه ليس فى مقدور أى مخلوق بشرى أن يكون له دور فعال فى هذا العمل (الخلاص) مع إيمان لوثر الراسخ بأهلية المسيح للخلاص. والبشر على هذا النحو يكونون مُدانين بالعقوبة السرمدية باستثناء القلة التى اصطفاها الله وحباها، بصرف النظر عن أىٍّ حق لها فى الخلاص (أو بتعبير آخر بصرف النظر عن كونها تستحق هذا الخلاص أم لا).

وزعم لوثر أن هذه العقيدة واردة بشكل واضح فى تعاليم الكتاب المقدس (خاصة فى الرسالة الإنجيلية إلى الرومان)(*)، واستمر لوثر متهمًا الكنيسة بأنها حجبت الكتاب المقدس عن المؤمنين وأنها أقامت نظاما كاملا من أفكار وطقوس مختلفة عن المعنى الواضح لكلمة الله التى أوحاها. وهناك إصلاحيون Reformers آخرون (غير لوثر) قد أعملوا فكرهم فى المصدر نفسه (الكتاب المقدس) وخرجوا بعقائد لا تختلف فحسب مع التعاليم التقليدية للكنيسة، وإنما رفض لوثر نفسه جانبا كبيرا منها. فكالفن Calvin - على سبيل المثال - بينما كان يؤيد لوثر فى قوله بالجبر (القضاء والقدر من الله Predestination) تلك الفكرة التى قدمها من خلال بناء منطقى مترابط، فإنه مع هذا رفض تعاليمه (أى تعاليم لوثر) المتعلقة بالتبرير بالإيمان وحده Justification by faith alone؛ ففى مجموعة فتاويه الصادرة سنة ١٥٥٣ (خلاصة للتعاليم الدينية فى

(*) يقصد ما ورد فى العهد الجديد تحت عنوان (رسالة إلى أهل رومية).

صورة سؤال وجواب) نجد السؤال التالى: «أيمكن أن نؤمن بمقولة إمكانية التبرير دون أن نقوم بأعمال صالحة؟» وكانت الإجابة الصريحة هى أن «هذا غير ممكن. لأن الإيمان بيسوع المسيح يعنى تقبُّله وهو يقدم نفسه لنا. والآن إنه يعدنا ليس بتحريرنا من الموت فقط، ويعيدنا إلى رحمة (نعمة) الله (الآب Father) فقط (من خلال طهارته)، وإنما ليعيد بعثنا(*) regenerate بروحه ليجعلنا نحيا حياة قدسية».

وفى مثل هذا الرأى اللاهوتى المضطرب، وجدنا مجمع نانت يتبنى الدور التقليدى بأخذه - بوضوح - بالتعاليم الدينية السابقة على الحركة الإصلاحية Orthodoxy. لقد بدأ المجمع بتركيزه على حقيقة أن الكنيسة كانت دائما تعتبر الكتاب المقدس، بالإضافة لتعاليم الرسل Apostle، مصدرا لكل الحقائق العقائدية (الإيمانية) والأخلاقية. وقد أدرج المجمع - عند تأكيده لشرعية الكتاب المقدس - عدة أسفار اعتبرها البروتستنط رسميا أسفارا زائفة (أبوكريفا) مثل سفر المكابيين الأول والثانى(**). وأكثر من هذا، فبينما اعترف مجمع نانت بنص الكتاب المقدس الذى تعترف به الكنيسة رسميا والمعروف باسم Vulgate (أى الطبعة الدَّارجة» اللاتينية المعتمدة للكتاب المقدس من الكنيسة الكاثوليكية)، إلا أنه حثَّ على مراجعته بعناية وإعادة النظر فيه للوصول لنص أدق. وأصر مجمع نانت على أنه لا يمكن إجازة التفاسير الشخصية للكتاب المقدس التى رفضت وجهات النظر التقليدية والراسخة التى أرسى دعائمها أجيال مضت من الدَّارسين بما لديها من علم وحكمة. ثم التفت المجمع إلى موضع الخطيَّة الأصلية Original Sin والتبرير Justification، فمن ناحية وجدناه يستمر فى تأييد حقيقة الإيمان بأن الخطية الأولى ذات تأثيرات شاملة (عالمية) مما يجعل العماد (المعمودية) ضرورية للجميع، ومن ناحية أخرى وجدنا آباء Fathers المجمع يؤكدون جميعا أن مثل هذا العماد (المعمودية) ذو تأثير فعال (كامل) فى إزالة كل معاصى الخطية الأصلية الـ the guilt of such sin. ومرة أخرى وجدنا المجمع يعمد لتأكيد ما ذهب إليه باقتباسات من مختلف أسفار الكتاب المقدس ولا يقتصر على السِّفْر الموجه للرومان (الرسالة إلى

(*) يفضل بعض الإخوة المسيحيين تعبير "ليلدنا من جديد".

(**) أطلق سفر المكابيين على أربعة من أسفار كتاب العهد القديم تعترف الكنيسة الكاثوليكية بالسفرين الأولين منها، بينما يبقى السفران الثالث والرابع غير رسميين. السفر الأول كُتب بالعبرية حوالى عام ١٠٠ ق.م. وكاتبه يهودى من القدس يروى فيه أحداث الثورة اليهودية (١٧٥-١٣٥ ق.م.)، والسفر الثانى كتب بالإغريقية ويغطى أحداث الحقبة من ١٧٥ إلى ١٦١ ق.م. والسفران الثالث والرابع كتبا فى القرن الأول للميلاد ولا يمكن الجزم بصحة ما ورد بهما. انظر معجم الحضارات السامية، تأليف هنرى عبودى - مادة مكابيين.

أهل رومية). ومن الضرورى أيضا أن نضيف أن المجمع استثنى بوضوح العذراء مريم المباركة من المجال الذى تنطبق عليه الخطية الأصلية، فقد تركت هذه الخطية الأصلية Orignial Sin آثارا إلا عليها. والخطوة التالية التى اتخذها آباء المجْمَع فى مجال المناقشات العقيدية هى النظر فى معنى «التبرير Justification» وهو العملية التى بها يعود المذنب إلى مصالحة الله، فتتطور فضائله ويتم خلاصة Salvation، ووافق آباء المجمع على أن الفضيلة الطبيعية (المقصود اعتبار الفضائل أمرًا قائما على أسس طبيعية أو فطرية) وتنفيذ شرائع موسى (الشريعة اليهودية)، لا يمكنهما وحدهما أن يمنحا الإنسان حياة سامية (تسمو على الطبيعة(*) Supernatural) فتلك الحياة السامية لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال المسيح وحده، وقد أيدوا هذه المقولة تأييدا متقنا بإشارتهم إلى الأخطاء الشائعة فى هذا الموضوع، ووثَّقوا ما انتهوا إليه بفقرات من الكتاب المقدس. لكنهم ذكروا أن مثل هذه الحياة السامية ليست نتيجة مجرد إيمان بالمسيح، مهما اختلفت أشكال هذا الإيمان. فالإيمان لا يكون كاملا إلا إذا اقترن بالعمل والإحسان، كما أن التبرير Justification ليس منفصلاً عن الفضيلة (الالتزام الخُلقى). واعتمد المجمع فى هذا الرد على نص وجهة نظر لوثر التى ادعى لوثر أنه وجد لها سندًا من الكتاب المقدس ويكفى أن نذكر دليلا واحدا؛ إذ إن المسيح نفسه ذكر كما ورد فى إنجيل لوقا - وليس فى كتابات القديس پولس - «إن أردت أن تدخل الحياة احفظ الوصايا»(**).

لقد كان ما يقوم به المجمع فعلاً هو أنه يطرح عظمة الروح الإنسانية كفكرة تدحض النظرة التشاؤمية إلى الطبيعة البشرية، مع الإيمان بحاجة الإنسان إلى رحمة الله (نعمته) ليحقق طهارة الحياة والسعادة الأبدية فى الآخرة، وهذه الرحمة الإلهية (النعمة) ليست مجرد غطاء يغطى طبيعة فاسدة، إنها قوة تؤثر - بشكل جوهرى - فى هذه الطبيعة وتجعلها أكثر قدرة على العمل الحر. ومرة أخرى نجد التوازن فى نظرة الكنيسة الذى تجلى فى الموقف الوسط بين النظرتين المتطرفتين، النظرة القائلة بكمال الطبيعة البشرية وهى نظرة شديدة التفاؤل، ونظرة لوثر التى سبق أن ذكرناها.

(*) أو فائقة الطبيعة.

(**) رجعنا للترجمة العربية لإنجيل لوقا فوجدنا النص كالتالى: «.. وسأله (المسيح) رئيس قائلا أيها المعلم الصالح ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية، فقال له يسوع لماذا تدعونى صالحا. ليس أحد صالحا إلا واحد هو الله. أنت تعرف الوصايا..» لوقا /١٨/٢٠.

فى تعاليم الكنيسة نجد أن النعمة (الرحمة الإلهية grace) يمكن الحصول عليها عن طريق الطقوس الدينية (الأسرار المقدسة)، وكان من المنطقى أن يبحث المجمع - بعد ذلك - فى بعض تفاصيل العقيدة المسيحية فيما يتعلق بالنظام الطقسى (الشعائرى)(*) sacramental System. وكان أهم إنجاز للمجمع - بلا شك - هو مناقشته لهذا الموضوع؛ خاصة عَرْضه المستنير للاهوت اليوخارست (القربان المقدس Eucharist)، هذا العرض الذى أثمر كثيرا من التأملات فى قرون متتالية. ويمكن الإشارة على نحو خاص لواحد من أهم البحوث اللاهوتية التى ظهرت فى العصر الحديث، وأعنى به كتاب پير دى لا تيل Pere de la Taille المهم الموسوم باسم Mysterium Fidei(**) الذى يمكن أن يقال عنه إنه استمرار للجهود التى بذلها مجمع ترنت Trent منذ أربعمائة سنة، ومكمل لها.

جماعة يسوع (الرهبنة اليسوعيَّة)

لكنه ليس بالتشريع والصياغات اللاهوتية وحدهما (أو ليس بهما فى الدرجة الأولى) كان يمكن تحقيق الإصلاح؛ فلو لم يدعم عدد من الرجال البارزين الذين برزوا فى الحياة الكنسية فى ذلك الوقت التوجه الإصلاحى لكان من المحتمل أن تكون أعمال هذا المجمع عقيمة لا ثمار لها. وقد دأب المؤرخون على عَزْو حركة الإصلاح الكاثوليكى المضاد إلى إجناتيوس لويولا Ignatius Loyola، وجماعة يسوع التى أسسها؛ فمن الملائم إذًا أن نفرد لإسهام هذه الجماعة فى الإصلاح الكاثوليكى مكانا، لكن قد يكون مما يتنافى مع حقائق التاريخ، ومع تناول الأمور بعدل وموضوعية، أن نزعم أنه لم يكن هناك - بالفعل - مؤيدون لإصلاح الكنيسة الكاثوليكية قبل ظهور إجناتيوس ليولا على الساحة.

ومهما كانت حياة الغالبية العظمى من الأساقفة سواء كانت مفعمة بالجد، أو زاخرة بالتفاهة، فلم يكن ينقصهم كلية وجود رجال اكتشفوا متطلبات العصر وعملوا على مواجهتها. ففى عام ١٥١٧، وهو العام الذى أعلن فيه لوثر ثورته، كان هناك - بالفعل أخوية دينية (تنظيم دينى) كانت بدأت تتشكل فى إيطاليا، وأعنى بها الثييتان Thea-tines. لقد كانت هذه الأخوية أول محاولة منظمة لإدخال روح الإصلاح بين صفوف الإكليروس. لقد عمل الثييتان Theatines على مواجهة الروح المادية السائدة بين

(*) نظام الأسرار، وهو المقابل العربى الذى يفضله بعض الإخوة المسيحيين.

(**) سر الإيمان. شكرًا للأب منصور مستريح الذى دلَّنى على المقابل العربى لهذا الكتاب.

الطبقات العليا من الإكليروس، بأن نذروا أن يكونوا فقراء، واتخذوا فى هذا السبيل خطوات صارمة بشكل غير عادى. وهو أمر كان فى هذا الوقت لا يخلو من دلالة. وكان أحد أعضاء هذه الأخوية الدينية هو أسقف ڤيرونا Verona الذى ضرب مثلا من خلال حياته وحماسه الإصلاحى، فحول أسقفيته إلى أسقفية اقتربت من النموذج الذى ابتغاه ـ بعد ذلك ـ مجمع ترنت، مع أنه بدأ هذا العمل قبل مجمع ترنت بجيل كامل. وفى الفترة نفسها، تمخض الإصلاح بين أخوية(*) الفرنسسكان الكبيرة عن الكپوشيين Capuchins الذى عملوا ـ أيضا ـ من ناحيتهم على تحقيق التقشف الإنجيلى evangel-ical poverty الذى سبق أن ألهم القديس فرنسيس الأسيسى(**) نفسه Franics of Assissi. وليس أقل مدعاة للدهشة تأسيس أخوية دينية جديدة للنساء، هى Ursulins التى كانت تسعى إلى أن تصبح أخوية دينية مشهورة على مستوى العالم لتعليم الإناث.

وعلى هذا، فعندما أُسست جماعة يسوع (١٥٤٠) مكونة من إجناتيوس لويولا Ignatius Loyola وعشرة من رفاقة، لم يكن تأسيسها يثير إلا قليلا من رد الفعل. لقد التقت هذه المجموعة الصغيرة فى جامعة باريس، وتأثروا بالنبيل الإسپانى الذى اتخذ سبيل الزهد والتقشف ونذر نفسه للدعوة؛ فنذروا هم أنفسهم بدورهم لخدمة المسيح فى أى ظروف تُتاح لهم. لقد فكروا فى بادئ الأمر فى التوجه للأرض المقدسة Holy Land ليحيوا فيها حياة عمل وعبادة، فيما يشكل نوعا جديدا من الحملات الصليبية ضد الكفار. لكن الأحداث غيرت جهودهم إلى اتجاهات أخرى، لكن هدفهم ظل كما هو دون تغيير.

لقد شاع القول بأن روح الكنيسة الكاثوليكية، منذ حركة الإصلاح الدينى قد تعدلت كثيرا بسبب جهود جماعة يسوع، وهذا يتطلب منا أن نبذل بعض المحاولات لتقويم مدى تغلغل تأثير اليسوعيين. ومن الضرورى أن نبدأ بإزالة بعض اللبس عن طبيعة "اليسوعية Jesuitry" والروح التى بثت النشاط فى جماعة يسوع (رهبنة يسوع).

والخطة الأساسية التى تجلت فيها مُثُل إجناتيوس (***) لويولا نفسه، تظهر لنا بوضوح فى كتابه "تدريبات روحية Spritual Exercises"، وهو الكتاب الذى صاغ عقول أجيال من أبنائه وشكّل طموحاتهم. لقد أصبح هذا الكتاب خلاصة واقعية للعقيدة المسيحية ودليلا للزهد المسيحى فى الوقت نفسه. لقد انطلق القديس إجناتيوس من

(*) الأخويات هى الرهبانيات. (**) أو الأسيزى. (***) إغناطيوس.

مبدأ أساسى وهو أن هدف الإنسان فى الحياة هو عبادة الله من خلال الاستخدام الصحيح لمخلوقات الله، وأكد إجناتيوس على أن الكوارث التى ألمَّت بالبشر كانت نتيجة عدم وضع هذا المبدأ موضع التنفيذ. فكل الكوارث الطبيعية والاضطرابات النفسية والمعاناة البدنية يمكن إرجاعها - بشكل واضح - لرفض شرع الله وقوانين الطبيعة. فالخطية هى الشر الأكبر، ولو اختفت الخطية لأصبح العالم فردوسًا بهيجا.

ومع كل هذه الروح الثورية البادية فى فكر هذه الرهبنة (جماعة يسوع)، فالطبيعة البشرية عندها ليست ميئوسًا منها، وما كان الله ليترك الإنسان ليتردَّى من السيئ إلى ما هو أسوأ. فصَلْب المسيح - تجسد(*) ابن الله - هو الحدث المحورى فى قصة المسيحية. ولم يسهم إجناتيوس لويولا بدور جذرى فى اللاهوت المسيحى، فقد كان قانعا بقبول التعاليم التقليدية، فالتجسد هو العمل الكبير الذى تدخل به الله فى التاريخ البشرى لإعادة طبيعة الإنسان إلى كمالها الأصلى. لقد نظرت جماعة يسوع لكل التاريخ البشرى باعتباره صراعًا بين قوى البشر - ممثلة فى الأرواح المخلوقة: ملائكية كانت أم بشريّة وقوى الخير وعلى رأسها المسيح، وهذا التحدى يتم تقريره بوضوح فى توسط مشهور (أو محاولة توفيقية مشهورة) فى مملكة المسيح the King-dom of Christ. وفى مشهد رومانسى ظهرت لنا الاستعدادات التى يعدها المسيح ليبدأ شن حملة صليبية ضد قوى الشر. إنه يستدعى المتطوعين، والفرسان ذوى المواهب الذين لا يرهبون الصعاب التى سيشاركون قائدهم Leader فى مواجهتها.

المخاطبة (كما نرى) موجهة فى الأساس وبشكل عاجل للعواطف. لكن كثيرا مما تبع ذلك فى نص كتاب الرياضة الروحية Exercises الآنف ذكره، هو عملية تدريب للإرادة قائمة على بهاء المثل الأعلى الذى نحتذيه وبهاء الطريق العملى الذى سيُفضى إلى النجاح. وعلى هذا فالمتدرب "exercitant" لاقى التشجيع لدراسة حياة المسيح نفسه، دراسة تتسم بالتعبد؛ نشاطات يسوع الناصرة يوما بيوم، التواضع الخيِّر لصانع المعجزات فى الجليل، الثبات الذى تابع به رسالته للناس، والاستقامة التى واجه بها المحققين، وما شهده مكان صلبه من شجاعة منقطعة النظير.

وليس ضروريا هنا أن نتناول بأى قدر من التفصيل منهج الرياضة الروحية Ex-ercises، فما ذكرنا لا بد أن يكون كافيا لإظهار الروح التى رغب إجناتيوس فى بثها فى

(*) لم يعد أحد - الآن على الأقل - يفهم الأُبوَّة بمعناها المادى.

أولئك الراغبين فى تمييز أنفسهم بخدمة المسيح. لهذا - ولهذا وحده - كان الهدف الذى تتبعه هو نفسه - بشكل متفرد - حتى النهاية. ونجد إحدى أشهر الفقرات وأبرزها عن هذا المثل الأعلى فى بعض ما كتبه - بعد ذلك بحوالى نصف قرن - إدموند كامپيون Edmund Campion الذى درس فى أكسفورد، والقس الچزويتى (اليسوعى) والذى استُشهد أخيرا بسبب الحقيقة - كما يراها - ففى خطاب مفتوح لمجلس الملكة إليزابيث، كتب:

"... وفيما يتعلق بجمعيتنا (أو جماعتنا) فليكُن فى عالمكم أننا كونَّا عصبة يسعدها أن تحمل الصليب الذى ستتخلون عنه لنا، ولن نيأس أبدًا من عودتكم إلينا ما دام فينا رجل واحد باقٍ يُقاسى while we have a man Left to enjoy your Tyburn أو يعانى من التعذيب على أيديكم أو يتألم فى سجونكم. لقد حسبنا التكاليف، وبدأنا المشروع. إنه فى سبيل الله، ولا أحد يستطيع التصدى لذلك".

ومن التفاهة أن ندَّعى أن كل اليسوعيين (الچزويت) كانوا يتمتعون بروح المناضل، كما أنه يبعدنا عن الأمانة العلمية أن ننكر أنه كان منهم دنيويون عولوا كثيرا جدا على المؤامرات السياسية أو غير ذلك من الأساليب غير الجديرة بالثناء، لكن عدد هؤلاء كان قليلا جدا إذا قورن بالآلاف من الدَّارسين الصابرين ومديرى المدارس الدينية المخلصين والإرساليين الذين وصلوا لبلاد نائية والقُسُس ورعاة الأبرشيات فى البلاد والدول الأكثر استقرارا. فمهما كانت مصالح اليسوعيين (الچزويت)، فقد حثت هؤلاء بفكر واعٍ متفرد يغترف - بدرجة غير قليلة - من الأسس العريضة التى ظهرت فى كتاب "الرياضةً الروحية Spiritual Exercises".

لقد كان من الضرورى أن نورد هذا الاعتذار نيابة عن كثير من هذه الجماعات الكثيرة غير المفهومة، لأنه من غير الممكن أن نقيِّم تأثير جماعة يسوع(*) (اليسوعيين أو الچزويت) فى تطور الفكر الكاثوليكى إذا لم نتخلص من هذه الصورة السخيفة لجماعات من المنحرفين والمتآمرين الميكيافيليين. لقد عمل اليسوعيون (الچزويت أو جماعة يسوع) فى مجموعهم على خدمة المسيح بإخلاص وشرف ولغير سعى لمصالح دنيوية. لقد كانوا يوجدون حيث كات الحاجة ماسة لوجودهم.

لقد كانت الاحتياجات الفكرية للكنيسة الكاثوليكية منذ ظهور حركة الإصلاح الدينى (التى بدأها لوثر) تتمثل **أولاً**: فى الدفاع عن العقائد الكاثوليكية وتوضيحها،

(*) الرهبنة اليسوعية.

خاصة تلك العقائد التى شكك فيها الإصلاحيون (لوثر وأتباعه)، وثانيًا: التركيز على أن تعاليم رجال الدين الكاثوليك وجمهور المؤمنين بالكاثوليكية على سواء، وتشكيل عقلياتهم يجب أن يواكب تطور التعليم فى العالم الحديث، وثالثًا: تقديم الحقيقة الكاثوليكية لعالم أصبح ـ بشكل متزايد ـ بَرِمًا بالعقيدة الدينية، بطريقة تجعلها محترمة فى أعين الناس حتى ولو لم يعتنقوها.

لقد ذكرنا بالفعل شيئا عن عمل مجمع ترنت فى إعادة صياغة العقيدة الكاثوليكية وتفصيلها فى ضوء هجوم البروتستنط عليها. لكن تعريفات المجمع لم تُنه الخلافات. بل العكس، فقد أدت آراء اللاهوتيين فى ترنت إلى فترة من النشاط الفكرى اللاهوتى استمر قويا لعدة قرون رغم العقبات الخطيرة. فى البداية كانت المناقشات الأساسية تدور حول رحمة الله (النعمة grace) وحرية الإرادة البشرية كقضية محورية، وقد سبق أن أثار هذه القضية كما رأينا كل من لوثر وكلفن. لقد ظل هذا الموضوع تتدارسه المدارس اللاهوتية المختلفة طوال مائتى عام. أولهم كان ميشيل دى باى Michael du Bay (المشهور باسم بايوس Baius) الذى دعا إلى عقيدة مُسرفة فى التشاؤم. فمن بين أطاريحه الكثيرة التى اعتبرها آخرون زائفة قوله (فى سنة ١٥٦٧): "كل أعمال غير المؤمنين آثام وفضائل الفلاسفة هى فى الحقيقة رذائل"، "ليست هناك خطية تنطوى فى طبيعتها على إمكانية غُفرانها، فكل خطية يستحق صاحبها العقاب الأبدى" ، "إن حرية الإرادة (الاختيار) دون رحمة إلهية لا يمكنها أن تأتى إلا بخطية". هذه الأخطاء أحياها بعد ذلك بحوالى خمسين سنة يانسينيوس Jansenius ودعا إليها تلاميذه وأزعجت الكنيسة لعدة سنوات بعد ذلك، ورغم أن هذه الأخطاء اللاهوتية المتطرفة قد تمَّ إبطالها إلا أن العقلية الصارمة والمتَّسمة بالقوة والتى مازت اليانسينية (التى مؤداها أن لا مكان لحرية الإرادة وأن الخلاص عن طريق موت المسيح مقصور على فئة قليلة) أثرت فى روح الزهد (التقشف) المسيحى، وفى روح التكريس المسيحى تأثيرا يكاد يكون مستمرا حتى الأزمنة الحديثة. وتعرض اليسوعيون (الچزويت) الذين عارضوا هذه الأفكار منذ البداية لهجوم الكُتَّاب اليانسينيين Jansenist، وتضمنت خطابات پاسكال Pascal المعروفة باسم Letters Provincials أشهر هجوم ضارٍ عليهم. لقد ضمَّن پاسكال كتاباته إدانة لكل المجتمع بسبب التعاليم المنحلة المنطوية على تفسخ خلقى والتى تُقْصى كل الچزويت (اليسوعيين) وتسىء إليهم فى أعين كل من له تفكير سليم، وركز پاسكال على أمثلة تنطوى على مبالغة استقاها من فتاوٍ تنطوى على مراوغة

لتبرير سلوك غير سوّى. ولسوء الحظ، فإن عبقرية پاسكال الأسلوبية رغم أنه استخدمها فى قضايا خاطئة لا تستحق الالتفات، إلا أنها عبرت تماما عن حقائق ما كان عليه الموقف، ولكن بشكل جائر.

وفى هذه الأثناء، فإن موضوع فضل الله (أو نعمته) وحرية الإرادة (الاختيار) كان مجالا للمناقشات بين الچزويت (اليسوعيين) والدومينيكان Dominicans. لقد عمد بعض الكُتَّاب اليسوعيين (خاصة مولينا Molina) فى محاولة منهم لشرح كيف أن إرادة الإنسان يمكن أن تكون حرة حتى وهى خاضعة لتأثير رحمة الله ونعمته - فحجَّهم الدومينيكان المناوئون لهم بأنهم - أى الچزويت أو اليسوعيين - لم يبطلوا التعاليم التقليدية للكنيسة كما وضعها الأكوينى Aquinas فحسب، وإنما عرَّضوا للخطر فكرة هيمنة الله المطلقة وهى حقيقة ثابتة. ورد اليسوعيون (الچزويت) بأن وجهة النظر التومية (أو البانيسية Bannesian) كما يسميها اللاهوتى الدومينيكانى بانز Banes - يجعل حرية الإرادة (كون الإنسان حر الإرادة مختارا) بلا معنى. وفى سنة ١٥٩٨؛ شكَّل البابا كليمنت الثامن Clement VIII لجنة De Auxiliis جعل فيها ممثلين من الفريقين لحسم هذه المسألة؛ لكن تم إلغاؤها فى سنة ١٦٠٧ وسمح البابا بتدريس وجهتَى النظر المختلفتين. والآن، فإن هذه القضية المعضلة - الجبر أو القضاء والقَدَر خيره وشره من الله - لم تتضح بشكل كامل، وما قد نسميه بفعل الرحمة الإلهية mechanics of grace ظل سرا غامضا، فإن ما تمخَّضت عنه كل هذه المناقشات كان إزالة بعض الأفكار الخاطئة (المفاهيم الخاطئة) عن الخطية الأصلية Original Sin وعن الدور الذى قد يلعبه الإنسان لتحقيق الخلاص Salvation لنفسه. وعلى كل حال، فلم يعد الإنسان شريكا سلبيا (لا دور له Sleeping partner)، فقد أصبح من الضرورى ترك مكان للعقيدة القائلة بأن الكفاح للوصول لأخلاق سوية ليس عبثا، وهو ما ذهب إليه التوميون Thomist.

لقد أصبح إسهام الفكر اليسوعى (الچزويتى) كُلِّىَّ الأهمية بهذا التأكيد على المُثُل المسيحية الأساسية، بل - حقيقة - المثل الإنسانية. وفى هذا كان أعضاء جماعة يسوع (*) مخلصين لروح مؤسس الجماعة بحسِّه العملى القوى. فبينما نجدهم يقاومون «التناقضية antinomianism» التى كان لوثر يميل إليها باستخدامه المنطق فى

(*) أو الرهبنة اليسوعية.

معالجة مثل هذه القضايا ويقاومون اليانسينيين الأقل خطورة والأكثر تشددا، فإنهم - أى جماعة يسوع - لم يكونوا أقل وعيا لتهديد أتاهم من ناحية أخرى. ففى القرن السابع عشر، بدأ التطور الصحيح للاهوت الصوفى mystical theology - الذى أُعيد إحياؤه فى القرن السادس عشر على يد تيريستا الأڤيلى Teresta of Avila ويوحنا الصليبى John of the Cross - بدأ يُصاب بزحف جمود الاتجاه المعروف باسم الطمأنينية Quietism عليه. وعلى عكس اليانسينية Jansenism التى قالت باستحالة قيام الإنسان بأى شىء صالح، فإن الطمأنينيَّة الآنف ذكرها Quietism قالت إنه لا جدوى من عمل «الكامل Perfect» على الإطلاق، أو بتعبير آخر لا ضرورة لأن يعمل «الكامل» أى عمل. فلا بد من تسليم الأمر كله للهَ أو بتعبير آخر فلتكن المبادأة لله. فغرس الفضائل وممارسة التقشف بإماتة الجسد وكبح الشهوات - حتى وإن كان ذلك كملجأ أخير - والمقاومة الإيجابية للفتنة والغواية، كل ذلك غير ضرورى وغير مرغوب فيه. وكان بوصى Bossuet وفينيلون Fenelon، وكلاهما ذوا مواهب عظيمة هما الشخصان البارزان فى خِضَمِّ هذا الخلاف. ويمكن اعتبار فينيلون هو الشخصية الأكثر جاذبية، وقد يكون أمرا طيبا أنه أيد تعاليم مدام جيون Guyon لأنه رأى فيها ترياقا لسم اليانسينية. لكنه اشتط كثيرا. ومن مزاياه أنه سحب أفكاره بلا تحفظ عندما وجدها مدانة رسميا.

ويبدو أننا لا نتجاوز العدل إن زعمنا أن تأييد جماعة يسوع (الچزويت) لجماعة القلب المقدس (قلب يسوع المقدس Sacred Heart of Jesus)، التى بدأت فى الظهور الآن من خلال دعوة القديس يوحنا يودز John Edues [١٦٠١-١٦٨٠) الذى لم يكن من جماعة يسوع (لم يكن چزويتيا) والراهبة الزائرة مارجريت مارى ألاكوك Magaret Mart Alacopue (حوالى ١٦٨٠) - هذا التأييد كان دافعه التحقق من أنه من خلال هذا التكريس يمكن أن نجد الإجابة التى تدحض الخطرين الماثلين. فمن ناحية، فإن التركيز على العواطف البشرية فى الإنسان الصالح سيفيد فى إزاحة الرعب المتمثل فى فكرة أن غضب الله أمر محتوم لا مفر منه وهو ما قالت به اليانسينية، ومن ناحية أخرى، فإن القول بالحاجة إلى المشاركة الفعالة فى معاناة المسيح من أجل الخلاص سيؤدى إلى إضعاف عقيدة الطمأنينية (القائلة بعدم جدوى العمل والآنف ذكرها Quietist doctrine). والنجاح الهائل الذى حققته هذه الدعوة الورعة على المستوى الشعبى خير شاهد على أن أفكارها قائمة على أسس إنسانية.

الكنيسة خارج أوروبا

إذا لم نذكر الجهود العظيمة التى بُذلت لنشر العقيدة المسيحية فى البلدان الجديدة وراء البحار والتى كان كشفها وغزوها من بين الأحداث العظمى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر - لو لم نذكر هذه الجهود واكتفينا بهذه الجهود التى بُذلت فى هذه التعريفات والشروح اللاهوتية، لكان انطباعنا عن إنجازات الكاثوليكية فى هذه الفترة مُضلّلا. لقد أرسل إجناتيوس لويولا Ignatius Loyola فى سنة ١٢٤٢ فرانسيس زاڤير Francis Xavier - أحد أكثر أتباعه أهمية وأقربهم إلى نفسه - إلى الممتلكات البرتغالية فى الهند وجزر الهند الشرقية ليباشر جهوده الدينية هناك، وكان هذا القرار الذى اتخذه من بين أكثر قراراته تميُّزًا. وظل فرانسيس زاڤير يعمل لأعوام على الساحل الهندى جنوب جوا Goa (كوا) إلى رأس كوموريم Comorim، وفى مَلَقَى Malacca وكوشن Cochin، وأخيرًا أسس جماعات مسيحية فى اليابان نفسها. لقد كان أمله الكبير هو نشر الحقيقة الإيمانية كما يراها بين أهالى إمبراطورية الصين الشاسعة لكنه مات وحيدا قبل تحقيق رغبته. ولم يكن جهده بغير طائل، فهو لم يؤسس عمل الجماعة اليسوعية فى الهند فى شكل مؤسسات دائمة فحسب؛ بل إنه قام بالشىء نفسه فى اليابان التى منعت فى وقت لاحق القسس المسيحيين، ومع هذا ظلت الجماعات المسيحية موجودة بها حتى عودة الإرساليات التبشيرية إلى اليابان مرة أخرى فى القرن التاسع عشر.

وليس من حاجة ماسَّة هنا للخوض بأى قدر من التفصيل فى جهود الكنيسة فى هذه البلاد، رغم ضرورة ذكرنا لبعض الشخصيات المهمة مثل روبرت دى نوبيلى Robert de Nobili الذى عمل على تحويل أناس للمسيحية بنفسه وعاش حياة البراهمة، وذكرنا للإرسالية التى تغلغلت فى الصين، والإشارة إلى ريسى Ricci المتألق الذى لفت الأنظار إليه فى بلاط بكين بمهارته الرياضية والفلكية والتقنية، والإشارة إلى الاضطهاد الذى واجهه بعد ذلك أوروبيون ويابانيون على سواء ومواجهتهم للموت ببطولة، والتنويه بالجهود العلمية العريضة للإرساليات مثل جهود اليسوعى (الچزويتى) الذى اكتشف بمفرده طريقا بريا من الهند إلى الصين. ومن الطريف أن نسجل أن زهرة الكاميلة Camellia اشتُق اسمها من اسم چورچ كامل George Kaml "الأخ" الألمانى غير الإكليريكى.

ومن الناحية الأخرى من العالم نطالع قصة أخرى مشابهة. ففى أمريكا الشمالية، بينما كان الفرنسسكان الإسپان يتخذون فى الساحل الغربى مواطئ أقدام كان هناك مجموعة من الرواد الفرنسيين يقومون بعمل رائد بين الهنود. وفى الجنوب، وجدنا قصة التكريس الدينى الذى قام به القديس پيتر كلافر Peter Claver بين العبيد الذين كان يتم جلبهم لميناء كارتاجينا Cartagena ـ وكان عمله هذه نقطة مضيئة فى التاريخ الأسود لعملية نقل العبيد إلى العالم الجديد. أما الإنجاز الأكثر جدارة بالانتباه إليه فربما كان هو تأسيس الـ Reductions المشهورة فى بارجواى ـ وهى تجربة فى المسيحية العملية لا نظير لها فى التاريخ؛ إذ يخبرنا كنتجهام جراهام Guningham Grahm فى مؤلَّفه النعيم المفقود Vanished Arcadis بأسلوب متعاطف حكاية هذه المحاولة لإنقاذ الهنود من أهل البلاد من عاداتهم البدائية ومن التهديد الأكبر المتمثل فى استرقاقهم على يد ملاّك الأراضى الأوروبيين. واستمرت هذه الجهود طوال قرن ونصف قرن؛ حتى انتهت بإبطال عمل جماعة يسوع (الچزويت) فى سنة ١٧٧٣.

وفى البرازيل المجاورة كانت هناك جهود إرسالية كبيرة سارت جنبا إلى جنب مع الغزو البرتغالى لهذه البلاد. والحقيقة التى مُؤدَّاها أن إسپانيا والپرتغال ظلتا إلى حد كبير جدا غير خاضعتين لتأثير الحركة الإصلاحية التى قادها لوثر، كانت تعنى أن تطور الكنيسة (الكاثوليكية) وازدهارها فى البلاد التى استولى عليها الإسپان والپرتغاليون، كان تطورا يعوض ما فقدته فى أوروبا، خاصة وأن إسپانيا والپرتغال كانتا فى ذروة نشاطهما الاستعمارى على نحو لم يشهده تاريخهما من قبل.

والآن نجد أن الحقائق تشير إلى أن أكثر من نصف سكان القارة الأمريكية يدينون بالكاثوليكية، ورغم أنه من الضرورى أن نعترف أن الحياة الكاثوليكية فى بعض دول أمريكا اللاتينية يُعْوزها الكثير مما هو مطلوب، فإن الصورة فى أمريكا الشمالية صورة مشرقة زاخرة بالتطور النشط.

عصر العقل

مع نهاية القرن السابع عشر، راحت الدَّفْعة التى سببتها الحركة الإصلاحية (حركة لوثر وزملائه) للكنيسة، راحت تواصل مهامها بشكل ذاتى. فقد راح اللاهوتيون والمدافعون عن فكر الكنيسة الكاثوليكية يناقشون القضايا التى أثارها لوثر وكلفن

Calvin وغيرهما لكنهم لم يُنتجوا - بعد هذه المناقشات - سوى القليل من الأعمال البناءة. وإذا كانت الكاثوليكية لم تنجح فى اجتثاث أعدائها تمامًا، فإن هؤلاء الأعداء كانوا - بكل المقاييس - قد وصلوا إلى حد لا يمكنهم بعده تحقيق مزيد من النجاح. فبعد نهاية الحروب الدينية Religious Wars ظلت أوروبا منقسمة إلى معسكرين، ولم يكن يسيرًا ترك الأمور كما هى عليه. فقد كان كل من البروتستنط والكاثوليك مشغولين بسبب خلافاتهم، وكان اللاهوتيون الكاثوليك مهتمين جدا بخلافاتهم الداخلية لدرجة لم تجعلهم مستعدين تمامًا لمواجهة تهديد جديد قد يكون أكثر خطورة - للمبادئ الأساسية للعقيدة المسيحية. تلك كانت حركة الفكر التى مازت القرن الثامن عشر ككل، تلك الحركة التى بدأت فى إنجلترا بفكر لوك Locke الحر وشكوكية هيوم Hume التى اندفعت مع فكر لوك عبر فرنسا وألمانيا. لقد كان هذا هو عصر التنوير، فقد شغل العقل العرش الذى يتربع فوقه الدين، فقد واجه كلٌّ من سلطة الكنيسة، والدين نفسه (من حيث مدى صحة حقائقه الإيمانية) هجوما، فقد أصبحت المطالبة بفصل الكنائس فى البلاد الكاثوليكية عن سلطة البابا، تلك الحركة المعروفة بالجاليكانية Gallicanism (نسبة إلى بلاد الغال أو فرنسا) والتى كانت - أى هذه الحركة - قد ثارت بالفعل فى القرن السابع عشر، أصبحت الآن تجمِّع قواها وهددت بالفعل بناء الحكومة الإكليريكية (المقصود حكومة البابا).

لقد كان هذا الهجوم ذا أبعاد سياسية وإكليريكية. فالأساقفة الفرنسيون لم يعملوا - كمجموعة - على تأكيد استقلالهم عن البابوية فحسب، وإنما أيدتهم الحكومة الفرنسية أيضا حتى تجعل كنيسة فرنسا تحت إشرافها الكامل.، ولم تكن هذه الحركة قصرا على فرنسا، ففى ألمانيا والنمسا وجدنا هذه الاتجاهات نفسها الراغبة فى الابتعاد عن المركز البابوى، ومما يناقض هذه الخلفية أنه يجب أن نرى الهجوم الذى بلغ ذروته على جماعة يسوع (اليسوعيين أو الجزويت) فى سنة ١٧٧٣ بإلغائها وهو الأمر الذى فُرِضَ على البابا المعارض، فوافق خوفًا من حدوث ما هو أسوأ، وانتهى القرن بثورة (الثورة الفرنسية الشهيرة) أطاحت بكثير من المعالم المألوفة فى فرنسا، وبدأت سلسلة من الجَيَشَان السياسى والاجتماعى لم نشهد حتى الآن نهايته.

وفى مثل هذه الأحوال بدت حياة الكنيسة مُنْحَسِرة أى وصلت لأدنى جَزْر لها، فقد تم تدمير جماعة يسوع - من الناحية العملية - التى كانت تمثل القوة التعليمية فى

الكنيسة زهاء مائة عام، ومع انتهائها ضاع كثير من الإنجازات اللاهوتية والفلسفية والتربوية التى كانت تمثل أعظم مساهماتها فى قضية الحقيقة الكاثوليكية (الإيمان الكاثوليكى). وفى فرنسا نفسها، اختفت أخويات (*) (منظمات) دينية أخرى، وفى كل أوروبا أدت الحروب الثورية المتتابعة إلى تشويش أساليب الحياة المستقرة التى كانت ضرورية لانتعاش التعليم. ومع هذا ورغم هذه الكوارث المروعة لم تظل الكنيسة الكاثوليكية على قيد الحياة فحسب، وإنما دخلت مرحلة من أكثر مراحلها نضجا وإثمارا على المستويين: اللاهوتى والفلسفى. ولحسن الحظ، فقد تم إحياء نظام تعليم رجال الدين وتدريبهم كما وضعه مجمع ترنت رغم أن الكنيسة الكاثوليكية كانت ضعيفة مسلوبة القوة. وعلى أية حال، فقد واصل القسس تعليمهم وواصلت الكنيسة رَسَامَتَهم (ترسيمهم) وشيئا فشيئا استقرت الأمور رغم أن نوعية التعليم التى كانوا يتلقونها لم تكن كافية، ورغم تعمد الابتعاد عن القضايا الدينية الحساسة فى ذلك الوقت.

لقد بدأ الانتعاش (الكاثوليكى) فى فرنسا نفسها. ففى الربع الأول من القرن التاسع عشر، نشرت مجموعة من الرجال البارزين أعمالاً كان لها تأثير مهم على الفكر الكاثوليكى. ففولتير والموسوعيون (الإنسيكلوپيديون Encyclopedists) - بسخريتهم الظافرة - غالبًا ما كانوا يعتبرون الدين مسألة غير جديرة بالاهتمام فى عيون مفكرى أوروبا. لكن شاتوبريان Chateaubriand غير الإكليريكى هو الذى ألف كتابًا فيه أكثر الردود حسمًا. فكتابه الموسوم باسم «عبقرية المسيحية Génie du Christianisme (١٨٠٢) وجدناه بدلا من أن يقدم المسيحية بالطريقة التقليدية باعتبارها صادقة لأنها وحى من الله، قدمها من خلال شكه فى صورة يوضح كل عظمتها وجمالها، باعتبارها قوة حضارية وإنسانية أوحت لأعظم الشعراء والفنانين. ولم يكن هذا الكتاب كتابا يُشار له بالبنان على المستوى اللاهوتى ولا الفلسفى؛ لكنه بمجرد صدوره أثبت أنه أفضل دفاع عن الحقيقة المسيحية (الإيمان المسيحى).

لكن التأثير الفعال للمذهب العقلى rationlism فى القرن الثامن عشر استمر ملموسا لسنوات كثيرة على المستوى الفلسفى الأكثر صرامة. وكانت محاولة عمانوئيل كانط Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) حماية الحقيقة المطلقة بإبعادها عن دائرة العقل الخالص (أو العقل المحض)، هى المحاولة الأكثر ضررا من المذهب العقلى الواضح الصريح الذى

(*) أى رهبانيات.

وصل النُّهَى فى التطرف بإمعانه فى الشك. فبينما وجدنا الأكوينى Acquinas يعمل على تأسيس كل نظامه اللاهوتى على معطيات العقل بحيث يتفق الإيمان الدينى مع الممارسات الأخلاقية اتفاقا تاما مع التفكير الميتافيزيقى، وجدنا كانط ـ بإنكاره على الفكر إمكانية الوصول إلى أية حقيقة مطلقة وراء الدائرة التى تضم الظواهر المحسوسة، إنما هو قلص فكرة وجود الله ليجعلها مجرَّد مُسلَّمة للعقل العملى Postu-late of the practical reason. وفى الجو الذى ساد عصره كان اتجاهه هذا تشكيكيا تمامًا كقول ڤولتير Voltaire المأثور والذى مؤداه أن الله إذا لم يكن موجودا لتحتم افتراض وجوده (لو لم يكن موجودًا لاخترعناه). وفى النهاية، فإن النقد الكانطى ـ بعد أن استبعد الأساس العقلى للعقيدة والالتزام الخلقى ـ أصبح ـ رغم هذا ـ حلا متينا لمعضلة الإيمان والأخلاق، أكثر مما كان الهجوم الراديكالى للشكوكيين الصرحاء (الذين عبروا عن شكهم بصراحة).

وفى هذا الفراغ ظهرت محاولات خلاقة للوصول إلى تبرير جديد للإيمان بالحقيقة الإلهية. فظهر عَلْمانى آخر (غير إكليريكى) هو الڤيكونت دى بونال Vicomte de Bonald (١٧٥٤-١٨٤٠) الذى لم يتتبع فقط ما كان فى عصره من ممارسات غير دينية، وإنما تتبع أيضا الراديكالية السياسية التى تسببت فيها الثورة الفرنسية وطورتها، كما بحث فى مبدأ المحاكمة الشخصية Private Judgement(*) كما عرضها لوثر ـ فأراد بعد استعراضه لكل هذا أن يعيد تأسس الأورثوذكسية الدينية (ليس المقصود المذهب الأورثوذكسى المعروف) والاستقرار السياسى بالعودة للتقاليد (التراث). فوفقا لما كان يراه، فإن التفسير الصحيح للحقيقة الدينية والشرعية السياسية لا يوجد من خلال تفكير الأفراد، إنما من خلال العقل العام general reason وهى فكرة تشبه ما قال به روسو Rousseau عن الإرادة العامة general will. هذا العقل العام هو القيِّم أو الحارس على الوحى الأوَّلى. هذا الوحى الأوَّلى primitive rev-elation ـ الذى يقوم عليه صلاح المجتمع بشكل حر ـ إنما يحفظه المجتمع ويتداوله جيلا بعد جيل. والحقائق الأساسية التى لا يستطيع الإنسان اكتشافها لنفسه لا يمكنه

(*) أو الحكم الشخصى، بمعنى أن التبرير لا يكون بمرسوم تتوسط الكنيسة بتوصيله للمسيحى، لكنه أمر شخصى. چون لوريمر، تاريخ الكنيسة، جـ ٤، ص ١١١. (المترجم).

إعادة اكتشافها إن ضاعت منه. وأكثر من هذا، فمن الجَلِىِّ أن المجتمع لا يمكنه البقاء دون معرفة المبادئ الأساسية التى يجب الاحتفاظ بها.

فالتراث - إذاً - يحفظ الحقائق الأساسية للوحى فى صورتها الأولى. وأكثر من هذا، فالمجتمع - الذى من خلاله نحمى كيان هذه الحقائق - هو السلطة المعصومة المخوَّلة بذلك، طالما أنه لا توجد سلطة أعلى للحكم عليه أو تصحيحه. ولا يمكن لأى فرد أن يتجرأ على انتقاده. فالمجتمع أعظم وأحكم من أى فرد، والتصدى للمجتمع هو تَصدٍّ للطبيعة nature.

وقد قبل الراهب الفرنسى لامينى Lamennais (١٧٨٢-١٨٥٤) هذه النظرية الأساسية نفسها، رغم أنه أيدها ببراهين أخرى. فالإنسان لا يمكنه بنفسه أن يبرهن برهنة كاملة على أية حقيقة، فسيكون دائما أسير الخوف من أن يقع فى الخطأ. وعلى النحو نفسه فهو لا يستطيع أن يعيش دون الموافقة على حقائق Truths بعينها. من هنا فهو "بالضرورة إما أن يعيش بالتصديق (الإيمان) أو يضيع فى الفراغ"، والآن فإن هذا "الإيمان" أو "التصديق" الذى لا يقوم على العقل هو نوع من "الغريزة" انبثقت فى النهاية من الإحساس البشرى العام. فالبنسبة للحقيقة الأساسية التى يعتمد عليها الجميع بالتأكيد وهى وجود الله إنما هى حقيقة لا يمكن إثباتها عقليا، لكن لا بد من قبولها من خلال الإقرار العالمى بها. ومثل هذه الفكرة (وجود الله) تقود بشكل مباشر إلى الإيمانية Fideism وهى عقيدة مؤداها أن "الإيمان" أو "التصديق" مستقل عن العقل (أو المنطق) الذى لا يمكن استخدامه فى الدفاع عن "الإيمان" أو الهجوم عليه. وهناك آخرون مثل بونتّى Bonnetty (١٧٩٨-١٨٧٩) ورزومينى Rosmini (١٧٩٧-١٨٥٥) بحثوا ليجدوا فكرة الله موجودة بالفعل فى "الحَدْس" المباشر أو هو موجود بداهة in Some direct intuition.

وفى ألمانيا - حيث كان النقد الكانطى أكثر حضورا - وجدنا أن أول محاولة جادة للدفاع عن الحقيقة الكاثوليكية ضد الفكر الكانطى هى تلك التى قام بها القس جورج هرمز Georg Hermes. فبعد أن ظل لفترة يعانى بالفعل من عدم القدرة على تبرير إيمانه أمام إنكار كانط لأية إمكانية لإثبات حقيقة فوق الوجود المادى - رضى أخيرا - ورضى معه كثيرون من أهل دينه - إنه وجد الإجابة. لقد بدأ - مثل ديكارت - بالشك

وانتهى إلى أن هناك حقائق معينة لا بد منها ولا سبيل للشك فيها. ومن الصعب أن نعيد هنا خطوات برهانه، لكن يكفى أن نقول إن ما انتهى إليه كان متعارضا مع تعاليم الكاثوليكية التقليدية Orthodox Catholic طالما أنه واصل القول بأن الحقيقة الموحَى بها يمكن تأسيسها على عمليات عقلية خالصة (من خلال العقل الخالص). وحتى قبل موته فى سنة ١٨٣١ تعرضت تعاليمه للهجوم، ورغم ما حققه من شهرة كبيرة أُدينت كتاباته أخيرا فى سنة ١٨٣٥.

مجمع الفاتيكان The Vatican Council

لقد كان من الضرورى أن نتناول بشىء من التفصيل هذه المحاولات المختلفة لإصلاح ما أفسده المذهب العقلى rationalism وفلسفة كانط فى القرن الثامن عشر، باعتبارهما يشكلان جزءا من الموقف العام الذى تسبب فى الدعوة إلى انعقاد مَجْمَع الفاتيكان (١٨٦٩-١٨٧٠) لمواجهتها. لقد كان الموضوعان الرئيسيان اللذان ناقشهما المجمع هما طبيعة الإيمان فى التعاليم الكاثوليكية ومحتواه، وكذلك طبيعة الكنيسة وسلطاتها.

ففى المقام الأول أكد مجمع الفاتيكان وجود الموجود الأسمى Supreme being منفصلا عن عالم المادة وعن كل الأرواح المحدودة، خالق الكون بإرادته الحرة هى - أى الكنيسة - بتقريرها هذا تخالف المذهب المادى، والمذهب القائل بوحدة الوجود (المذهب القائل بأن الله والطبيعة شىء واحد، وأن الكون والإنسان ليسا إلا مظاهر للذات الإلهية). كما خالفت الكنيسة مذهب الربوبية deism وهو المذهب القائل بوجود الله لكنه لا يعترف بأديان منزلة؛ وبالتالى فهذا المذهب يدعو للإيمان بدين طبيعى مبنى على العقل وليس الوحى (وأنكر هذا المذهب تدخل الخالق فى نواميس الكون). وفى مقولة مشهورة - دقق الفلاسفة المعاصرون النظر فيها كثيرا وأمعنوا فيها الفكر - أكد مجمع الفاتيكان على أنه يمكن معرفة وجود الله على سبيل اليقين بالإمكانات الطبيعية للعقل البشرى. من خلال التأمل فى مخلوقاته، وأعاد مجمع الفاتيكان التأكيد على الأسفار القانونية (المعترف بها) للكتاب المقدس ذات طبيعة موحًى بها inspired nature كما انتهى إلى ذلك - من قبل - مجمع ترنت. واتخذ هذا المجمع موقفا وسطا بين مذهب هرمز Hermes نصف العقلى semi-rationalism من ناحية، وموقف التقليديين

والإيمانيين fideists (القائلين بالاعتماد على الإيمان بدلاً من العقل) من ناحية أخرى. لقد قرر المجمع أن العقل ليس هو الدليل الوحيد فى أمور الإيمان، ففى مجال الإيمان لا بد من قبول سلطان الله (الموحى) فهو وحده ضامن الحقيقة. ومع هذا فللعقل دور مهم فى تطوير الإيمان، فهو - أى العقل - الذى يبرر لنا قبول الوحى الإلهى، ومع هذا فالعقل لا يعمل بشكل مستقل استقلالاً ذاتيًا كاملاً، فهو - العقل - لا يمكنه الزعم بأحقيته فى الجلوس مجلس الحكم (القضاء) فيما يتعلق بحقائق الإيمان.

وهذا التأكيد الأخير يستلزم بعض التوضيح. فمن الجلى أن العمليات التى تم التوصل من خلالها لنتائج عقيديَّة بعينها كانت إلى حد كبير عمليات عقلية. فمناهج الإثبات والبرهنة السكولاستية وشروح الشراح والمؤرخين لمعانى الكتاب المقدس وتعاليم آباء الكنيسة، تُعتبر فى مجملها نشاطا عقليا. لكن إذا وصل العقل إلى نقطة يفهم منها أن حقيقة بعينها ما هى إلا وحى من الله، فساعتها عليه القبول بها باعتبارها حقيقة من الله. ويمكن للعقل أن يواصل شروحاته وتوضيحاته لمدى أبعد، لكن من غير المنطقى أن يزعم العقل القاصر المحدود أن اكتشافاته تتجاوز هذه الحقيقة «الإلهية». كما أن هذا لا يعنى أن المؤمن يقع فى الخطر بسبب هذه الازدواجية فى التفكير، كما أن هذا لا يعنى أنه وقع فى التناقض أو يجعلنا نتهمه بالنفاق أو عدم الإخلاص. ولكن المؤمن يعرف أن الحقيقة الإيمانية (أو الموحى بها) والحقيقة التجريبية (القائمة على الملاحظة والتجربة) لا يمكن أن تكونا متعارضتين، فقد تحقق من أنه إذا ظهر له بعض التناقض الظاهرى بينهما، فما ذلك - ببساطة - إلا لأنه فشل فى إدراك المعنى الكامل لأىٍّ من الحقيقتين، الحقيقة التى اكتشفها بنفسة، والحقيقة التى أوحيت له (الحقيقة الإيمانية).

فإذا عدنا للنظر فى قرارات مجمع الفاتيكان عن طبيعة الكنيسة، كان علينا أن نذكر الظروف التاريخية التى جرت فيها المناقشات. فبصرف النظر عن إحياء الأفكار الغاليَّة Gallican ideas فبعد أن أدانها بشكل واضح بيوس السادس pius VI فى سنة ١٧٩٤، فإن استقلالية البابوية تعرضت لتهديد فعال من جراء أحداث الريزورجيمنتو Risorgimenteau بل إنه سيكون من الخطأ أن نخلص من هذه الأحداث بأن تعريف عصمة البابا (كونه معصوما papal infaliability) كانت نوعا من الرد الحاسم على السياسيين الليبراليين فى ذلك العصر. وكما سنرى - وكما لا يتعارض مع التعريفات

العَقَديّة ـ فر هذا الموضوع كان قد بحثه اللاهوتيون منذ زمن طويل، وكان مقبولا على مستوى العالم من الناحية العملية، من رجال الدين وجمهور الكاثوليك على سواء. ففى المقام الأول، فإن "العصمة" ـ وفقا لتعاليم الكنيسة الكاثوليكية ـ هى امتياز شخصى للبابا، من وجهة نظر الإكليروس الآخرين الذين لم يتبوَّءوا العرش البابوى، ويُنظر إليها باعتبار المسيح هو فى الأساس الذى منح البابا منصبه (وكنيسته). ولما كانت المسيحية قد تطورت وانتشرت فى بلاد العالم، فقد عمدت عقول كثيرة، وأشخاص ذوو أمزجة متباينة لتفسير تعاليم المسيح تفسيرًا جديدًا، فكان لا بد من ظهور اختلافات كما تنبأ القديس پولس نفسه (كورنثيين ١١/١٩)، فكان لا بد من وجود نوع من السيطرة المركزية تمثل سلطة دائمة للإرشاد لتحفظ الحقيقة الإيمانية لكل الأجيال.

أما وجهة نظر البروتستنط فمؤدَّاها أن هذه المهمة هى مهمة الروح القدس المؤثرة أو العاملة فى كل أعضاء كنيسة المسيح. أما وجهة النظر الكاثوليكية ـ ففى الوقت الذى تؤمن فيه بالضرورة المطلقة لهذه العملية المستمرة (المقصود تدخل الروح القدس)، فإنها تصر أيضا على أن هذا الإلهام (من الروح القدس) لا بد أن يتم بطريقة واضحة ومعترف بها من خلال تعاليم محدّدة ومخوّلة Authoritative. وتزعم الكنيسة (الكاثوليكية) أن هذا الوعى بأنها مخوّلة بالتعليم (المقصود التوجيه الدينى وغيره To teach) بإرشاد الروح القدس وتوجيهه موجود بها منذ البداية. ونجد تعبيرًا عن القناعة الراسخة منذ زمن باكر فى مجمع القدس بعد موت المسيح بأقل من عشرين عامًا، ففى أعمال الرسل (٢٨/١٥): (لأنه قد رأى الروحُ القدس ونحنُ أن لا نضع ...(*)) ومنذ البداية ـ عندما لم يكن هناك أى أمر مؤكد عن عقيدة المسيح، كانت الكنائس المحلية ترجع للتراث الرسولى Apostolic Tradition؛ خاصة لتعاليم پطرس وپولس. وانتهى أمر القدس وأصبحت روما هى المركز الكبير للتعاليم المسيحية والسلطة المسيحية Christian Jurisdictian (التى لها الحق فى التشريع) وحتى عندما كانت المجامع الكبرى تُعقد فى الشرق ـ لأسباب تاريخية، وكثيرًا ما كان يحدث ذلك ـ فقد كانت موافقة الكنيسة الغربية خاصة الكرسى الأسقفى (البابوى) فى روما ـ شرطا ضروريا معترفا به.

(*) نقلنا الفقرة من الترجمة العربية للكتاب المقدس لكن النص الإنجليزى كالتالى:
"It is the holy spirits pleasure and ours".

ولدراسة أكثر تفصيلا لتطور عقيدة العصمة Infallibility بشكل عام والعصمة البابوية بشكل خاص، من الضرورى أن نرجع لكتابات اللاهوتيين الكبار. ففى فترة ما بعد الإصلاح الدينى (التى قادها لوثر ورفاقه) نجد أن أول اسم مهم ممن ناقشوا هذا الموضوع هو ملشيور كانو Melchior Cano (١٥٠٩-١٥٦٠) الدومينيكانى، ومن بعده الجزويتى (اليسوعى) بلارمين Jesuit Bellarmine (١٥٤٢-١٦٢١). وعلى أية حال، فإن كثيرين من الجزويت (اليسوعيين) والدومينيكان اختلفوا فى موضوع النعمة الإلهية Grace، ومع هذا فقد كانت آراؤهم واحدة فيما يتعلق بطبيعة الكنيسة. ولم تؤثر إلاً قليلاً - النزعات الغاليَّة Gallican فى دول أوروبية بعينها فى عقيدة الكنيسة فيما يتعل بموضوع العصمة Infallibility . ولم يكن انحدار النشاط اللاهوتى فى القرن الثامر عشر يعنى ضرورة إعادة التكفير فى هذا الموضوع التالى (التاسع عشر)، فقد اتخذ لاهوتيو القرن التاسع عشر - ببساطة - الآراء التى سبق أن استقرت فى القرون السابقة، وفى حقبة انعقاد مجمع الفاتكيان كانت هناك موافقة على طبيعة "الامتياز" البابوى ومداه. ومن ناحية أخرى، فإن التعريف الذى أسفرت عنه المناقشات لم يضف سوى القليل فوق التأكيد على أنه إذا تحدث البابا كمتحدث رسمى باسم الكنيس فلا يمكن أن يقع أبدا فى أىٍّ خطأ، فالمسيح قد وعد الكنيسة بذلك.

العذراء المباركة

أكثر الأحداث التاريخية الشائقة التى حدثت قبل التعريف الرسمى لمبدأ : «عصد البابا» - وربما هى التى أدت إليه - هى مبادرة البابا الشخصية بإعلانه فى ٨ ديسمب ١٨٥٤ عقيدة بشكل الحَمْل بلا دنس لمريم العذراء المباركة، باعتبارها - أى هذه العقيدة جزءا من الإيمان (الصحيح). وقبل أن نواصل تناول هذا الموضوع وغيره من التطورات الحديثة فى علم الدراسات المريمية Mariology، قد يكون من المفيد أن نتفحَّص بدقة هذا الإعلان البابوى الخاص كمثال على "العصمة البابوية" كما تتجلى فى أفعاله. لقد سبق أن قرأنا بالفعل أن مجمع ترنت Trent عند تناوله موضوع التبرير أو الخلاص Justification استثنى بشكل واضح العذراء مريم من قراره المتعلق بالخطية الأصلية التى شملت البشر جميعا Universality of Original Sin، فمسألة أن العذراء مريم مبرَّأة من كل الخطايا كانت موضوعا لمناقشات لاهوتية فى العصور الوسطى، والتعريف

النهائى لهذه العقيدة لا بد من النظر إليه باعتباره تتويجا لكل ما دار من مناقشات سابقة. فالبابا فى سنة ١٨٥٤ لم يكن يعلن ـ إذًا ـ عقيدة جديدة، وإنما يُعلن مجرَّد ما كانت الكنيسة الكاثوليكية فى الحقيقة تؤمن به.

وليس من المستنكَر أن نسأل فى هذه المرحلة لماذا كان صدور تعريف رسمى بهذه العقيدة (الحمل بلا دنس) ضروريا أو حتى مرغوبا فيه. لنفهم إجابة هذا السؤال لا بد من فهم اتجاهات الإيمان الكاثوليكى. لقد كان الكاثوليكى فى ذلك الوقت يؤمن بأن الأمر مفوض لله Authority of God، ويؤمن أنه ما دام لا يحصل على معظم معلوماته على المستوى الطبيعى natural من نتاج تفكيره وإنما من أولئك الذين هم فى وضع يمكِّنهم من المعرفة؛ لذا فإنه على مستوى الحقيقة الإيمانية لا بد له ـ كما تحقق ـ من أن يكون مستعدا لقبول المعلومات من المصدر المفوض accredited Source. فالدليل التاريخى قد جعله يرضى بأن الله قد تحدث من خلال المسيح has Spoken through Christ والمسيح أسس الكنيسة لتحفظ رسالته وتبلغها to teach it ، فهو يؤمن ـ أى الكاثوليكى ـ أن هذه الكنيسة الكاثوليكية هى نفسها الكنيسة التاريخية (التى وجدت منذ ظهور المسيحية) وليس غيرها. لذا فهو مستعد للإصغاء "لخبراء "experts الكنيسة، تمامًا كما أنه مستعد للإصغاء "للخبراء" فى المجالات الأخرى، إنه يستمع "لخبرائها" الدينيين بثقة متعاظمة لأنه لا يعتقد أنهم مخولون من المسيح بتعليم المسيحية فحسب، بل لأن المسيح (نفسه) يكون حاضرا لمنعهم من أى خطأ يقعون فيه أثناء تعليمهم تعاليم المسيحية.

وبطبيعة الحال، فإن الكاثوليكى لا يرى دينه قَصْرًا على الأمور الفكرية بل ولا يراه فى الأساس مسألة فكرية. لكنه ـ كإنسان ذكى ـ على وعى بأن عبادته لله Service of God لا بد أن تكون متسمة بالذكاء. إنه يعبد الله فى هذا العالم ليس بمجرد إعمال عقله فيه بل إنه تحقق من أن ما هو مهم ـ بشكل أساسى ـ فى هذه الحياة الحالية أنها تحوى فى طياتها مضامين خالدة (أبدية). وهو يؤمن أنه يتلقَّى من كنيسته المعلومات الصحيحة (الموثوق بها) عن هذه المضامين (الخالدة أو الأبدية). وعقيدة التجسُّد لها معنى أعمق من مجرد مضمونها اللاهوتى. ففكرة أن يسوع المسيح ـ بتاريخه البشرى الذى أمكن كتابته على نحو ما كُتِب تاريخ سقراط وغاندى ـ كان بأكمل المعانى وفى

الوقت نفسه إلهيًا، وهذا بمثابة تأكيد نهائى للكاثوليكى بأن التاريخ البشرى يحوى معانى سامية تسمو على الزمان والمكان.

إنه ـ أى الكاثوليكى ـ يعتقد أن حياة المسيح كانت ـ فى آن واحد ـ نسقًا من السلوك البشرى المثالى، كما كانت أيضًا تجربة تثرى كل السلوك البشرى لأنها ربطتها ـ أى حياة المسيح ـ على نحو أو آخر بحياة اللّه the Life of God. وعلى هذا فقد وجد الكاثوليكى فى ظروف حياة المسيح الأرضية (الدنيوية) ما هو أكثر من الإلهام inspira- tion (أكثر من كونها عاملاً مُلهمًا)، وإنما وجد فيها أيضًا نظيرًا للحياة الأبدية. وليكن المثل من تعاليم المسيح حول اليوخارست Eucharist (القربان المقدس)، فمادام المسيح قد وصف نفسه بأنه خبز الحياة، فقد تحقق الكاثوليكى أن الطعام والشراب فى هذه الدنيا هما نوع من الرمز لسلطان ـ وهّب الحياة التى هى للّه فى شخص المسيح - God in - christ. لقد تحقق الكاثوليكى حقيقة أنه إذا كان عليه أن يجعل لهذه الحياة معنى فما عليه إلا أن ينظر إليها باعتبارها متصلة بالحياة الآتية (الآخرة)، فهو لا ينظر لهذه الحياة من منظور أفلاطون باعتبارها نوعًا من الوهم أو السراب، ولا ينظر إليها كما ينظر البوذيون؛ بمعنى أنه يتحتم عليه أن يجعل هدفه الوصول إلى النيرڤانا Nirvana التى تعنى انفصالاً كاملاً عنها (أى عن الحياة). حقيقة إننا نرى فى هذه الحياة «لغزًا» (*) (كورنثوس ـ ١٣ ـ ١٢)؛ لكنها تبقى انعكاسًا للحقيقة الأبدية.

فالحقيقة وصلته من خلال هذه الحياة وبواسطتها. وهذا يفسر سعادته بشعوره تأييد ما هو وراء فى الحقيقة كما «عرفتها» السلطات الكنسية. فكما أن العالم أو الرياضى يجد فى مجموعة المبادئ والصيغ التى تُقدم له أساسًا لبحوثه فى المستقبل ما يساعده ـ لا ما يعوقه ـ فى إنجاز مزيد من البحوث، فكذلك الكاثوليكى الذكى ينظر لمجموعة القرارات التى اتخذتها الكنيسة بشأن العقيدة باعتبارها هيكلاً يعطى للحياة شكلاً ووضوحًا. كل ما ذكرناه له صلة وثيقة بأية محاولة لتقويم مكانة الدراسات المريمية Mariology فى النظرة الكاثوليكية للحياة.

ويُقال أحيانًا ـ حتى من قِبَل بعض من يزعمون قبولهم للتعاليم الكاثوليكية التقليدية كاملة ـ إن الإعلانات الكنسية الحديثة عن العذراء مريم قد دمرت الهيكل العقدى

(*) النص الإنجليزى: "Confused reflectim in a mirror" ، ونقلنا المعنى من الترجمة العربية للكتاب المقدس.

بتركيزها على عقائد ثانوية تمامًا بشكل لا يتناسب أبدًا مع أهميتها الحقيقية. والحقيقة أن هذه العقائد لها أهميتها لأنها توضح «الحقائق» الأساسية وتلقى الضوء عليها. فهى تقدم سيدتنا Our Iady (أى مريم العذراء) كمعجزة إلهية بعد تجسد المسيح وأثناءه، من خلال ما هو طبيعى وما هو نعمة إلهية. فكأنّ الكنيسة وقد أكملت بلورة لاهوتها عن «التجسد» و «الخلاص»، أصبحت الآن راغبة فى إظهار ما يعنيه الخلاص المثالى. إنه ـ أى الخلاص أو التخليص من الخطيئة ـ يعنى أن المخلوق الذى تم تخليصه تمامًا من الخطيئة بفضل المسيح يكون بهذا قد اندرج فى سلك النظام الإلهى ـ بكل معنى الكلمة ـ لدرجة أنه فى هذا العالم الذى يحده زمان ومكان يمكن أن نلمح فيه دلالات الحياة الأبدية (حياة الخلود).

وعلى هذا، فبالإيمان بالحَمْل بلا دَنَس (أى حمل مريم العذراء دون اتصال جنسى) يكون الكاثوليكى قد تمسك بأن مريم العذراء فى كل مراحل وجودها على الأرض كانت خاضعة لمشيئة اللّه the Purposes of God، وأنها لم تكن أبدًا فى أية مرحلة تحت تأثير أية قوى أخرى قد تغير طريقها بأية درجة مهما قلت وتبعدها عن إظهار الصلاح الكامل والصدق والحقيقة التى تعنى استيعاب الإنسان للّه (بمعنى تمثّله assimila-tion). وعلى النحو نفسه، فبقبول تعاليم الكنيسة حول رفع العذراء مريم للسماء As-sumption يكون الكاثوليكى قد تمسك بأنه رغم الجسد المادى لمريم، فإن هذا الجسد الذى لعب هذا الدور المهم فى عملية التجسد (تجسد المسيح) قد حفظه اللّه من الفساد (التعفن) مع أن التعفن مرتبط بجسد الإنسان الفانى. فجسد مريم وروحها لم ينفصلا، ولو انفصالاً مؤقتًا، وهذا نوع من الإشارة لعمل المسيح عند عودته (مجيئه الثانى)؛ مما يمكّن الكاثوليكى من الإيمان ببعث الجسد بعد الموت.

إن وضع مريم العذراء فى اللاهوت الكاثوليكى لا يمثل فكرة منعزلة. ولا يمكن فهم وضعها هذا حقيقة دون الرجوع لأعمال ابنها (المسيح)، فالقول بأن اللاهوت الكاثوليكى قد قلل من شأن المسيح بتركيزه على سمو مريم العذراء ونبلها، يشبه الاتهام القائل بأن العقيدة فى القداسMass قد قللت من أهمية عذاب المسيح. فالقداس ذو أهمية فائقة لا لشىء إلا لأنه يربطنا مباشرة بما عَرَض للمسيح من آلام، كذلك فإن توقير مريم العذراء لا يرجع إلا لدورها فى خلاص الإنسان ـ وهو دور لها عظيم.

ويبدو أنه من الملائم أن نضيف هنا كلمات قليلة عن تعاليم الكنيسة بشأن الخلاص المشترك Co - redemptrix الذى لم يتم تعريفه رسميًا، ومع هذا فقد ذكره بعض

اللاهوتيين باعتباره «قابلاً للتعريف definable». ولا شك أن هذه العقيدة سيتم تعريفها فى المستقبل القريب؛ لكن ذلك يحتاج إلى دقة ليكون واضحًا أن هذا لا يعنى أن دور المسيح ودور أمه (مريم) فى الخلاص ليسا أبدًا متساويين. فقد كانت تعاليم الكنيسة دائمًا تعنى أن الخلاص هو فى الأساس من عمل يسوع المسيح. وفى الوقت نفسه، فإن كون عملية المسيح فى الخلاص مستمرة عبر التاريخ، فإن خلاص المسيحيين كأفراد يتطلب تعاونًا بين أعضاء الكنيسة التى أسسها (أى أسسها المسيح). ولا يمكن فهم المعنى الشامل للنظام الطقسى ولا الغرض الأساسى للكهانة Priesthood إلا فى ضوء هذا النشاط المستمر (كون الخلاص عملية مستمرة كما ورد فى السطور السابقة). والآن فوفقاً للخطة الإلهية، فإن عملية الخلاص كلها تعتمد بطريق خاص على تعاون مريم العذراء (معاونتها بالمشاركة فى عملية الخلاص Mary's Co - operation)، فمصطلح الخلاص المشترك لا بد أن يُنظر إليه فى ضوء هذا الإسهام الفريد. وإذا حدث وجرى تعريف هذه العقيدة، فسيكون أمرًا لا مفر منه أن تكون المعانى الواردة فى هذا التعريف متمشية مع التعاليم التقليدية للكنيسة فيما يتعلق بفكرة الخلاص أو «التخليص من الخطيئة»، مع أن المصطلحات المستخدمة قد تلقى مزيدًا من الضوء على هذه الحقيقة الأساسية.

ولدينا هنا فى الحقيقة مَثَلٌ طيبٌ عن نوع ما هو مقصود عندما يتحدث اللاهوتيون عن تطور عقيدة. فهذه الفكرة ـ التى عالجها بتفصيل كامل وصاغها بوضوح نيومان Newman فى مبحثه الشهير "مقال فى تطور العقيدة المسيحية "Essay on Develop- ment of Christian doctrine (١٨٤٤ - ١٨٤٥) ـ قد أصبح بالتدريج وبشكل متزايد ـ مهيمنًا على التفكير الكاثوليكى خلال القرن الأخير. ومن المستغرب ألا يتم التعبير عن هذه الفكرة بشكل كامل إلا فى منتصف القرن التاسع عشر، وأن يكون هذا بقلم شخص لم يكن قد أصبح كاثوليكيًا بشكل كامل عندما كتب مقالته الآنف ذكرها. وبطبيعة الحال، فإن هذا كان متضمنًا فى احتكام الكنيسة إلى التقاليد الكنسية (أو التراث الكنسى) كأحد مصادر العقيدة التى تؤمن بها، وليس مما يدعو للدهشة لأىٍّ مهما كان إذا كان لديه معرفة بسيطة بتاريخ الكنيسة فى القرون الأولى، لأنه بين كتابة العهد الجديد (الأناجيل وأعمال الرسل) فى القرن الأول للميلاد ومجمع نيقية المقدس Ni- caea فى سنة ٣٢٥ كانت كتابات الكتاب المسيحيين الأوائل تمثل البذور التى أينعت ثمارًا كثيرة، ربما لم يكن ـ حتى من كتبوها ـ يتوقعون لها هذا الازدهار. وعلى هذا، فالكنيسة تصر على أن ما يبدو وكأنه عقائد «جديدة» فى أعين الذين لم يألفوا الأفكار

اللاهوتية للكنيسة، إنما هو فى الواقع مجرد توابع أو نتائج طبيعية لعقائد راسخة منذ مدة طويلة، فتطور إدراك الفرد لإيمانه منذ تلقيه العماد فى الكنيسة حتى مراحل تالية من عمره يناظر تطور وعى الكنيسة بثراء تراثها الإيمانى، الأصلى Original deposit، ففى كلتا الحالتين نرى تمثلاً لحقيقة وعد المسيح لحوارييه his Apostles، ففى إنجيل يوحنا (١٢/١٦ - ١٣) نقرأ:

«إن لى أمورًا كثيرة أيضًا لأقول لكم، ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن، وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم إلى جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه بل كل ما يسمع يتكلم به ويخبركم بأمور آتية»(*).

اللاهوت الإيجابى: الكتاب المقدس

ما نرويه عن التطور اللاهوتى فى الكاثوليكية منذ حركة الإصلاح الدينى (التى قادها لوثر)، لن يكون مكتملاً دون أن نشير إلى التطور الحادث فى القرون الأخيرة والمتمثل فيما يُعرف باسم اللاهوت الإيجابى كلاهوت مميز عن اللاهوت التأملى أو الفكرى الخالص. ففى العصور الوسطى كان التطور اللاهوتى فى غالبه حصاد تمعن وفحص وتفسير للحقائق العَقَدِيَّة (ما يُعتقد أنه صادق فى العقيدة)، وكان هذا إلى حد كبير فى ضوء أفكار ميتافيزيقية معينة جرى توظيفها لشرح وتبرير محتوى الإيمان (أو الدين). لقد كان الإنجاز الكبير للأكوينى ولاهوتيى العصور الوسطى عامة هو أساس التركيب اللاهوتى بكل محتوياته ـ والذى بدأ من بديهيات أساسية بعينها جرى التوصل إليها باستخدام العقل ـ وذلك التركيب اللاهوتى كان يتسم بالبناء المنطقى المحكم الذى يضم بين جنبيه كل جوانب الحياة البشرية؛ العلمية والأخلاقية والدينية. وكان مثل هذا النشاط ـ فى أحسن حالاته ـ ذا قيمة كبيرة، لكن مع الانهيار العام الذى ألمَّ بالنشاط الفكرى فى فترة لاحقة فى العصور الوسطى خيم التحجر والجمود. وأصبح اللاهوت الكاثوليكى نوعًا من تخليد الذات، وتبرير الوجود منفصلاً عن النقد التاريخى ومهددًا بالانفصال من الحقيقة التاريخية. وإحدى الفوائد الكبرى التى عادت على الكاثوليكية من جراء هجوم الحركة الإصلاحية (البروتستنطية) هو أنها ـ أى الكنيسة الكاثوليكية ـ أدركت الحاجة إلى إعادة فحص الأسس التاريخية والتقليدية للعقيدة.

(*) عادة ما يفهم المسلمون الذين يقرءون الأناجيل من مثل هذه النصوص على أنها إشارة إلى رسول يأتى من بعد المسيح اسمه أحمد (محمد ﷺ). (المترجم).

وقد تبدو الدراسات التاريخية والمتعلقة بآباء الكنيسة المكتوبة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، بدائية - غالبًا - فى نظر المحدثين. ومع هذا فإننا لا نبالغ إن زعمنا أنهم وضعوا الأسس التى بنت فوقها الأجيال اللاحقة. فإحياء الدراسات الكلاسية فى عصر النهضة (الرينيسَنس) قادت - منطقيًا إلى إحياء تعاليم الكتاب المقدس وآباء الكنيسة. ومن بين الأسماء الرائدة فى هذا المجال لابد أن نذكر الچزويتى (اليسوعى) پيتو Peteau (والمعروف بالصيغة اللاتينية لاسمه أى پيتاڤيوس Petavius) الذى عاش فى الفترة من ١٥٨٣ إلى ١٦٥٢. لقد أهَّلته ثقافته الواسعة وتوقده الذهنى ليكون من بين أفضل المفسرين للمنهج الإيجابى فى اللاهوت. لقد كنا فى عصر لا نبالغ إن قلنا إن آباء الكنيسة فيه قد أصبحوا للمرة الأولى موضع دراسة علمية، فقد أعيد نشر النصوص نشرًا نقديًا، وظهرت التفاسير وجُمعت المعاجم، وبشكل عام جرى استخدام المنهج التاريخى بعناية وبطريقة نظامية، كما تم توظيف نتائج الدراسات الآثارية وغيرها من العلوم المساعدة للتاريخ والتى كانت فى حالة نمو وتطور. وكان من نتيجة هذا هو أن اللاهوت قد انتعش من جديد فى الكنيسة، واتفق أن مكن هذا الوضع المدافعين عن الكاثوليكية لدحض حجج الهرطقة. لقد زعمت الكنيسة - وبررت زعمها بالفعل - بأن المؤلفين الكبار فى العصور الوسطى رغم ما اعترى مناهجهم من قصور، قد أسسوا ما ذكروه على التراث المسيحى (التقليد المسيحى) الذى يعود إلى تعاليم الآباء (آباء الكنيسة)؛ ومن ثَم من خلال هؤلاء الآباء - للكتاب المقدس ذاته.

وبالنسبة للاتجاه الكاثوليكى نحو الكتاب المقدس نجد من الضرورى تناوله ببعض التفصيل، ولو لم يكن هذا إلا بسبب ما اعترى هذا الموضوع من سوء فهم، لكفى. ويرجع سوء الفهم هذا إلى موقفين تاريخيين، أولهما يرجع إلى فترة ما قبل حركة الإصلاح الدينى (التى قادها لوثر ورفاقه)، عندما وجدنا رجالاً مثل ويكلف Wyclif يستخدمون نصوص الكتاب المقدس بشكل غير موضوعى (بشكل متحيز)، فكان من الضرورى أن تمنع الكنيسة استخدام نسخ من الكتاب المقدس لم تُجزْ (أى الكنيسة) محتواها. وليس صحيحًا ما يُقال أحيانًا أن الكنيسة عارضت دائمًا استخدام اللغة العامة فى توصيل معانى الكتب المقدسة، إذًا لا بد أن نضع فى أذهاننا أنه حتى فترة عصر النهضة كان معظم الناس ممن يستطيعون القراءة على دراية كافية باللغة اللاتينية؛ مما يجعل ترجمة الكتب المقدسة إلى العامية غير ضرورية إلى حد كبير. وعندما ظهرت الحاجة لذلك لم تتوان الكنيسة عن مواجهة هذه الحاجة. وعلى هذا.

فقد ظهرت الترجمة الإنجليزية الكاثوليكية المعتمدة المعروفة باسم نسخة دوى Douai Version قبل النسخة البروتستنطية المعتمدة التى ثبت حقًا أنها اعتمدت على النسخة الكاثوليكية الآنف ذكرها. وقد أظهرت كنائس العصور الوسطى بنوافذها ذوات الزجاج الملون ورسومها الجدارية، وكذلك المسرحيات القديمة ذات الطابَع الصوفى، والمؤلفات الأدبية الشبيهة بها - أن فحوى قصص الكتاب المقدس كانت محفوظة وماثلة فى عقول المؤمنين بالمسيحية. وقلما كان اللوم يُوجَّه للكنيسة الكاثوليكية لرفضها السماح بمناقشات غير منضبطة (أو غير مسيطَر عليها uncontrolled) لبعض الفقرات التى تتناول قضايا لاهوتية صعبة، والتى كان فهمها يحتاج لتدريب خاص.

وفى وقت أكثر قربًا من زمننا الحديث هذا كان النقد الموجه للكنيسة يدور حول كون أن ما تقدمه من علم لاهوتى لا يتسم بالتطور ولا يعدو كونه رد فعل (للهجوم عليها)، لكن لا بد من النظر لهذا فى ضوء الظروف التاريخية السائدة وقتها. وفى الوقت الذى كان فيه كثير من نشاط البروتستنط الفكرى مكرسًا للنقد ذى الطابع الراديكالى الذى نجح غالبًا فى تدمير ما يكنّه الناس من تقدير لطبيعة الكتاب المقدس (انظر ص ص ١٢٤ - ١٢٧ من النص الإنجليزى)، راحت الكنيسة الكاثوليكية تواصل تأكيدها على أن الكتاب المقدس يضم بين جنبيه الحقائق الإيمانية ذات الأهمية الأساسية، وهو بهذا أكثر قيمة وأشد دقة من النقد النصى ومن إعادة صياغة وتشكيل التاريخ والفكر المسيحى. فلم تفعل حركة النقد فى ذروتها Higher Critism (المقصود بها التمحيص التاريخى للكتاب المقدس) وبشكلها المتطرف سوى القليل فى تعميق ما يدعونا إليه الكتاب المقدس. فهذه الحركة النقدية فى أسوأ نتائجها لم تكن سوى أداة استخدمها المتشككون وغير المتدينين. فبينما عمد - بشكل عام - كل من ستراوس Straus وبور Baur ومدرسة توبنجن Tubingen school إلى التشكك فى القيمة التاريخية للعهد الجديد، وجدنا الباحثين الكاثوليك يؤمنون أن واجبهم الأول هو الدفاع عن الكتاب المقدس كأساس للإيمان المسيحى، حتى وإن بدت طريقتهم عتيقة الطراز على نحو من الأنحاء. وثبت أنهم كانوا على حق، فقد أصبحت حركة النقد التى بلغت ذروتها (المد النقدى Higher Criticism) - الآن - هى التى تبدو عتيقة قديمة الطراز(*)، فقد أصبح موقف المحافظين من الكتاب المقدس - مرة أخرى - محل تعاطف. ومما يدعو للسخرية تحول آراء البشر وتغيرها؛ حتى إن الكنيسة قد اتُّهمت

(*) مصطلح Higher Criticism يعنى دراسة أسفار التوراة لتقرير تاريخها وأغراض كتابتها.

فى القرن السادس عشر بأنها لم تبذل جهودًا كافية لصالح الكتاب المقدس، بينما قيل فى القرن التاسع عشر إنها بالغت فى تناول مسألة الكتاب المقدس وتعاملت معها بجدية شديدة.

وفى الحقيقة، فإن تاريخ الدراسات الكاثوليكية للكتاب المقدس - بالنسبة للذين أَلِفوها واعتادوا عليها - تمثل قصة أصيلة وحقيقية إن لم تكن تطورًا تدريجيا، فما زالت الشروحات العظيمة التى قام بها رجال على شاكلة مالدوناتوس Maldonatus وكنابنهوير Knabenhauer وكورنيليوس الاپيد Cornelius a Lapide - ما زالت تحوى الكثير مما له قيمة، بينما فى القرن الحالى سيوصف عمل لاجرانج a Lagrange بأنه أفضل إنجاز پروتستنطى. ومما لا يخلو من دلالة أنه فى السنوات العشر الأخيرة كان بعض أهم الأعمال الأساسية - وإن لم يكن بالضروره أكثرها شهرة وإثارة - هو ذلك الذى أنجزه الدارسون الكاثوليك بدراسة لفائف قُمْران Qumran - ونخص بالذكر من هؤلاء الدارسين پير دى ڤو Pere de Vaux وزملاءه الدومينيكان فى مدرسة دراسة الكتاب المقدس Ecole Biblique. ومن اليسير أن نعتبر عمل لجنة دراسة الكتاب المقدس Biblical Commission فى روما مجرد كابح يكبح التقدم فى هذا الاتجاه. ومن الناحية الفعلية لم تكن هذه اللجنة أكثر من مُذكِّر أو مُنبِّه مفيد حتى لا تسمح للتفكير بتجاوز السقف الصلد الذى جعلته حدًا لا يمكن تجاوزه بالنسبة للأمور الدينية، فأفضل أنواع النقد ليس هو دائمًا الذى يهدم وجهات النظر التقليدية دون فهمها.

وفى محاولة لتقويم اتجاه السلطات الكنسية لقضايا الاكتشافات العلمية فى أى حقل من حقول المعرفة، لابد أن نضع فى اعتبارنا أنها رأت أن واجبها الأول هو حماية المصالح الروحية لجماهير المؤمنين (بالمسيحية) وهى فى غالبيتها الساحقة غير مهتمة بالمسائل الفكرية. فتقديم حقائق جديدة بطريقة غير ملائمة قد يدمر نفوس غير القادرين على استيعابها نظرًا لعقائدهم القديمة التى تعاطفوا معها منذ زمن طويل. وغالبًا ما كانت هناك أفكار أو حقائق قديمة لا بد من الدفاع عنها، وكان الدفاع عنها - فى بعض الأحيان - مؤثرًا وفعالاً بمجرد عرض الدعاوى الجديدة. وهذا المبدأ هو الذى يفسر حذر الكنيسة من تفسيرات دارسى الكتاب المقدس التى تجنح للتطرف. وهذا المبدأ نفسه هو الذى يفسر لنا إدانة الكنيسة للمحدثين (ذوى الاتجاهات الحداثية Modernist) بين صفوف التابعين لها (للكنيسة) فى العقد الأول من هذا القرن. وليس

من الممكن هنا أن نخوض فى أية دراسة تفصيلية لهذه القضية المعقدة، وبالنسبة للراغبين فى الاطلاع على المزيد حول هذا الموضوع فيمكنهم الرجوع إلى المؤلفات الواردة فى قائمة المراجع. لكن القصة المفزعة فى هذه التراجيديا تتضح تمامًا إذا ذكرنا أن «ضحايا» الحَرْم الكَنَسىّ (الذين حرمتهم الكنيسة من رحمتها) كانوا رجالاً فاق حماسهم الفكرى واجباتهم الرعوية (أى واجباتهم إزاء رعاياهم فى الكنائس والأبرشيات)، فلو أنهم لم يفعلوا سوى تذكر مقالة سيدهم (معلمهم their Master) الذى قال: «مازال لدىَّ الكثير لأقوله لكم، لكنه مازال فوق طاقة فهمكم» (يوحنا / ١٦ / ١٢) آه لو أنهم لو لم يفعلوا سوى تذكر أن الأسرار المقدسة (الإلهية) لا يمكن فهمها ـ فقط ـ بالعقل البشرى (المحدود) وإنما لا يمكن معرفة قيمتها إلا بالتدريج ومن خلال منطق هادئ ينير الإيمان له الطريق ـ لو أنهم تذكروا هذا لأفادوا أنفسهم وأفادوا الكنيسة أكثر مما فعلوا بنقدهم العنيف.

لقد أغرقنا أنفسنا بالعقائد أو النظم اللاهوتية خاصة، لكن هناك مجالين كبيرين فى نطاق المصالح البشرية كانا موضع اهتمام كبير من الكنيسة لأنهما أثرًا بدرجة كبيرة فى رفاهية الإنسان فى الدنيا، وكان لهما ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ مضامين لاهوتية مهمة. لقد شهدت الأزمنة الحديثة تقدمًا فى الكشوف العلمية وتطورات سياسة واجتماعية.

(ب) الكنيسة والعلم

أمَا وقد أصبحنا نتناول مجال العلوم الطبيعية (الفيزيقية)، فقد يكون من الملائم أن نبدأ بإشارات موجزة لقصة جاليليو Galilio (لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع لكتاب حياة روبرت بيلاريم the life of Robert Bellarrime، تأليف چيمس برودريك James Brodrick من جماعة يسوع، ١٩٢٨). فقصة جاليليو هذه ليست ـ ببساطة ـ مجرد قصة للتنوير العلمى فى مواجهة الظلامية (النزعة الإكليريكية لإعاقة انتشار المعرفة)، ولا بد أن يتضح هذا من أن الحقيقة التى مؤدّاها أن الشمس هى المركز(*) (وليس الأرض) التى سبق أن أعلنها كوپرنيكس Copernicus ـ الإكليريكى الكاثوليكى ـ فى سنة ١٥٤٠ قد قبلتها الكنيسة فى البداية. فهذه النظرية كعقيدة علمية خالصة لم تكن

(*) بمعنى أن الأرض والكواكب الأخرى هى التى تدور حول الشمس وليس العكس.

تعنيها على نحو خاص ولم يكن هناك عداء بينها وبين العلماء الإيطاليين، فلم تكن هناك - إذًا - حاجة لصراع - حول هذه المسألة - بين الكنيسة والفلكيين. ولا يتصل بموضوعنا هنا أن نتعرض بالتفصيل لكون نظرية كوبرنيكس قد أدانها رجال الدين البروتستنط بمرارة أشد مما أدانتها السلطات الدينية الكاثوليكية، وعندما بدأ جاليليو فى «التدخل» - كما ظنت السلطات الكاثوليكية - فى مسائل اللاهوت، شعرت هذه السلطات بضرورة اتخاذ إجراء. ولم يكن الإجراء الذى اتخذته حكيمًا كما ينبغى وعومل جاليليو بطريقة غير لائقة (منحطة) (لكن ليس بالوحشية التى تُعزى أحيانًا للكنيسة). ففى الظروف التى كانت سائدة فى هذا الوقت حيث كانت الكنيسة الكاثوليكية تكاد تفيق من الهجوم الأسوأ عليها، ونعنى به هجوم الإصلاحيين Reformers (أتباع لوثر وكلفن وزفينجلى)؛ فربما لم يكن هناك مناص من توجيه تهمة الهرطقة بمجرد الشك فلم يكن من طريق إلا الرغبة الشديدة فى جعل العاصمة اللاهوتية بعيدًا عن الكشوف العلمية. لقد أخطأ الطرفان بلا شك، لكن من الخطأ التاريخى أن نقيم بناء على هذه الحادثة صرحًا من الإدانات للكنيسة الكاثوليكية باعتبارها كانت دائمًا معارضة للتقدم العلمى، فهذا غير صحيح، فقد كانت الكنيسة تعمل كالمعتاد وفقًا لرغبتها فى حماية الحقيقة الإيمانية (الحقيقة الموحى بها). وكلما نشأ توتر بين الكنيسة «والعلم» لأصبح من الصحيح - بشكل عام - أن نقول إن هذا العداء كان فى حقيقته نزاعًا بين علماء بعينهم، وأفراد بعينهم فى السلطة الكنسية الكاثوليكية. وربما كان صحيحًا أيضًا أن نزعم أن هذا العداء كان بشكل عام يبدأ من جانب العلم. إنها لحقيقة مؤسفة أن كل حركة القرن الثامن عشر التى تطلق على نفسها اسم حركة التنوير كانت - لأسباب لم تكن دائمًا عقلية خالصة أو علمية محضة - تعادى - عمومًا - الدين بمرارة، والكاثوليكية على نحو خاص. حقيقة أن التقدم الملحوظ الذى حققته العلوم الطبيعية Physical فى الأزمنة الحديثة زَامَن تدهور العقيدة الدينية، إلا أنه من غير المنطقى ومما لا يتسق مع الحقيقة التاريخية أن نقول إن تدهور العقيدة الدينية كان أمرًا لابد منه لإحراز هذا التقدم العلمى. وإذا كان رجال الدين لم يحققوا اكتشافات علمية Scientific مهمة، فقد احتفظوا للأجيال القادمة - على الأقل - بما هو ذو قيمة من تراث القدماء العلمى. وقد وجهوا طاقاتهم العقلية لمجالات أخرى (غير الاكتشافات العلمية). لقد كان واجب الكنيسة الأساسى فى عالم الثقافة والحضارة هو ترويض القوط والفندال والسكسون والدانمركيين وتحضيرهم، فلو لم تكن هناك

كنيسة (كاثوليكية) فى العصور الوسطى، لكان هناك احتمال كبير فى ألا يكون لعصر النهضة (رينيسنس) وجود، ولكان تاريخ أوروبا الحديثة مختلفًا عما هو الآن اختلافًا كبيرًا. ومن التفاهة أن نتهم الكنيسة بسبب عدم وجود علماء كبار فى القرن الثالث عشر، فهذا فى تفاهته يعادل قولنا لِمَ لمْ يظهر الازدهار العظيم الذى حدث للثقافة الإغريقية فى القرن الخامس قبل الميلاد، قبل ذلك بثلاثة قرون. فالقوانين التى تحكم حركة فكر الإنسان أكثر تعقيدًا وغموضًا من القوانين التى تحكم وقت البذر ووقت الحصاد على مدار السنة. والمؤكد أن الكنيسة لم تكن أبدًا معادية للتقدم العلمى. وبصرف النظر عن الإسهام الإيجابى للكاثوليك - رجالاً ونساءً، إكليريكيين وغير إكليريكيين - خاصة فى مجال الفلك والبيولوجيا (علم الأحياء)، فإن دراسة المجالات العلمية المختلفة تشكل جانبًا منهجيًا فى البرامج التعليمية المقررة على الطلبة الإكليريكيين، وكذلك فى برامج الدراسات العليا التى أسستها - أو تشرف عليها - الكنيسة (الكاثوليكية) فى بعض البلاد.

والكنيسة تعلم أن كل تقدم علمى حقيقى فى العلم التجريبى يُعد مرحلة فى كشف الحقيقة الكاملة التى هى وحى من الله. وكما ذكرنا آنفًا، فإن بعض التوتر الذى يحدث بين الحين والحين ناتج عن أن بعض المتحمسين للكشوف العلمية يقدمونها وكأنها تتعارض مع الحقيقة الدينية، أو عندما يستاء اللاهوتيون من إمكانية تقليص المجالات التى يهيمنون عليها. وإحدى الصعوبات الملازمة للموقف الدينى هى أن الحقيقة السامية (الكائنة فوق الوجود المادى) التى يدَّعى اللاهوتيون امتلاك ناصيتها هى - بالضرورة - لا يمكن فهمها إلا بالتعبير عنها من خلال نظم (أو أنساق) فلسفية أو علمية، هى بدورها غير ملائمة - بشكل قل أم كثر - للتعبير عنها (أى للتعبير عن الحقائق المتسامية على الوجود المادى)، فكما أن النظريات الفلسفية تتطور أو كما أن المفاهيم العلمية تتغير - فسيكون مما لا مناص منه وجود بعض التلكؤ أو التأخر قبل أن يستطيع اللاهوتيون إعادة تكييف أنفسهم مع الوضع الجديد (الذى فرضته التغيرات فى المفاهيم العلمية أو التطورات فى المفاهيم الفلسفية).

والمثل الكلاسى لمثل هذا التوتر نجده فى رواية التوراة عن قصة الخلق. فحتى الأزمنة الحديثة كان التفسير التقليدى للأسفار الأولى من سفر التكوين واضحًا من النظرة الأولى. فالله خلق السماء والأرض فى أسبوع على النسق الوارد فى هذه الأسفار وكان رئيس أساقفة بروتستنطى متهورًا بدرجة تجعله يحدد أن هذا حدث فى

سنة ٤٠٠٤ قبل الميلاد. وعن تأثير تقدم العلوم البيولوچية والچيولوچية فى القرن الأخير، فهو أمر معروف تمامًا ولا داعى لوصفه هنا (مما يعنى أن ما ذكره رئيس الأساقفة هذا غير صحيح).

ولفترة شعر مسيحيون كثيرون أن «الدليل من خلال دراسة الصخور» لا بد أن يكون غير جدير بالاعتماد عليه لأنه ـ كما هو واضح ـ يتعارض بشكل صارخ مع ما ورد فى الكتاب المقدس (المقصود التوراة أو الأسفار الأولى من العهد القديم)، بينما بدت نظرية التطور غير متفقة فحسب مع قصة الخلق حيث خلق اللّه آدم وحواء، بل بدت أيضًا تهدد الحقيقة الإيمانية المتعلقة بقدرة اللّه وقوته. وليس من المستغرب أن هذا يرضى العالم الذى استحوذ عليه الشك بالفعل لأنه نجح فى هدم «الحقيقة» كما تراها المسيحية. لقد كان هذا العالم متأكدًا ـ بل ومتأكدًا بما يفوق الوصف ـ من صحة استدلالاته حتى لو كانت متعارضة مع «الحقيقة» الموحى بها، وهو أمر سيئ جدًا بالنسبة لهذه «الحقيقة».

ويظهر أن الفريقين المتنازعين قد نسيا (وعذر اللاهوتيين لهذا النسيان لا نجد له إلا تبريرًا أقل مما نجده لغيرهم) أن القديس أوغسطين Augustine كان قد واجه بالفعل هذه المشكلة ووضع خطوطًا لحلها قبل ذلك بأكثر من ألف وأربعمائة عام. ففى مؤلَّفه De Genesi ad Litteram وفى كتاباته الأخرى، كان القديس قد اعترف بحقيقة أنه فى أيامه كانت هناك نظريات علمية معينة تتعارض مع التفسير الحرفى لما ورد فى الكتاب المقدس (المقصود هنا التوراة) عن أصل الكون the World. ووضع مبدءًا مهمًا وهو أنه إذا كانت هناك بعض الحقائق الراسخة فى مجال العلم أو التاريخ مخالفة لما يبدو تفسيرًا طبيعيًا لبعض فقرات الكتاب المقدس، فمن الضرورى رفض ما هو وارد فى هذا التفسير. واليوم، فإن هذا النوع من القضايا لم يعد يقلق اللاهوتى، فهو يعترف بالحقيقة التى مؤداها أنه طالما أن مؤلف author ما ورد بالكتاب المقدس كان يعبر عن «حقيقة» أساسية بطريقة تجعلها ذات تأثير فى نفوس وعقول من يخاطبهم من العامة، فلا جُنَاح إذًا من أن يكون العالم شريكًا فى التفسير وليس عدوًا. فالصورة التى تم بها خلق الكون كما وضعها الفلكى والچيولوچى والفيزيائى (عالم الطبيعة) والبيولوچى (عالم الأحياء)، هى بكل المقاييس أكثر تأثيرًا بكثير من السيناريو البسيط المُشبِّه (الذى يشبه اللّه سبحانه وتعالى بالبشر) الذى تم استخلاصه فى عصور الفكر البدائية، فالمنظور العلمى لخلق الكون يُبّدى الخالق بشكل أكثر جلالاً، ويؤثر فى الناس

أكثر ويجعلهم أكثر تأثرًا بجلال الخالق. إن التطور العلمى أبعد ما يكون عن تقليل قيمة الدين، بل إنه يزيد بالفعل من معانى الخشية (من الله) ويعمق الإحساس بغموض الكون، وهما لب كل عبادة. وإذا كانت الفلسفة خادمة للاهوت كما فى قول مأثور للاهوتيى العصور الوسطى، فإنه يمكننا القول إن أعظم إنجازات العلماء وكشوفاتهم تُعد مساهمة منهم فى تعميق فهم الحقيقة الإلهية.

التعاليم الاجتماعية

والتطور الآخر الكبير الذى أثر فى الحياة البشرية هو ما حدث من تغير فى النظرة السياسية والاجتماعية منذ أواخر العصور الوسطى. وفى عصر الإصلاح الدينى Ref-ormation (الذى فجره لوثر) كانت الأفكار الإقطاعية مازالت سائدة، كما كانت مقولات الطبقية الاجتماعية (التسلسل الاجتماعى الهرمى) وعلى رأسها ملكية مطلقة بدرجات متفاوتة - وكانت كلها مقبولة على المستوى العالمى. فموقف لوثر من ثورة الفلاحين ضد الأمراء يُظْهِر أنه - فى المجال السياسى على الأقل - كان مؤيدًا الفاشستية بشكل ملحوظ، أو بتعبير آخر مؤيدًا لإخضاع الأفراد لسلطة الحكومة رغم كل دعاويه عن حق الحكم الشخصى Private Judgement فى أمور الدين. والآن كان اهتمام الكنيسة بأمور السياسة - كما هو فى أمور العلم - مجرد اهتمام غير مباشر. فكما يُقال لم يكن لديها «لاهوت» للسياسة، وكانت - علميًا - مستعدة لقبول أى شكل من أشكال الحكومة، بشرط ضمان واحد وهو وجود حقوق إنسانية أساسية بعينها مما هو ضرورى لتطور الإنسان ككائن حر ومسئول. وفى الوقت، نفسه فإنها لم تكن تستطيع إلا أن تنخرط فى المسائل السياسية وذلك لسببين.

ففى المقام الأول نجد أنه رغم كونها تمارس مهمتها الروحية من موقف متين على نحو خاص، إلا أن رعاياها كانوا فى مئات من الدول الوطنية المختلفة والجماعات القبلية والعرقية (الإثنية) والكونفدراليات السياسية. ولم يكن الولاء السياسى للكاثوليكى فى حد ذاته داخلاً فى اهتمام كنيسته (الكنيسة الكاثوليكية)، لكن أخلاقه ومناقبه كانت موضع اهتمامها، لكنه ليس نادرًا أن تنطوى الأنشطة السياسية على قضايا أخلاقية قد ترى الكنيسة أنه من واجبها إعلان ما تراه بشأنها. وسندرس بغير تفصيل بعض هذه الإعلانات الكنسية التى لا تبدو تدخلاً فى النظم السياسية. لقد كانت هذه الإعلانات الكنسية تعنى القضايا الخلقية، وعلى هذا، وبهذا المعنى وجدت الكنيسة نفسها مهتمة بالأمور السياسية.

وأكثر من هذا، فالكنيسة بالضرورة.منظمة Organization نظرًا لطبيعتها الروحية الأساسية بكل أبعادها. وستكون موجودة فى كل بلاد العالم على درجات متفاوتة من التطور. ومن هنا، فقد نشبت - بشكل متقطع - توترات بين «الكنيسة» و «الدولة». ولحسن الحظ، فمع انهيار السلطة الزمنية للبابوية، فإن الاعتبارات السياسية الخالصة لم تعد تثير - بشكل متفاقم - مواقف صعبة، ومع هذا فالكنيسة فى حاجة إلى إرساء الحرية اللازمة لتمارس عملها، ولتقرر - على سبيل المثال - تعيين الأساقفة، وطبيعة التعليم الذى تقدمه لأبنائها، وعدم التدخل فى أمور العبادة الضرورية للحياة الدينية للمنتمين إليها. وبوجه عام، فإن العالم الحديث شهد علاقات طيبة - لأسباب معقولة - بين الكنيسة والدول الديمقراطية مع التسامح الكامل إزاء التعصب والشك اللذين مازالا سائدين فى كثير من البلاد التى سبق أن خضعت لتأثير دعاية حركة الإصلاح الدينى (المقصود الحركة البروتستنطية)، وكانت الكنيسة - دائمًا - فى ظل نظم الحكم الشمولية عرضة لبعض أنواع الاضطهاد كان فى بعض الأوقات يفوق أسوأ أنواع الهمجية التى تعرض لها المسيحيون فى ظل الإمبراطوية الرومانية.

وليس صحيحًا ما يُقال أحيانًا من أن الكنيسة تشكل بدورها حكمًا شموليًا آخر، فالكنيسة لا تزعم الهيمنة على مجمل حياة الإنسان، فكل ما تقوله هو أن الإنسان فى كل نشاطاته وأعماله إنما هو تابع للّه الذى يسمو بكل ما يكون من ولاء له وإخلاص له على ظهر هذه البسيطة. والكنيسة بتأكيدها لهذه الحقيقة إنما هى فى الحقيقة تؤكد على مبدأ الحرية البشرية. إنه لأمر حقيقى أنّ نظم الحكم الشمولى - فى أشكالها الصارخة كما فى النازية والشيوعية - كانت تعمل على استرقاق الإنسان بالدعوة إلى عقيدة أنه لا ولاء للإنسان أقوى من ولائه للدولة أو الحزب؛ مما جعل صدامها الشديد مع الدين أمرًا لا مفر منه. ففى ألمانيا النازية بُذلت محاولات لإخضاع الكنيسة لإيديولوچية الحزب، وفشلت هذه المحاولات أمام المشاعر الدينية للشعب بشكل عام. وعدد القسس والكاثوليك البارزين - وغيرهم من المسيحيين - ممن عانوا كثيرًا فى معسكرات الاعتقال، بل ولاقوا فيها حتفهم، يُعد دليلاً - من بين أدلة أخرى - على قسوة هذه المحاولات. وفى البلاد التى غزتها الشيوعية، ساد الاضطهاد أيضًا، رغم أنه كان يُنفذ بطريقة أشد مكرًا ودهاءً. ولم تكن الطريقة التى جرى بها اضطهاد رجال الدين الكاثوليك فى مناطق أخرى تتسم بالحيطة نفسها، ففى يوغسلافيا والمجر وپولندا وتشيكوسلوفاكيا عانى معظم الأفراد المهمين فى سلك الإكليروس من السجن لفترات

طويلة أو قصيرة، بينما كان عدد القسس والراهبات الذين ماتوا فى معسكرات العمل أو جرى إعدامهم على يد السلطات فى أنحاء العالم الشيوعى ـ هائلاً، رغم أن الرقم الدقيق غير معروف على سبيل اليقين. وهؤلاء المسيحيون لم يعانوا ويموتوا من أجل مطالبهم بأية مُثُل سياسية، وإنما كانوا متمسكين بإيمانهم فى حق الإنسان أن يكون حرًا فى تفكيره كما يتجلى فى حرية العبادة. وإنها لملاحظة تدعو لإجلال الحكمة الأساسية للاهوت النظام الكاثوليكى أنه عندما كانت العقائد الاشتراكية والشيوعية تنشر أفكارها للمرة الأولى فى أوروبا ـ وجدت الكنيسة الكاثوليكية أنه من الضرورى ـ انطلاقًا من أسس لاهوتية ـ أن تدين هذه الدعوات الاشتراكية والشيوعية التى سمح لها بنشر أفكارها باسم الليبرالية، ويجب أن نشير إلى أن «الاشتراكية» هنا لا تعنى أى نظام سياسى يهدف مجرد توزيع الثروة بشكل عادل، فمثل هذه العقيدة لا بد أن تحظى ـ بشكل واضح ـ بتعاطف أى مسيحى حقيقى، لكن ما أدانته الكنيسة وما زالت تدينه هو الادعاء بأن الملكية الخاصة فى غير الصالح العام، وما تدينه الكنيسة أيضًا هو القول بضرورة إعادة تشكيل المجتمع على نحو راديكالى بحيث تبقى كل الثروة فى يد الدولة ولا يكون المواطنون سوى موظفين يتقاضون معاشهم من الدولة. فمثل هذه الفكرة رفضتها الكنيسة معلنة أنها ضد طبيعة الأشياء، وضد وقار الإنسان وضد القدر من الاستقلال المطلوب للبشر ليعيش الإنسان حياة إنسانية حقيقية. وبقاء الثروة فى أيدى الأفراد هو بلا شك مسئولية جسيمة ـ كما حذرنا المسيح نفسه ـ وهى أيضًا خطر أخلاقى كبير. والكنيسة أيضًا لم تعارض حق الدولة ـ وواجبها ـ فى ضبط توزيع الثروة للصالح العام. لكن الذى لن تسمح به هو عقيدة أن تجريد الناس من حقوق الملكية ـ على الأقل الحد الأدنى من الملكية الضرورى فى الظروف العادية لتطور حقيقى ليكون الناس أفرادًا مسئولين فى المجتمع ـ بدعوى أن هذا للصالح العام، وما أدانته الكنيسة على أسس لاهوتية فى سنة ١٨٤٩ أدانه الآن «العالم الحر» على أسس سياسية وعملية.

لقد أفرزت المزاوجة بين النظام الاقتصادى الخاطئ والفلسفة المادية الديالكتيكية الخاطئة أبشع أنواع النظم السياسية غير الإنسانية فى العالم منذ حضَّرت الكنيسة البرابرة. ومرة أخرى لا بد أن نذكر أنه عندما كتب ماركس وإنجلز Marx & Engels، البيان الشيوعى (المانيفستو الشيوعى the Communist Manifesto)، كان المجتمع الغربى يعانى من مشاكل خطيرة تصرخ بإلحاح طالبة العلاج. وقد يكون صحيحًا أن الوعى الأوروبى كان ـ بسبب التهديد بانفجار ثورى عارم ـ فى حاجة إلى من يحفزه

على العمل. وفى الوقت نفسه، فمن غير المعقول أن نفترض أن الكنيسة فى موقف يسمح لها بالتعامل مع هذه المشاكل بنفسها. وبصرف النظر عن الإصابات القاسية التى ألمَّت بسلطة الكنيسة من جرَّاء الحركة الإصلاحية (البروتستطية)، فإن مفكرى Philosophies القرن الثامن عشر ودعاة التقدم وازدياد ظاهرة العلمنة فى الحياة العامة، وإصرار السياسيين على إبعاد الكنيسة عن أمورهم ـ كل ذلك كان يعنى أن دور الكنيسة قد تقلص بحيث لا يعدو التحذير والموعظة والنصيحة. وقد قدمت الكنيسة هذه النصائح والمواعظ والتحذيرات فى بياناتها المتتابعة ومن خلال التوجيهات الرعوية لرجال الدين لمواجهة مفاسد العصر. حقيقة إن أحدًا ما لم يلتفت كثيرًا لهذه العظات؛ لكن قيمتها وخلودها لا يمكن أن تكون محل شك. وأحد الوثائق الأكثر أهمية التى تقرر بوضوح وبلغة لا تحتمل الخطأ تعاليم الكنيسة فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية، المنشور البابوى العام الذى أصدره البابا ليو الثالث عشر Leo XIII "Rerum Novarum" والمنشور فى سنة ١٨٩١، فتحليله لأخطار العصر وجسارته فى وصف العلاج، كل ذلك يجعله جديرًا بما هو أكثر من الإشارة العابرة. فبعد أن أشار بإيجاز لأسباب المشكلة الاجتماعية فى أواخر القرن التاسع عشر، استمر البابا ليدين العلاج الذى اقترحه الاشتراكيون الذين يعملون على «إثارة حسد الفقراء ضد الأغنياء، والذين يناضلون من أجل نزع الملكية الخاصة لتكون الممتلكات الفردية كلها ملكية عامة تديرها الدولة أو المجالس البلدية. إنهم (الاشتراكيون) يعتقدون أنهم بنقل الملكية من الأفراد إلى المجموع إنما هم يصلحون أوضاع الدولة العابثة طالما أن كل مواطن سيحصل ـ عندئذ ـ على نصيبه العادل مما ينعم به الآخرون.» إنه لم يعتبر هذا العلاج الاشتراكى ممعنًا فى الظلم فحسب وإنما هو ـ أى هذا العلاج ـ يسبب صعوبات للطبقة التى كان الهدف هو تقديم المساعدة لها. «فالاشتراكيون ـ على هذا ـ بسعيهم لنقل ملكيات الأفراد للجماعة، إنما هم ـ إلى حد كبير ـ يضربون مصالح كل من يحصل على أجر مقابل عمله طالما أنهم (الاشتراكيين) سيسلبونه حريته فى تدبير أجره، وبالتالى يقمعون كل آماله وكل إمكانية فى زيادة موارده وتحسين ظروف حياته».

ويستمر المنشور البابوى فى مناقشة العلاج الحقيقى للشرور الاجتماعية القائمة، فبينما يؤكد على أنه لا يمكن أن يكون هناك علاج دائم بدون الدين، ويزعم أن الكنيسة ـ كما يبين التاريخ ـ عملت فى الواقع على تحويل المجتمع (لما هو أفضل)، راح البابا يعرف عدة معانٍ مختلفة. فوظيفة الدولة هى حماية مصالح كل الطبقات بما فيها

طبقة الفقراء على نحو خاص. وذكر أنه من الأمور الأساسية لازدهار العامل أن ندفع له أجرًا يكفيه وتحسين ظروف العمل فى المصانع وفقًا لمعايير معينة.. إلخ، ولا بد من حماية مصالح العمال على نحو أفضل عن طريق مؤسسات كالاتحادات العمالية ومؤسسات أخرى شبيهة، وأوصى البابا بمثل هذه المؤسسات قائلاً: «إنه لأمر سار أن نعلم أنه يوجد بالفعل عدد ليس بالقليل من هذه المؤسسات تضم عُمالاً فقط أو عمالاً وموظفين معًا، لكننا نرغب جدًا أن تزداد هذه المؤسسات عددًا وكفاءة.. ولنوجز ما نريد قوله فإننا ندعو لوضع قانون عام ودائم ليتيح للمؤسسات العمالية أن تنظم نفسها جيدًا، ولتتيح لها إدارة فعالة وتُزود بالوسائل اللازمة وبكل ما هو ضرورى لتحقيق ما تصبو إليه وهو أن تساعد كل عضو على تحسين ظروف حياته إلى أحسن ما يكون على المستوى الصحى والروحى والمادى... إن ظروف الطبقات العاملة مسألة ملحة فى هذه الساعة، وليس هناك ما هو أهم لمصالح كل الطبقات فى الدولة من أن تصبح الطبقات العاملة مستقرة وفقًا لما يمليه العقل والصالح. لكنه سيكون من السهل على العمال المسيحيين حل هذه المشكلة على نحو قويم إذا كانوا جمعيات associations واختاروا مرشدين حكماء وساروا فى الطريق الذى فيه مزايا كثيرة لهم وفيه الثروة العامة، ذلك الطريق الذى مهده لهم آباؤهم..». وكما يذكر هذا المنشور البابوى، فإنه من غير الممكن الدخول فى مناقشات تفصيلية عن مشاكل بعينها وحلول بعينها قد تختلف اختلافًا كبيرًا من دولة لأخرى، لكن قراءة الوثيقة تُظهر لنا أن الكنيسة لم تقدر الخطورة القائمة حق قدرها فحسب، وإنما كانت فى تناولها للحل تتسم بالحكمة الحقة والتعاطف غير المنحاز (الذى يراعى مصالح مختلف الطبقات).

وما أكده البابا ليو فى سنة ١٨٩١، أعاد تأكيده بالدرجة نفسها من التأكيد پيوس الحادى عشر Pius XI بعد ذلك بأربعين سنة فى بيانه (Quadragesimo Anno). وليست هاتان الوثيقتان هما الوحيدتين فيما يتعلق بالتصريحات الكنسية المتعلقة بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية لعصرنا؛ لكن هناك الكثير غيرهما لدحض الادعاء بأن الكنيسة كانت دائمًا تتخذ موقفًا متسمًا برد الفعل إزاء الأمور الاجتماعية والاقتصادية. لقد أشار أعداء الكنيسة لما أسموه البلاد الكاثوليكية شاكين من أنها ـ أى هذه البلاد ـ متخلفة اقتصاديًا وسياسيًا عن البلاد التى نجحت فيها الحركة الإصلاحية (البروتستنطية). ولكن قولهم هذا إنما هو بسبب فشلهم فى تقدير العوامل التاريخية المعقدة حق قدرها، فوضع الكنيسة فى مناطق البحر المتوسط هو ـ على

الإطلاق - وضع يتسم بالانضباط الفائق كما يعلم كل من لديه معلومات عن تاريخ هذه المنطقة خلال القرنين الأخيرين، كما أنه ليس من السهل أن تثبت المقولة التى تذهب إلى أن ازدهار الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى والدول الاسكندنافية يعود - بشكل مباشر - لنجاح أفكار الإصلاحيين Reformers (أفكار حركة لوثر) فيها.

والحقيقة أيضًا أنه حتى فى البلاد البروتستنطية نفسها يزداد إسهام المؤسسات الكاثوليكية أهمية. ففى الولايات المتحدة الأمريكية حيث يصل عدد السكان الكاثوليك الآن لحوالى ٣٠ مليون نفس، نجد الكاثوليك فعالين تمامًا فى حياة البلاد السياسية والثقافية والاقتصادية. ويجب أن نضع فى اعتبارنا دائمًا أنه فى الولايات المتحدة - كما فى بريطانيا - نجد النسبة العظمى من الكاثوليك أقل ثروة ومن ثَم يشكلون طبقات ذوات تعليم أقل درجة، وهى حقيقة تشرح الضعف النسبى للتمثيل الكاثوليكى فى المستويات العليا (للسلطة). وربما كانت الحقيقة الوحيدة المؤثرة تأثيرًا كبيرًا أنه بينما قد يكون صحيحًا أن مفكرى هذه البلاد البروتستنطية - فى السنوات الأولى من القرن العشرين - كانوا ينظرون للكاثوليكية بشىء من الاحتقار، فإن اعتناق مفكرين للكاثوليكية ودفاعهم عنها أصبح الآن مسألة ليست محل شك.

وأكثر من هذا، فعلى مستوى المفكرين الأقل مهارة نجد أن أحد التطورات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث هو ظهور وعى كاثوليكى متطور - بشكل جيد - اجتماعيًا وسياسيًا. وأحد الملامح البارزة فى أوروبا فيما بعد الحرب العالمية هو ذلك الدور الذى لعبه السياسيون الكاثوليك وأحزابهم فى ألمانيا وفرنسا وإيطاليا. فالحزب الديمقراطى المسيحى فى ألمانيا رغم أنه غير مُدرَّج رسميًا كحزب مسيحى مع الأحزاب المسيحية الأخرى، إلا أنه لعب دورًا مهمًا مع هذه الأحزاب، ولا شك أنه استقى إلهامه وحقق جانبًا غير قليل من نجاحاته بفضل الكاثوليكى الكبير والأوروبى العظيم كونراد أديناور Konrad Adenaur. وفى إيطاليا، كان تهديد الشيوعية - والذى لا يزال قائمًا - قد حوصر إلى حد كبير من خلال جهود الديمقراطيات المسيحية، بينما فى فرنسا - حيث الوضع معقد تعقيدًا شديدًا بحيث لا يمكن مناقشته هنا بشكل كافٍ - وجدنا الإلهام الكاثوليكى فى حزب .M.R.P فعالاً وذا قيمة.

وفى هولندا - التى كانت فى وقت من الأوقات رمزًا للإنجاز الكاثوليكى - نجد أن الدور الذى لعبه الكاثوليك فى الحياة العامة فيها يحتاج لتنويه خاص، فعدد الكاثوليك

فيها يشكل أكثر من ثلث العدد الإجمالى للسكان، وللكاثوليك فيها حزبهم السياسى الذى تم تشكيله منذ أكثر من خمسين سنة ويشغل الآن حوالى ثلث مقاعد البرلمان. وهذا يعنى ـ بطبيعة الحال ـ أنه لم يكن هناك أبدًا حكومة كاثوليكية فى هولندا؛ لكن الحزب الكاثوليكى ـ بتحالفه مع الأحزاب الأخرى ـ استطاع أن يقدم إسهامات مهمة. وجامعة نيچميجن Nijmegen الكاثوليكية التى أُسست منذ حوالى ثلاثين عامًا، رغم أنها لا تستطيع ـ كما هو واضح ـ أن تنافس المؤسسات التعليمية الأعرق، فإنها ـ مع هذا ـ تلعب دورًا مهمًا على نحو متزايد فى الحياة الثقافية ليس على مستوى الجماعة الكاثوليكية فحسب، وإنما على مستوى هولندا كلها. وعن إسهام الكاثوليك الهولنديين فى ازدهار الكنيسة ككل، يكفى أن نقول إن حسهم الدينى العميق بالإضافة إلى ولائهم الشديد وإحساسهم القوى جعلهم خير ممثلين للكاثوليكية فى أحسن صورها.

وفى الولايات المتحدة الأمريكية حقق الكاثوليك أفضل تطور، فحوالى خُمْس سكانها البالغ عددهم ١٧٠ مليون نفس ـ كاثوليك، جلب كثيرون منهم معهم التراث الأوروبى الذى عاش أجدادهم فى ظلاله. بل إن هناك شيئًا ما أمريكيًا على نحو خاص فى كنيسة الولايات المتحدة، فغالبًا ما يُنظر إليها باعتبارها مجرد منظمة غنية جيدة التنظيم. لكن هذا يجعلنا نأخذ الأمور بسطحية شديدة، فالرؤساء الإكليريكيون بذلوا ـ بحكمة ـ جهودًا كبيرة وقدموا تضحيات هائلة لتأكيد أن المؤسسة الدينية الكاثوليكية فى الولايات المتحدة تقدم لأبنائها تعليمًا لا يقل عما تقدمه المؤسسات الدينية الأخرى غير الكاثوليكية. وإن الإنجاز الأمريكى فى هذا المجال متين وراسخ. وبدأ الأذكياء من الأمريكيين يتحققون شيئًا فشيئًا من إسهام الكنيسة فى استقرار البلاد، والولاء لها فى عالم تتغير فيه القيم. ورغم التعصب الذى يظهر فى بعض المناسبات نتيجة نشاطات الكاثوليك وجهودهم فى الحياة العامة، ورغم مخاوف المدعو پول بلانشارد Paul Blanshard من أن الكاثوليكية خنزير يهدد أسلوب الحياة الأمريكى تمامًا كالشيوعية نفسها، فإن الحقيقة الواضحة تظهر أن الازدهار الكبير الذى حققته الكنيسة فى أمريكا وإسهاماتها فى تطور البلاد يمكِّن الكاثوليكية الصحيحة من الانتعاش فى وسط ديمقراطى وفى أى مكان آخر.

وهذا ليس غريبًا بأية حال بالنسبة للكاثوليكى الذى يعرف أن بعض أهم الإسهامات فى فلسفة الديمقراطية قدمها لنا مؤلفون كاثوليك، على الأقل ما كتبه سوارز Suarez

فى بداية القرن السابع عشر، لقد كان فرانسيس سوارز اليسوعى (الچزويتى) الإسبانى الذى عاش فى الفترة من ١٥٤٨ إلى ١٦١٧ كاتبًا متعدد المواهب كتب مؤلفات ضخمة، أهمها - بالنسبة للموضوع الذى نتناوله - كتاب De Legibus المنشور فى سنة ١٦١٢، والذى دافع فيه عن أن السلطة السياسية تستقر - فى الأساس - فى يد الشعب؛ وواصل مدافعًا ذاكرًا أن هذه الحقيقة تنبع من اعتبارات متعلقة بالطبيعة البشرية، مادام تكوين المنظمات السياسية مسألة ضرورية للإنسان ليستطيع توجيه الحياة البشرية. إن أصل هذه السلطة التى بدونها لا يمكن أن تحيا هذه المنظمات نجده فى الحق الإلهى للإنسان ليحكم بما يتفق مع صلاحه، وليس فى الحق الإلهى للملوك كما يبرهن مليكنا چيمس الأول James 1. ومع أن سوارز تمسك بأن المَلَكيَّة كانت فى الحقيقة أحسن شكل للحكم، فإنه أصر على أن السلطة السياسية يجب ألا يقبض عليها أى فرد إلا بقدر ما تكون مخولة له من المجتمع.

الكنيسة الكاثوليكية والزواج

يذهب كثير من الناس إلى أن الكنيسة الكاثوليكية - بشكل مبدئى، وربما دائمًا - تتبنى وجهات نظر متشددة جدًا وغير إنسانية فى أمور مثل الزواج والطلاق ومنع الحمل، وبشكل عام - حقيقة - فى كل ما يتعلق بالأخلاق الجنسية. وربما كان من الضرورى أن نوضح فى البداية أن الكنيسة لا تدَّعى وضع قوانين (شرائع) خاصة فى هذا المجال للكاثوليك، فهى تصر على أن تعاليمها بهذا الصدد هى - ببساطة - شرائع اللّه للبشر. إنها - أى الكنيسة - تقول إن الزواج - بطبيعته - لا يقبل الفسخ، ومن ثَم فالطلاق ممنوع (محرم) ليس بالنسبة للكاثوليك وحدهم وإنما بالنسبة لكل الناس رجالاً ونساءً، مهما كانت القوانين الأرضية (المقصود القوانين التى يسنها الناس). أما إجراءات منع الحمل فهى فى حد ذاتها تدخل فى عمل الطبيعة؛ وبالتالى فهى ضد القانون الأخلاقى الذى وُضع ليبين للناس كيف يتصرفون فى استخدام العناصر المختلفة التى تقيم «الطبيعة».

ويمنعنا ضيق المساحة المخصصة لهذا الفصل من تناول تعاليم الكنيسة بهذا الشأن كاملة، لكن يبدو من الضرورى أن نركز على أن هذه التعاليم تنبع لا من الرفض الكئيب للجنس ولا من الرغبة فى الهروب المتزمت من البهجة، ولكن العكس هو الصحيح، فهى تنبع من نظرة تمجد الزواج وكل ما يتصل به، ومن الاقتناع العميق بأن السعادة البشرية

تعتمد ـ فى النهاية ـ على تحقيق البهجة (المتعة) التى تتيحها قوانين الطبيعة، وتضبطها فى الوقت نفسه. وقوانين الطبيعة هنا لا بد من فهمها لا على مستوى القوانين المادية فحسبَ، بل على مستوى القوانين (الشرائع) الفسيولوچية والنفسية (السيكولوچية) والروحية التى تصف طبيعة الإنسان على مختلف المستويات.

وتحليل كل ذلك يُظْهِر أن اتحاد الرجل والمرأة بالزواج لا يكون كاملاً وتامًا إلا إذا كان الدافع الغريزى يجعل كل طرف من الطرفين يضع الطرف الآخر فى اعتباره من حيث الارتباط به ارتباطًا أبديًا، والإخلاص له إخلاصًا مطلقًا بالتأكيد على استمرار هذه العلاقة الزوجية مدى الحياة. ومما يُبْقِى الإغراء هو أن ننظر للنشاط الجنسى باعتباره أمرًا سطحيًا وتافهًا. ومن تعاليم الكنيسة أن السمو البشرى للإنسان يعنى أنه إذا انخرط فى مثل هذه الأمور أن يأخذها بجد وأن يتعامل إزاءها باعتبارها أمرًا حيويًا ـ بكل معانى الكلمة.

ومن الضرورى أيضًا أن نشير إلى أن الكنيسة الكاثوليكية لا تطلب من التابعين لها أن يكون لدى الواحد منهم أسرة كبيرة العدد، لكنها أحيانًا تشير إلى أن معارضتها لمنْع الحمل ليس إلا لرغبتها ـ ببساطة ـ فى زيادة أعداد الكاثوليك. ولا معنى لهذا كما هو واضح. ومع ذلك، فإذا كانت هذه هى سياسة الكنيسة لتحفظت فى فرض العزوبة (التبتُّل) على الإكليروس فيها، ولَمَا مجدت العذرية باعتبارها دالة على الكمال، فالكنيسة إذًا ـ من حيث المبدأ لا يعنيها حجم الأسرة، فكل ما تقوله هو ألا يستخدم المتزوجون وسائل غير طبيعية لتحديد عدد أفراد الأسرة.

وفى هذا السياق يستلزم الأمر الإشارة إلى المناقشات الحامية التى جرت منذ سنوات قلائل نتيجة الإعلام البابوى الذى أصدره پيوس الثانى عشر Pius XII فيما يتعلق بالتوليد (مهنة القِبَالة)، فعندما قال البابا إنه من الخطأ قتل الوليد أثناء الولادة لإنقاذ حياة الأم (التعبير الأدق التضحية بحياة الوليد إنقاذًا لأمه)، فإن البعض أساء الفهم واعتبر أن التصريح البابوى معناه أنه من الأفضل فى مثل هذه الحال قتل الأم (المقصود التضحية بحياة الأم)، لكن الحقيقة أن ما أشار له البابا هو أن الوليد بشر وله حياته وأن سلبه حياته أثناء عملية الولادة مسألة خاطئة تمامًا كسلب الأم حياتها. وبشكل عام، ففيما يتعلق بالإعلانات المتعلقة بالأخلاق والقيم، التى تصدرها الكنيسة، فإنه يمكننا أن نقرر مؤكدين أن الكنيسة لم تبتدع شرائع لجعل الحياة صعبة، وهى لم

يكن ينقصها الوعى بالمشاكل الكبيرة - فسيولوچية وسيكولوچية وطبيعية - التى ينطوى عليها الزواج والإنجاب. إنها تقول - ببساطة - إنه لن يكون أفضل للإنسان أن يضع شرائعه بنفسه تاركًا شرع اللّه.

وأن نقول إن الكنيسة «قد أفاقت من تأثيرات الحركة الإصلاحية (البروتستنطية)»، فإننا بقولنا هذا نكون قد قلنا - فى الوقت نفسه - قليلاً جدًا وكثيرًا جدًا. قليلاً جدًا لأن الكنيسة ستكون دائمًا واعية بما جرى من فشل، وكثيرًا جدًا لأن هذا ينطوى على أن الكنيسة ترى نفسها - فى الأساس - كيانًا من بين كيانات أخرى منافسة تسعى للسيطرة. إنها - أى الكنيسة - ترى أنها الكيان الوحيد المعتمد والشرعى بشكل كامل، لخلاص الجنس البشرى والكيان الوحيد والشرعى بشكل كامل للدعوة بحقيقة المسيح. وطالما أن هناك انقسامات بين المسيحيين، فهى تعلم أن مهمة الخلاص قد أصبحت معاقة (هناك مَنْ يعوقها). وعلى هذا، فليس من كيان مسيحى يتوق للوحدة مثلها. فإذا طُرح سؤال مؤداه: فلِمَ إذًا نراها متصلبة جدًا فى اتجاهها نحو الكيانات المسيحية الأخرى؛ فإن الإجابة هى أن اتجاهها ليس من النوع المتعصب أو المقتنع بذاته (أكثر مما يجب)؛ مما يجعلها تتجاهل مشاعر الكيانات الأخرى. وإنما يقوم موقفها على اقتناع بسيط بأن الإنجاز الذى حققه المسيح لتوحيد أتباعه يعنى أن (... يكون الجميع واحدًا كما أنك أنت أيها الأب فىَّ وأنا فيك) (إنجيل يوحنا/١٧/١٢) وهذا لا يمكن أن يكون من خلال روح تسودها - بشكل عام - الحلول الوسط أو إقرار وجود الخلاف. وإذا كان المسيح - أثناء حياته - قد أظهر استعداده للحلول الوسط لما كان هناك حاجة إلى الصَّلْب ولما كان خلاص. ومادام الناس يبحثون عن الوحدة المسيحية من خلال تخلى الكنيسة الكاثوليكية عن بعض عقائدها الراسخة، فإنهم بذلك يطلبون المستحيل، فالكنيسة تعتقد أن الولاء للمسيح يقتضى منها أن تواصل إتمام «الحقيقة» التى أُوكلت إليها منذ البداية، تلك الحقيقة التى ابتعد عنها الناس - على نحو أو آخر - فوقعوا فيما تسميه (أى الكنيسة) هرطقة. إنها - أى الكنيسة - لا تستطيع أن تذهب مذهب أن من صالح المسيح أن نتظاهر بأن الهرطقة ليست هرطقة وأن الخطأ ليس خطأ. فكما أن سيدها her Master (أى المسيح) أتى ليكون شاهدًا على الحقيقة وضحى بحياته من أجلها، فإنها تؤمن أن تلك أيضًا هى مهمتها حتى لو تعرضت للذم والاضطهاد وفقدان مناطق شاسعة كانت فى وقت من الأوقات تمارس عليها سيادتها.

وفى الوقت نفسه، فإنها لم تكن أبدًا عازفة عن السماح بتباين فى الطقوس والعادات، والنظم الإكليريكية، وغيرها من الأمور ذوات الأهمية الثانوية. فالكنيسة لا تعارض الاختلاف فى حد ذاته، ودليل ذلك هذه الاختلافات بالفعل فى دائرة ما يُسمى بالكنائس المتحدة United Churches التى لم تلق تشيجعًا أكثر من التشجيع الذى قدمه لها البابا پيوس الثانى عشر Pius XII، وسماحها بزواج رجال الدين (الإكليروس) فى بعض الكنائس المحلية. وهى مستعدة بالقدر نفسه للتعاون مع الجماعات groups الأخرى، حيث لا يؤدى هذا التعاون إلى تفسيره بأنه تَخلٍّ من الكنيسة الكاثوليكية عن سلطتها المسيحية باعتبارها مركزًا للنظام الكنسى.

ومع هذا، فالذى لا شك فيه أن أية محاولة مخلصة لإعادة الوحدة ستلقى تعاطفًا وتقديرًا من الكاثوليك. وفى الوقت نفسه، يجب أن نضع فى اعتبارنا أن الكنيسة لا تنظر لإعادة الوحدة هذه باعتبارها أمرًا على وشك الوقوع (أمرًا قريب المنال) كما يرى آخرون، فالتزاماتها الكثيرة على مستوى العالم، والاحتياجات المتزايدة لآسيا وأفريقيا، والتطور الملحوظ للإلكليروس من أهل هذه البلاد، والطبقية الإكليروسية (الهيراركية) فى الهند والشرق الأقصى وفى جنوب أفريقيا ووسطها، والحقيقة التى مؤداها أن أقل من نصف التابعين للكنيسة موجودون فى أوروبا - كل ذلك يعنى أن مسألة إعادة التوحيد هذه - وهى مسألة مهمة - ليست من بين المشاغل الكبرى التى تشغل بال الكنيسة.

إن الكنيسة تعتبر نفسها الآن - كما اعتبرت نفسها على أيام غزو البرابرة - حارسة على تأمين تلك القيم الإنسانية الأساسية وحارسة على الحقيقة المسيحية التى تعرضت للتهديد؛ خاصة من المادية الإلحادية كما دعت إليها وطبقتها بعنف شديد الحركة الماركسية. وهى - أى الكنيسة - فى مهمتها هذه سترحب بأى حلفاء ينضمون إليها من بين ذوى النوايا الحسنة. لكن مصدر قوتها الأساسى يكمن فى تنظيمها الخاص بها، وفى هيراركيتها (تنظيمها الإكليريكى الطبقى) الذى لا يُبارَى منذ أيام الرسل Apostolic times (المقصود الدعاة أو المبشرون الأوائل بالمسيحية) والمتسم بالحياة النقية والإخلاص للمسيح، وفى الإكليروس التابعين لها، المدربين تدريبًا جيدًا وأيضًا باعتبارها جهازًا مخلصًا ومحترفًا، فى جيش المتدينين رجالاً ونساءً، من التابعين للأخويات الدينية الكاثوليكية والتجمعات الشبيهة وبعضها يعود فى تأسيسه لفترا

حديثة، وبعضها تمتد جذوره إلى أيام القديس بينيدكت نفسه St. Benedict وتراث يعود لعصور المسيحية الباكرة، وفى جمهور المؤمنين بالكاثوليكية الذين يزداد وعيهم شيئًا فشيئًا بالدور الذى عليهم القيام به فى حياة الكنيسة من خلال الطقوس (الليتورچية)، ومن خلال المنظمات المختلفة التى تضم مجموعات مرنة (يمكن انتقالها من منظمة لأخرى) مستظلة بمظلة العمل الكاثوليكى، بإسهامها - على الأقل - فى الحياة السياسية والاجتماعية الصحيحة فى بلادهم، مع تمسكهم فى الوقت فى نفسه بالمبادئ المسيحية.

ومادامت جماعة يسوع (الچزويت) قد أصبحت (فى دراسة أحوال الكنيسة منذ الحركة البروتستنطية) جديرة بالتنويه بها على نحو خاص، فمن الضرورى أن نركز على قيمة إسهام الإكليروس ككل وقيمة إسهام الأخويات (الجماعات) الدينية المختلفة، وذلك لتقديم صورة حية للكاثوليكية فى القرن العشرين. فبينما كانت مهمة الحفاظ على الحياة الأبرشية النشطة - التى هى أساس المسيحية الصحيحة - إلى حد كبير فى أيدى رجال الدين من غير الرهبان secular clergy، فإن مهمة التعليم فى مستوياته العليا وكذلك الأنشطة اللاهوتية والفلسفية كانت إلى حد كبير فى أيدى الأخويات الدينية مع وجود استثناءات بطبيعة الحال. ففى إنجلترا، أصبح البينيدكتون Benedic-tines - من خلال مدارسهم فى أمپلفورث Ampleforth ودونسيد Domnside يتحدون جهود ستونيهرست Stonyhurst البارزة التى سعد بها القرن التاسع عشر. وحظى تعليم البنات فى كثير من الأديرة بثناء كبير. وفى الولايات المتحدة الأمريكية، تم تأسيس ٢٥٠ كلية وجامعة و ٢٥٠٠ مدرسة ثانوية لتعليم الكاثوليك، الجانب الأكبر منها تدير الأخويات الدينية على اختلاف أنواعها، بل ويشغل وظائف التدريس وغيرها فيها أفراد من هذه الأخويات الدينية: القديم منها والحديث على سواء. ولا بد أن نذكر بشكل خاص - فى مجال الحديث عن التعليم فى التاريخ الحديث - جهود السالسيان Sales-ians، وهى جماعة أسسها القديس چون البوسكوى John of Bosco فى بواكير القرن التاسع عشر، وتلعب - الآن - دورًا هائلاً فى مجال تعليم الصبية ليس فقط فى دُون بوسكو Don Bosco بإيطاليا، وإنما فى كثير من المناطق القصية.

هناك الكثير مما يجب أن نذكره لتقديم صورة كاملة عن أوضاع الكنيسة اليوم، لكن ما ذكرناه يجب أن يكون فيه الكفاية. وإذا كنا ركزنا فى هذا الفصل على الجوانب اللاهوتية، فهذا بسبب طبيعة الموسوعة التى بين أيدينا، لكن الحياة الكاثوليكية فيها ما

هو أكثر من اللاهوت. ومن المأمول أن نكون قد قلنا ما فيه الكفاية لتغطية هذه الاهتمامات والنشاطات الأوسع التى تكوّن ـ للكاثوليكى العادى ـ العنصر الرئيسى لإيمانه، لأنه لا يعتبر نفسه متمسكًا كثيرًا بهيكل عقيدته وهو يشق طريقه فى الحياة. إن التكوين العَقَدِىّ هو الهيكل العظمى الذى يجمع المؤسسة التى ينتمى إليها (التى هو عضو بها). إنه يتركها للمشرِّح (أو المحلِّل) لدراسة هيكلها العظمى، ويكتفى هو بأن يعرف أنه ينتمى لمؤسسه نامية متطورة، ومع هذا فقد ظلت قائمة معترفًا بها، تمامًا كما كان الحال فى أول عيد خمسين (نسبة إلى عيد الخمسين أو العُنْصُرة)؛ حيث اجتمع المؤمنون فى العلية Upper Room يتلقون روح اللّه لدفعهم لمواصلة مسيرتهم فى دعوة الأمم.

(٣)

الإسلام

بقلم

هـ.أ.ر.جب
عميد مركز دراسات الشرق الأوسط
جامعة هارفارد - أستاذ اللغة العربية سابقًا
جامعة أكسفورد

الإسلام هو الاسم المُمَيِّزُ للدين الذى يُطلق عليه تقليديًا فى الغرب الدين المحمَّدى أو دين محمد Mohammadanism. وتقوم أُصول هذا الدين على الوحى الذى عبَّر عنه محمد ﷺ فى شبه الجزيرة العربية فى القرن السَّابع للميلاد، وتم جمع هذا الوحى بعد موت الرسول ﷺ بوقت قصير فى كتاب، وأُطلق على هذا الوحى المجموع اسم القرآن. وفى القرون التالية تكوَّن نَسق من الشَّريعة والعقيدة معتمدًا على النص القُرآنى وعلى أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، وتلاحمت هذه الأُسس مع عناصر من مصادر أخرى لتُكوِّن الحضارة الإسلامية بشكلها المميز المعروف، التى استمرت حتى أيامنا هذه. ويُشيرُ القرآن (الكريم) لكلمة الإسلام ليعنى اتجاهًا يختص به أتباعه وهو إسلامُ الوجه لله أو الخضوع لإرادة الله ومشيئته، ويُطلَق على أتباع هذا الدين لفظ (المسلمون) أو (المؤمنون).

وقد انتشر الإسلامُ عن طريق فتوح العرب فى القرن السابع للميلاد فى غرب آسيا وشمال أفريقيا، وفى القرن الثامن للميلاد امتدت الفتوح إلى آسيا الوسطى والسِّند، وإسپانيا، ومن القرن الحادى عشر للميلاد انتشر الإسلام على يد الأتراك فى جنوب روسيا والهند وآسيا الصغرى، كما انتشر على يد العناصر الزِّنجية فى حوض نهر النيجر. وفى القرن الرابع عشر للميلاد، أصبح هو الدين المُسيطر سياسيًا فى البلقان فى ظلِّ السلاطين العثمانيين، وأصبح هو الدين المسيطر سياسيًا أيضًا فى الهند فى ظل سلاطين دهلى (دلهى Delhi)، وانتشر الإسلام فى إندونيسيا والصين، وكان انتشاره فيهما - فى غالبه - جهدًا من جهود الدعاة. ومن ناحية أخرى، كان الإسلام يتراجعا فى إسپانيا حتى خرج منها نهائيًا فى أواخر القرن الخامس عشر للميلاد. وفى القرنين التاسع عشر والعشرين، فقد أرضًا فى البلقان حيث ظل باقيًا فقط فى تجمعات محلية (خاصة فى البوسنة وألبانيا) لكنه استمر ينتشر فى شرق أفريقيا وغربها، وظلت هناك مجموعات

بشرية مهاجرة تدين به فى جنوب أفريقيا وفى أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية. ويُقدر إجمالى عدد المسلمين فى العالم بحوالى ثلاثمائة وخمسين مليون نفس.

محمد ﷺ والقرآن

إذا تركنا الإشارات العابرة فى القرآن الكريم عن محمد ﷺ، فإنَّ سيرته لا تُعرف إلاَّ من خلال الروايات الشفهية التى وصلتنا من صحابته، والتى جمعها ودوَّنها كُتَّاب السِّير (التراجم) فى القرنين الثامن والتاسع للميلاد. ويجرى توثيق السيرة النبوية وضبط أحداثها ووقائعها من خلال براهين داخلية أى من خلال السيرة ذاتها، رغم الانتحاء نحو المُعالجة التخطيطية وزيادة التركيز على الروايات التى تُظْهِرُ ورعَه وتقواه. ووفقا للتواريخ التى تتيحها هذه السيرة، فقد ولد محمد ﷺ فى حوالى سنة ٥٧٠ م فى مكة (المكرمة) التى كانت وقتئذ مركزا مزدهرا لتجارة القوافل بين جنوب شبه الجزيرة العربية من ناحية، والمناطق المطلَّة على سواحل البحر المتوسط من ناحية أخرى. وقد عمل محمد ﷺ هو نفسه فى تجارة القوافل، وتزوَّج من أرملةٍ ثريَّةٍ هى خديجة بنت خويلد، التى أنجب منها، وظلت ثلاث بنات ممن أنجبهن منها فى قيد الحياة حتى سنوات عمره الأخيرة. وفى منتصف عمره استغرق فى حياة التأمل، وفى الأربعين من عمره دعاه الداعى للدَّعوة لإله واحد هو الله، ومواجهة تعدد الآلهة وعبادة الأوثان السائدة بين مواطنيه من أهل مكة وغالب العرب فى شمال شبه الجزيرة العربية ووسطها.

وظلت دعوته ﷺ تشق طريقها ببطء بسبب تكتّل المعارضة ضدَّه فى مكة، ولم تنجح إلاَّ فى اكتساب عدد قليل من أهل مكَّة البارزين، كان من بينهم أبو بكر وعمر، اللذان كان عليهما بعد وفاته أن يوجِّها الجيوش العربية للفتوح، مما أدى لانتشار الإسلام. وفى ظل ظروفه الصعبة هذه تلقى محمد ﷺ دعوة من أهل يثرب (سُميت بعد ذلك بالمدينة) بالهجرة إلى بلدهم، وكانت يثرب وقتذاك مجموعة من القرى الزراعية يقطنها عرب ويهود. وبعد مفاوضات طويلة أرسل الرسول أتباعه المسلمين من أهل مكة إلى يثرب، ثم لحق هو نفسه بهم فى سبتمبر فى سنة ٦٢٢م. وهذه هى الهجرة الشهيرة التى اتخذها المسلمون بداية لتقويمهم الهجرى. وبعد وصوله ليثرب (المدينة) بوقت يسير بدأ فى تنظيم المهاجرين (الذين هاجروا من مكة)، والأنصار (أهل المدينة الذين آمنوا به) ليجعل منهم مجموعة سياسية (مجتمعا سياسيا واحدا) وليشن الحملات على قوافل أهل مكة، واستمر العداء بينه وبين المكيين سبع سنين، وفى هذه

لأثناء تم طرد القبائل اليهودية من المدينة (وكان اليهود قد أصبحوا أعداء ألداء له)، وفى هذه الأثناء أيضا اندمجت - بالتدريج - القبائل البدوية فى غرب شبه الجزيرة ووسطها فى الجماعة الإسلامية. وفى سنة ٦٣٠، استسلمت مكة بعد أن واجهت قوات إسلامية كبيرة، وتم تطهيرها من الأوثان المنطوية عبادتها على الشرك (تعدد الآلهة) وأصبحت الكعبة موضعا مكرسا لعبادة الله، كما أصبحت هدفا للحجاج المسلمين. وخلال العامين التاليين تلقَّى محمد ﷺ التأييد من القبائل فى كل أنحاء شبه الجزيرة العربية بعد أن رسل إليها الدعاة (وكلاءه السياسيين Political agents). وفى سنة ٦٣٢، تُوفِّى محمد ﷺ ودُفن فى حجرة زوجته السيدة عائشة على حافة المسجد النبوى الذى كان النبى قد أسسه فى المدينة. وبعد لحظة من الاضطراب انتخبت جماعة المسلمين فى المدينة أبا بكر خليفة للنبى، أى يقود المسلمين فى المجالين: السياسى والدينى، وتوفى أبو بكر بعد ذلك بعامين فخلفه عمر بن الخطاب.

وشخصية محمد ﷺ كما قدمها لنا القرآن الكريم والأحاديث النبوية الباكرة، هى شخصية بشر عادى عهد الله له برسالة كرس لها نفسه دون توانٍ أو انقطاع. وقد رفض محمد ﷺ أى ادعاء باعتبار نفسه شخصية فوق الطبيعة أو شخصية إلهية Supernatural character، وقدم نفسه كإنسان (مجرد إنسان) عرضة للخطأ ولم يدع القدرة على الإتيان بالمعجزات، وكان ذلك لتأكيد فحوى الوحى الذى تلقاه بأنه لا إله إلا الله. فالقرآن الكريم هو وحده «المعجزة» التى أظهرت رسالته ونبوَّته، أما هو نفسه فليس أكثر من مُبلِّغ بفحوى الوحى للناس. فأهل السُّنة يصرون على بشرية محمد ﷺ ويرفضون أى شكل من أشكال العبادة يدور حول شخصه، ويعتبرون ذلك أسوأ من الشرك (الهرطقة).

ومع ذلك، فإن الأثر الذى أحدثه محمد ﷺ فى حياة المسلمين وفكرهم لا يمكن أن يقنعنا إقناعا كاملا بأنه قدم نفسه باعتباره مجرد بشر عادى، فمنذ بداية الدعوة تحلَّق الخيال العام حول إشارات وردت فى القرآن الكريم وتوسع فيها وجعلها معجزات (على سبيل المثال، شق القمر ليدحض حجج خصومه من أهل مكة) أو رواية أمور إعجازية تخلَّلت مسيرة حياته. وأكثر هذه الأمور شهرة تلك القصة الطويلة عن رحلة إسرائه إلى المسجد الأقصى، ثم عروجه إلى الفردوس، كل ذلك - الإسراء والمعراج - فى ليلة واحدة، حيث قام ـ يقوده جبريل ـ بالالتقاء بالأنبياء السابقين عليه والتحدث معهم،

وحيث شرفه الله برؤيته - تلك الرؤيا التى لا يمكن الحديث عنها لفرط جلالها ineffa-ble vision، وهذا الموضوع تكرر ذكره فى التراث الدينى وجرى شرحه وتوضيحه، وقصة الإسراء والمعراج هذه كانت جزءا من عقيدة أهل السنة، وكانت موضوع جدل بعد ذلك. وفى الوقت نفسه، فمع انغماس المسلمين الأوائل فى موضوع أحداث يوم القيامة، كان محمد ﷺ قد أصبح شخصا له دور أخروى، وعلى وجه التحديد أصبح له حق الشفاعة لكل أمة المسلمين فى هذا اليوم (يوم القيامة). ومع تطور الصوفية وتقديس الأولياء Saint- Worship، أصبح محمد (فى رأى الصوفية) هو زعيم الأولياء، ولأن الصوفية استنبطت نظاما أو تكوينا للكون من خلال تأملاتهم الثيوصوفية (القائمة على الكشف الصوفى والتأمل الفلسفى)، فقد ارتبطت العبادة الباطنية أو الصوفية للنبى بما أورده القرآن الكريم عن «الميثاق» أى العهد Covenant. فقد كان الوجود الروحى المسبَّق لمحمد ﷺ (باعتباره كما يقول الصوفية أول خلق الله وآخر رسل الله) - حلقة وَصْل بين الله وكافة خلقه لأن محمدًا البشر كان واسطة الوحى للبشر، فكل أنوار الأنبياء إنما هى من نور محمد ﷺ وكان هو (أى محمد ﷺ)، قبل هؤلاء الأنبياء جميعًا وكان اسمه هو أول الأسماء فى كتاب القَدَر، وكان معروفا قبل كل الأشياء وقبل كل الموجودات، وسيظل بعد فَناء كل شىء (على حد قول الحلاج فى كتابه الطواسين الذى نشره ماسينيون Massignon فى سنة ١٩١٣، ص ١١).

والقرآن الكريم فى شكله النهائى (بعد جمعه) يشكل كتابا متوسط الحجم ينقسم إلى ١١٤ سورة، وهذه السُّوَر مرتبة وفقا لأطوالها (عدد الآيات فيها) من سور تحوى أكثر من مائتى آية، إلى سور تحوى ما بين ثلاث آيات إلى خمس آيات قصار فى آخر المصحف (المقصود السور القصار فى جزء عم). وأول ما يطالعه المرء فى المصحف سورة الفاتحة وهى تضم ابتهالات موجزة، يقوم المسلمون بتلاوتها فى مناسبات مختلفة، ويعدها مسلمون كثيرون بمثابة إلهامات لفهم كل أساسيات العقيدة الإسلامية.

ومعظم السور الباقية وعددها ١١٣ سورة تضم آيات تتناول عناصر مختلفة من عناصر الوحى كان محمد ﷺ يتلوها فى فترات مختلفة وفى مناسبات مختلفة، ويبدو - إلى حد ما - أنه لم يُجمع بطريقة متَّسقة من صدور الحُفَّاظ ومن المصادر المكتوبة. ويبدو من الممكن أن عملية جمع القرآن قد بدأت أثناء حياة محمد ﷺ، لكنها اكتملت بعد وفاته بسنوات قلائل فقط، فقد كان لدى عثمان بن عفان رضى الله عنه - وهو الخليفة الثالث - نصٌّ موثَّقٌ تم جمعه Prepared حوالى سنة ٦٥٠م. وتم إرسال نسخ

منه إلى الأمصار (المدن الرئيسية)، وسرعان ما سادت هذه النسخ التى أرسلها عثمان ابن عفان على النسخ الخاصة غير الرسمية التى كانت قد بدأت فى الانتشار فعلا. ونتيجة لهذا الإجراء الذى قام به عثمان رضى الله عنه، فإن الحروف الساكنة فى النص القرآنى ظلت ثابتة مستقرة طوال الوقت، لكن لأن الخط العربى لم يكن حتى ذلك الوقت قد نُقِط (يُقصد بالنَّقْط هنا وضع علامات الإعراب: الفتحة والضمة والكسرة والسكون، أما الإعجام فهو وضع النقاط التى تفرق بين الباء والياء والتاء والثاء والجيم والخاء... إلخ)(*). فقد ظل النص القرآنى يُقرأ فى الأمصار المختلفة باختلافات طفيفة جدا فى النطق، وأهل السنة يقبلون سبعا من هذه القراءات، ومازالوا يدرسونها، لكن من الناحية العملية فإن كل المصاحف المطبوعة حاليا تلتزم بما تمليه قراءة واحدة من هذه القراءات، وهذه القراءة الواحدة لا تختلف عن القراءات الأخرى إلا أن المسلمين اليوم على مستوى العالم يتبعونها. وعقيدة أن القرآن وحى أنزله الله جزء من عقيدة كل مسلم، وقلما تكون موضع نقاش وإذا أراد أحدهم الاستشهاد بآية قرآنية سبقها بعبارة (قال الله تعالى)، فالمسلمون يدركون أن دور النبى فى النص القرآنى لا وجود له، أو بتعبير آخر سلبى تماما.

وعند تحليل القرآن الكريم، فإن المسلمين وغير المسلمين دائما ما يميزون بين المَكِّى (ما نزل بمكة) والمدنى (ما نزل بالمدينة) من آيات، فهناك فروق ملحوظة فى الموضوع والأسلوب بين ما نزل من القرآن باكرًا، وما نزل منه آخرًا، فالسور المكية تبدأ بمقاطع موجزة، كالآيات التالية التى تؤكد الروايات أنها الدعوة الأولى لمحمد ﷺ إعلامًا له بأنه نبى:

﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ (١) خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ (٣) الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ . (السورة ٩٦ : العلق).

وتؤكد الآيات الأولى من القرآن الكريم (أوائل ما نزل منه) على رحمة الله تعالى بالإنسان. وعلى كَوْن الإنسان جاحدا لعطايا الله، مفسدا لها، كما تسوق البراهين على مظاهر قدرة الله الخلَّاقة فى الطبيعة، وتشير لبعث الموتى ويوم الحساب، ونعيم الجنة وأهوال الجحيم، وتشير إلى الأنبياء السابقين والعقاب الذى لاقاه مَنْ كفر بهم (النص: الذى لاقاه المعارضون من مواطنيهم their Fellow Citizens). أما الوحى القرآنى الذى

(*) ما بين القوسين توضيح من المترجم.

نزل فى فترة لاحقة فيتعرّض لهذه الموضوعات نفسها لكن بتفصيل أكثر؛ وذلك فى سياق سَوق البراهين ضد وثنية أهل مكة، ويُشير إلى معرفة متزايدة بالتوراة والكتب التى بعدها، وفى المدينة (المنوّرة) ـ من ناحية ـ يُوجِّه الوحى بشكل أساسى لتوجيه المجتمع الإسلامى الجديد فى مرحلة التغير وتقلباتها، وفى الوقت نفسه يجادل اليهود والنصارى والمنافقين من العرب الذين كانوا يمثلون عناصر مزعجة، وفى هذه المرحلة فُرضت الصلوات، وفُصِّلت أمور الزكاة والصوم والحج، وبينت الشريعة أسس نظام الزواج والطلاق والمواريث بالتفصيل، وكان هناك ما يشير إلى بناء تشريعى عام بدأ يتشكل.

فالقرآن الكريم ـ على هذا ـ يعكس تطور الإسلام فى حياة محمد ﷺ. ففى المرحلة المكيَّة، كان الاسلامُ لا يزال دينًا شخصيًا فى الأساس ليس مرتبطًا ببيئة اجتماعية معيَّنة ولا بتنظيم مؤسّس مُعَيّن، لكن مع تأسيس المجتمع الإسلامى فى المدينة، أكد الإسلامُ ذاته كنظام دينى مُغاير لليهودية والمسيحية (فالإسلام ـ فيما رأى المسلمون ـ أكمل هذين الدينين؛ إذ أزاح عنهما مفاهيم خاطئة متراكمة، ونسخ أمورًا فيهما) وحمل معه مؤسسات أو أنساقًا اجتماعية مركَّبة ذوات سمات دينية. وأكثر من هذا، فبفضل الدعوة المستمرة للجهاد فى سبيل اللّه حتى تصبح كلمة اللّه هى العليا أو حتى ينتصر أنصار اللّهّ على كل أعدائه، زادت الواجباتُ المنوطةُ بالجماعة، وكان ذلك بالإضافة لقوة التوسع، فأصبح هدف الإسلام عالميا. وبقدر ما حقّق المسلمون من تنظيم طاقتهم أصبحوا لا يتسامحون مع الوثنية، أما اليهود والنصارى فلم يزعجهم المسلمون، كل ما فى الأمر أن يعترفوا بسيادة الدولة الإسلاميّة وأن يدفعوا الجزية، وقد امتدت هذه المزايا بعد ذلك لتشمل الزرادشتيين أيضا.

قوةُ الدولة الإسلامية وظهورُ الفِرَق السياسيَّة

كانت النتيجة الأولى التى تمخّضت عن تأسيس المجتمع الإسلامى فى المدينة أنه عندما بَزَغَ الإسلامُ فى شبه الجزيرة العربية، وفتح المسلمون غرب آسيا ومصر - إنما كان ذلك بفضل أن الإسلام كان يشكل مؤسسة سياسية منظمة ومتماسكة كانت قادرة على فرض إدارة منضبطة على البلاد المفتوحة، فى ظلِّ الحكومة العليا للخليفة الذى كان نفوذه الدينى يهيئ له الوسائل لضبط نزوع القبائل العربية التقليدى نحو الانقلاب الفوضوى من سلطة الدولة. لكن سرعان ما أدى النجاح الذى أحرزوه إلى ظهور عداواتهم (ثاراتهم القديمة). فالقرآن الكريم لم يضع قواعد لحكم المجتمع المسلم، بل

إن محمدًا ﷺ نفسه لم يترك قواعد لحكم هذا المجتمع، فانتخاب أبى بكر خليفة بعد الرسول ﷺ كان عملا قامت به الجماعة الإسلامية نفسها(*) (يقصد دون تكليف مسبق من الرسول)، وقد شكَّل ذلك سابقة Precedent دون تعريف للسلطة التى تم إيجادها (سلطة الخليفة). فالقيادة (الخلافة) كانت ببساطة وظيفة شخصية (موكلة لشخص) للإشراف على عمليات الحروب الخارجية (الفتوح) والدفاع، أما على الصعيد الداخلى فللحفاظ على الإسلام ومؤسساته. ولم تكن هناك حدود فاصلة بين أمور المجتمع السياسية وأموره الدينية، وظل الربط بين الدين والدنيا (السياسة والدين) سمة من سمات الإسلام بعد ذلك. فلم يحدث فى أى وقت من الأوقات أن اعترف المسلمون بمؤسسة دينية منظمة (كنيسة) منفصلة عن مؤسسة سياسية (الدولة).

وبسبب طبيعة الإسلام هذه التى لا تفصل بين الدين والدنيا، فإن السخط السياسى فى الإسلام كان دائما يلبس لبوسا دينيا، أو بتعبير آخر كان ذا طابع دينى، فخلال ثلاثين عاما من وفاة محمد ﷺ انخرط المسلمون فى حروب أهلية أدت إلى ظهور ثلاث فرق ظل الإسلام منقسما وفقا لها حتى الوقت الحاضر. وكانت العوامل الأساسية لهذا الانشقاق هو استياء القبائل العربية المحاربة فى كلٍّ من العراق ومصر، من سياسة الخليفة الثالث (عثمان بن عفان) وولاته، بالإضافة إلى المنافسات بين الأرستقراطية التجارية فى مكة نتيجة الفتوح. وقد بدأت الحرب الأهلية (الفتنة الكبرى) بمقتل عثمان بن عفان على يد رجال القبائل وانتهت باستعادة وحدة الدولة على يد أسرة حاكمة مكية جديدة، جعلت عاصمتها دمشق. لكن هذه الحرب الأهلية (الفتنة الكبرى) تركت انقسامات عميقة فى المجتمع الإسلامى. الفرقة الأكثر عددا تألفت من أولئك الذين وضعوا فى اعتبارهم وحدة المجتمع الإسلامى قبل أى شىء آخر، وكانوا راغبين فى الاعتراف بسلطة الزعماء السياسيين الذين كانوا قادرين على تسيير دفة الأمور حتى ولو بقوة السلاح. وهذه الجماعة هى أصل فرقة الأغلبية (حزب الأغلبية) وهى أهل السُّنة، وفى مواجهتهم كانت هناك فرقتان مُنشقَّتان: إحداهما ظلت متمسكة بأن الخلافة الشرعية الوحيدة بعد وفاة محمد ﷺ هى خلافة على بن أبى طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته، وذريته من بعده، واعتقدوا أن جماعة المسلمين قد أخطأت بتوليتها أبا بكر الخلافة بعد موت النبى ﷺ، كما أخطأت بتوليتها عمر فعثمان بعد ذلك. وهذه الفرقة تُسمى شيعة علىّ أو الشيعة، والفرقة الأخرى رفضت موقف

(*) ترك الإسلام توجيهات للحكم والإدارة، للشورى ... إلخ.

السنة والشيعة على سواء، وقالت بحق الجماعة فى انتخاب قائدها (الخليفة) وليس ذلك فحسب، وإنما قالت بواجب الجماعة فى عزل الخليفة إذا ارتكب ذنبا ـ وتلك هى فرقة الخوارج.

وخلال القرن الذى تلا ذلك، تعمَّق الخلاف بين هذه الفرَق (الأحزاب) بالقمع المتكرر للثورات المُسلَّحة، وبعد ذلك (كما سنبيِّن بعد ذلك) عندما تحولت التيارات الرئيسية لحركة المسلمين من المجال السياسى إلى مجال العقيدة والشريعة وغيرها من النشاطات الفكرية، فإن كل فرقة من الفرق المنشقة راحت تؤيد موقفها وتدافع عنه وتطوره بإظهار معارضتها للموقف العقائدى أو الشرعى للأغلبية السنية أو إظهار انفصالها عنه، والعكس بالعكس، وهكذا تحولت هذه الفرق من فرق سياسية إلى فرق دينية بكل معنى الكلمة، ولا بد أن نضيف أن هذه الفرق (الأحزاب) كانت جميعها فى الأصل تمثل انقساما بين العرب أنفسهم وأنها جميعا لاقت مؤيدين فى أوقات مختلفة من بين المسلمين من غير العرب، وكانت نسبة التأييد لكل فرقة من غير العرب مُتَّسقة مع عدد المؤيدين العرب لكل فرقة، وبالتالى فقد كاد أهل السنة يسودون فى كل مكان. وليس هناك دعم تاريخى يؤيد وجهة النظر القائلة بأن تطور المذهب الشيعى يعود إلى تأثير الثقافة الفارسية فى الإسلام، وأن المذهب الشيعى أكثر ما يكون التصاقًا بالفرس، وهى أفكار غالبا ما تتردد فى كتابات من يكتبون عن الإسلام. ففرض المذهب الشيعى كمذهب رسمى للدولة فى فارس (إيران) لا يعود إلا إلى بداية القرن السادس عشر للميلاد. أما مذهب الخوارج فقد كان دائما محدود الانتشار بسبب تَشدُّده، ولم يبق فى شكله المحدث إلا عند أباضية عُمان وزنجبار وفى جنوب الجزائر.

الأحاديث النبوية ورسوخ الشريعة

وكانت النتيجة الثانية للتكوين الاجتماعى فى الإسلام هو أن القضايا العملية التى انطوت عليها حياة الجماعة كان لها الأولوية - باعتبارها الميدان الرئيسى للدراسة الدينية - على التفاصيل فى مجال العقيدة (التفاصيل اللاهوتية). لقد كانت التنظيمات الاجتماعية كما لاحظنا توًا قائمة على تفاصيل وردت فى القرآن الكريم أيضا عن القتل والثأر والسرقة وما إلى ذلك، زد على ذلك وصايا أخلاقية مختلفة. وفى الحياة اليومية كان الخلفاء والولاة فى القرن الأول الهجرى يُلْحقون بأحكام القرآن الكريم ما يغريهم (يروق لهم) من الممارسات العربية التقليدية، وما يعنُّ لهم من أحكام

اجتهدوا فيها. وفى المدن الرئيسية للدولة ـ على أية حال بدأت جماعات صغيرة من دارسى القرآن فى تفصيل نظم شرعية (قواعد شرعية) مضيفين إلى الأحكام القرآنية أحكاما وصلتهم من الرعيل الأول من المسلمين، وأحكامًا استنبطوها من الأحاديث النبوية، وصاغوا هذه الأحكام الشرعية صياغة عقلية معتمدين على الأحاديث النبوية وأحكام الرعيل الأول (صحابة الرسول ﷺ) وأحاديث الرسول، وأحكام القرآن الكريم. وفى القرن الثانى للهجرة، أدَّى الاختلاف بين المذاهب والفرق فى أمور الشريعة، وتسلل طردية التعليل العقلى (بتأثير القانون الرومانى إلى حد ما) فى بعض المذاهب ـ إلى قلق الدوائر الدينية. وكانت الرسائل التى اتبعها أولئك الذين أصابهم القلق من هذا المنحى لمواجهة مثل هذه التوجهات الباعثة على الفُرْقة، هى الانخراط فى بحث على نطاق واسع عن أحاديث الرسول ﷺ الموثَّقة (الصحيحة) نقلاً عن الصحابة الذين هم شهود عيان لما فعله الرسول وقاله وقرَّره فى مسائل شرعية لم ترد فى القرآن الكريم. وحيثما وجدت مثل هذه الأحاديث فقد جرى الاعتقاد أنَّ ما تضمَّنته من أحكام ـ صراحة أم ضمنا ـ هو أمر ملزم بشكل حاسم لكل المسلمين. فسنَّة النبى تجُبُّ بشكل واضح سُنَّة من سواه، وهى أفضل من أى استنتاج عقلى.

وهذه الحجَّة (التى فصَّلها الفقية الشافعى المتوفى سنة ٨٢٠ م) كان من الواضح تمامًا أنها غير قابلة للنقض، وقد فرضت هذه الحجة نفسها كأساس أخذ به كلُّ فقهاء المذاهب. وعلى هذا، ففى القرن الثالث للهجرة أخذت نظرية الشريعة الإسلامية (القانون الإسلامى) شكلها النهائى. ولم تكن هذه الشَّريعة للمسلمين فقط وإنما للبشر جميعًا، فهى شريعة اللّه وهى ضرورية وملزمة وعالمية ولا تبطل إلاَّ بأمر اللّه. وقد اختار اللّه أن ينقل شريعته للبشر بأن أرسل أنبياء خاتمهم محمد ﷺ الذى يُعتبر ما تلقَّاه من وحى حاويًا لأوامر اللّه النهائية والمحددة وغير القابلة للتبديل، فى القرآن الكريم الذى نزل بلسان عربى مبين. وعلى هذا فالقرآن (الكريم) ليس مجرَّد أساس من أُسس الشريعة، وإنَّما من حيث المبدأ يحوى الشريعة كلها. إنَّه لا يحتاج إلى إضافات أو ملاحق وإنما مجرد توضيح أو تفصيل، فعلى سبيل المثال لقد فُرضت الزكاة فى القرآن، لكنه لم يحدِّد مقدارها ولا على أى نصاب (مقدار ما يملكه من تجب عليه الزكاة)، وهذا التفصيل أو التوضيح يعرفه المسلمون بالرجوع لما فعله الرسول ﷺ

وقرره، من خلال ما رواه عنه الصحابة الذين رأوا ما فعله وقرره رأى العين، وسمعوا بآذانهم منه. لكن محمدًا ﷺ لا يُقال له (واهب الشريعة Lawgiver) إلاّ بمعنى أنه كان وسيلة النقل عن اللّه، وإلاَّ بمعنى أنَّه المفسّر الأمثل الوحيد المؤهل تمامًا أو الملهم.

وقد جرى دعم هذا البرنامج بحجج فلسفية بالإضافة للحجج التى سبق ذكرها. ففرض الشريعة هو معرفة الخير (الحلال) ومعرفة الشر (الحرام) وتجنبه. واللّه وحده هو الذى يعرف ما هو خير وما هو شر، ومن هنا لا يمكن معرفتهما من خلال العقل البشرى الذى يلازمه الزلَّل. إنَّ أوامر القرآن الكريم ونواهيه - بطبيعة الحال - لا ريب فيها، ولا يمكن وضعها موضع بحث نقدى دون وقوع فى الإثم - إذا لم تُواءَم بطريقة ما مع ورد فى القرآن نفسه. والأمر نفسه فيما يتعلق بالأوامر والنواهى - المحدَّدة التى لا يرقى إليها الشك الواردة فى أحاديث الرسول ﷺ؛ لكن عددًا كبير من الأفعال البشرية غير مهم تشريعيًا (رغم أنه ليس من الضرورى أن تكون هذه الأفعال غير المهمة صحيحة أخلاقيًا فى كل الظروف)، فعندما لا يوجد نص واضح فى القرآن أو الحديث، يُصبح الناسُ أحرارًا فى أن يسيروا وفقًا للأعراف الجارية أو أن يحكِّموا عقولهم، وأحد الأساليب الشرعية فى استخدام العقل هو تبيّن ما إذا كانت هذه الأفعال المطلوب معرفة حُكمها والتى تُذكر بشكل صريح فى القرآن (الكريم) أو الحديث (الشريف) قد وردت بشكل ضمنى، وذلك بموازنتها (قياسها) بحالات أو ظروف مماثلة بمضاهاتها بأوامر القرآن ونواهيه، وكذلك بمضاهاتها بما ورد فى أحاديث الرسول (على سبيل المثال، فإن القرآن يحرِّم بشكل واضح شرب الخمر المصنوعة من عصير العنب، فهل هذا التحريم الصريح يشمل المشروبات الأخرى المُسْكرة؟) عملية المضاهاة هذه تُسمّى القياس، وعلى هذا فالقياس هو المصدر الثالث من مصادر التشريع (بعد القرآن والحديث).

وعلى أية حال، فرغم أنّ كل المذاهب الفقهية تتبع - رسميًا - هذه المبادئ (كمصدر للتشريع)، إلاّ أنها لم تنته إلى نظام تشريعى موحَّد توحيدًا كاملاً[١]، وذلك لأنه وجد أنَّ الأحاديث النبوية التى تُوفى بالغرض تتطلَّب جهدًا لإثبات صحتها (أعنى التحقق من وصولها إلينا عن طريق سلسلة من الرواة الموثوق بهم أى العدول)، وقد تأخَّر هذا حتى نهاية القرن الثانى للهجرة، وليس ذلك فقط وإنما جرى نقل هذه الأحاديث عن طريق

(١) الخلافات فى التفاصيل والفروع وليس فى المبادئ الأساسية. (المترجم).

آلاف الرواة، بالإضافة إلى أن هذه الأحاديث ضمَّت كثيرًا من الأحكام المتناقضة(١). ورغم أنَّ علم نقد الحديث (نقد رجال الحديث) قد أصبح علمًا مفصَّلاً دقيقًا، فإنَّ كلَّ مذهب من المذاهب الفقهية الراسخة، كان ينطلق من الأوامر والنواهى غير القاطعة الواردة فى القرآن الكريم، واتخاذها معيارًا للتوفيق بين الأمور الصغرى التى تبدو متعارضة شيئًا ما فى الأحاديث وفى أمور القياس. وقد ذهب الشيعةُ إلى أبعد من ذلك؛ إذ رفضوا كل الأحاديث التى لم تصل إليهم من خلال علىٍّ وآل بيته. وكانت النتيجة النهائية لهذا الوضع مماثلة للقرار الذى اتخذه المسلمون فيما يتعلق باختلاف القراءات فى القرآن الكريم، فكان مبدأ الإجماع أى إجماع الأمة الإسلامية الذى قام استنادًا إلى حديث الرسول ﷺ «إنَّ أمتى لا تجتمعُ على ضلالة» (سنن ابن ماجة ـ كتاب الفتن).

فتم توحيد الأحكام الشرعية. داخل كل مذهب فقهى من خلال إجماع خاص،ووحَّدت المذاهب السنية أحكامها من خلال «إجماع عام» وتم الاعتراف بكل هذه الأحكام، باعتبارها مقبولة، موثقة فى نطاق مذهب أهل السّنة. أما الشيعة ـ من ناحية أخرى ـ فرفضوا تمامًا مبدأ الإجماع؛ معتقدين أن الشريعة لا يمكن تفسيرها إلاَّ عن طريق الأئمة من بيت على، وعلى هذا فإنَّ النظام الشيعىَّ مُستثنًى من مبدأ الإجماع الذى يأخذ به أهل السنَّة.

ونتيجة إعمال هذا المبدأ (الإجماع فى نطاق أهل السّنة) كان أن لفظت الجماعة المذاهب الفقهية الصغرى، وسادت المجتمعات السنية أربعة مذاهب معترف بها، أقدمها المذهب الحنفى وهو مذهب قديم نشأ فى العراق، والمذهب المالكى الذى نشأ فى المدينة والمذهب الشافعى (وهو مالكى معدَّل)، وأخيرًا نشأ فى العراق المذهب الحنبلى وهو مذهب يرفض من حيث المبدأ استخدام القياس، كما يرفض التوسع فى استخدام مبدأ الإجماع. ولكل مذهب من هذه المذاهب كُتبه الأساسية المعترف بها من أتباع المذهب الذين يطبقون أحكامها الشرعية. وعلى أيةَّ حال، فإن النظم والأحكام الشرعية الواردة فى هذه الكتب ليست «مدوّنات قانونيَّة Codes» بالمعنى الغربى للكلمة، رغم أنها تشبه هذه المدوَّنات الغربية القانونية من بعض النواحى، فهى كالمدوَّنات الأوروبية تُقسم المادة الفقهية إلى عبادات وعقائد (قانون دينى) ومعاملات (قوانين العقود والاتفاقات)

---

(١) ربما يشير المؤلف إلى الأحاديث الموضوعة، أما الأحاديث الصحيحة فلا تناقض بينها إلا فى نطاق الناسخ والمنسوخ. (المترجم).

والتعزيرات والعقوبات (قوانين العقوبات) والأحوال الشخصية كالزواج والطلاق وغير ذلك (Personal Iaws)، وتحديدها لعقوبات محدّدة عند إهمال الواجبات الشرعية أو اقتراف محرَّمات منصوص عليها. إنها أقرب ما تكون إلى تصنيف الأفعال واضعة تقنينات للسلوك. مُعرفة القيم الخلقية فى كل مجال من المجالات (فرض، مندوب، مُهمل، مكروه، محرَّم..) دون إشارات ـ بالضرورة ـ للعقوبات المدنية التى يتعرض لها الذين لا يُراعون المعايير الشرعية، كما تختلف هذه الكتب مع القانون الغربى فى أمر آخر وهى أنها تحتوى على الفروض الدينية.

وعلى أية حال، فلا يكفى النظر للشريعة باعتبارها مجرد نظام معقد من قواعد شرعية ومباحث دينية. إنها ـ أى الشريعة ـ دستور المجتمع المسلم، كما أنها نسيج نظامه الاجتماعى. فطالما أن الحكومة السياسية، التى تحكم المجتمع الإسلامى قد راح فشلها يظهر أكثر فأكثر فى تحقيق وظيفتها الأساسية بسبب ما اعتراها من انقسام وازدياد تغلغل العلمانية فيها ـ فقد أصبح من عمل علماء الدين (الزعماء الدينيين religions Ieaders) أن يصيغوا ـ أو يعيدوا صياغة ـ الحياة الاجتماعية لكل المسلمين وأن يعيدوا إليهم النظام أيضًا فى كل البلاد، وفى ظل أى شكل من أشكال الحكومة، وذلك بإعادة صورة الإسلام فى شكله الصحيح وللمحافظة على وحدة المجتمع الإسلامى وتقوية عُرَاها فى ظل دستوره الإلهى الموائم للتطبيق الاجتماعى والمُثُل الأخلاقية. وإن ما نذكره هو حقيقة هذه الألفية، وإن الجهود التى لم تكتمل أبدًا فى مواجهة العادات المحلية الراسخة التى ظلت تقاوم بين السكان المسلمين المختلفين ـ هذه الجهود قد أعطت العالم الإسلامى هذه الوحدة النفسية التى ظلت واضحة للعيان حتى اليوم، والتى تحتضن ـ على أسس قرآنية عامة ـ الشيعة والخوارج، بالإضافة للمذاهب السنية الأربعة. (وإن كانت هذه الوحدة غير وثيقة).

ولإنجاز هذا العمل، فإن الثقة فى الشريعة وكونها صاحبة القول الفصل أعطى دعمًا قويًا للزعماء الدينيين (علماء الدين) لكن يلاحظ أن إنجازهم، كان ينتج عنه غالبًا وبشكل لا يمكن تجنبه بعض الأضرار. فقد كانت فكرة الشريعة عند المسلمين، بالإضافة إلى السعى نحو التوحيد، تتضمنان تركيزًا ودرجة من الجمود الشكلى مما ترك مساحة قليلة للمرونة، بينما فى عصر تكوُّن المذاهب الدينية كانت لا تزال هناك مساحة تتيح الحركة للمشرعين أن يطبقوا بأنفسهم دراسات نقدية على مصادر التشريع وأن يجتهدوا فى الأحكام، لكن منذ نهاية القرن الثالث للهجرة كان كل مُشرِّع وقاضٍ ملتزمًا بما أقره الإجماع فى نطاق مذهبه وهو ما عُرف بضرورة التقليد،

وأقصى ما يمكن أن يحدث أنه يجوز لمُفْتٍ ـ فى حدود مبادئ مذهبه، وفى نطاق المنهج المتبَّع فى هذا المذهب ـ أن يقر شيئًا من المواءمة والتكيف فى ظروف جديدة. وإذا كانت الحركة المسموح بها للمفتى ضيقة، تَحتَّم أيضًا أن تكون الرغبة فى التكيف الاجتماعى محدودة. فالنظام القبلى والتراث الاجتماعى لكل معتنقى الإسلام، هما ـ عمليًا ـ كافيان فى معظم الحالات لجعلهم متوائمين مع التشريعات الواردة فى القرآن الكريم فيما يتعلق بالأسرة (الزواج، إباحة تعدد الزوجات والطلاق، ونظام المواريث) وفيما يتعلق بالقِصَاص، والرق والعتق. وفى هذه المجالات الآنف ذكرها (ذوات النمط الدينى الخالص) هناك ما هو أكثر، وذلك أنّ الشريعة كانت تُطبق بحسم وعلى مستوى الدولة الإسلامية كلها، وعلى أية حال فحتى عندما تصبح الشريعة فى هذه المجالات، فإنها بجمود صيغها وقد لبست لبوس النظام المثالى، أو البالغ حدّ الكمال، فإنها ـ أى الشريعة ـ تكون فى مجالات أخرى وقد أصبحت ـ بشكل متزايد ـ بناءً نظريًا بعيدًا عن التطبيق الفعلى خاصة فى مجالَى القضايا الجنائية والإدارة العامة، وإلى حد ما فى مجال التعاملات التجارية كما أن حكومات الدول الإسلامية تتجاوز باطِّراد اختصاصات المحاكم الشرعية، بإنشاء سلطات قضائية أخرى منافسة. وكان هذا التجاوز ـ إلى حد ما ـ مطلوبًا، على الأقل بسبب ما كانت تعانى منه المحاكم الشرعية من قصور فى الإجراءات ومن مبالغة قضاتها فى التشكك عند نظر القضايا الجنائية، وكذلك بسبب تغيّر نظم حيازة الأرض ونظم الموازنة العامة. لكن النتيجة النهائية كانت هى ظهور نظامين قضائيين منفصلين فى معظم البلاد الإسلامية يقضى كل نظام منهما بناءً على نصوص ومراسيم مختلفة. وكانت الأحكام القائمة على الشريعة هى وحدها الأحكام الشرعية حقًا والجديرة بالثقة، أما الأحكام الأخرى فلا تُقبل إلا بمراسيم السلطة، وباعتبارها انتقامًا لما حلَّ بالمجتمع الإسلامى من تحلّل وتخلّيه عن المبادئ الحقة لدستورها الخالص.

وبالنسبة لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية لا يُطَبَّق عليهم الشرع الإسلامى تلقائيًا إلاَّ فى الحالات المختلطة، أى حيث يكون أحدُ طرفَى النزاع أو التعامل مسلمًا. وكان هذا ـ بطبيعة الحال ـ هو النتيجة المنطقية المنبثقة من فكرة المسلمين عن الوحى والشريعة، فكل جماعة من أهل الذمة (أو الذين تشملهم حماية المسلمين) كان يُطبق عليها شرع دينها، تحت إشراف رجال الدين فيها، إلاَّ إذا اتَّفقت الأطرافُ المعنية على اللجوء إلى المحكمة الشرعية الإسلامية، وقَبِل قاضيها النظر فى القضية.

واجبات المسلم

ذكرنا فيما سبق المؤسسات المعنوية للدين الإسلامى والتى خضعت للتنظيم، لكن القرآن الكريم جعل الحياة الدينية للمسلم قائمة فى الأساس على أسس شخصية، فكل فرد إن ضلّ أو اهتدى فلنفسه، والقولُ القرآنى حاسم فى هذا الصدّد: ﴿مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (السورة ١٧ (الإسراء) / الآية ١٥).

وهذا النص يؤكد المسئولية الشخصية للمسلم ويرفض أىَّ هيراركية روحية Spiritual hierarchy، أو بتعبير آخر يرفض أن تتدخل مؤسسة دينيّة نيابة عن الفرد. فكما لاحظنا لتوِّنا لم يطرح الإسلام فكرة «الكنيسة» أو «المؤسسة الكنسيّة»، واستبعد بشكل صارم أن يكون لأىّ من قياداته الدينية أىُّ من المهام الروحية أو الامتيازات المقصورة على الكهنوت. وحتى عندما حدث بعد ذلك وطرح الشيعة والمتصوفة إناطة مهامَّ روحية خاصة بأفراد، فإن هذه المهام لم تنقص إطلاقًا من الواجبات المنوطة بالفرد تجاه خالقه، أو بتعبير آخر لم تُخلّ بكونه عبدًا أو مخلوقًا لخالقه.

والفكرة الأساسية فى الإسلام عن المجتمع السياسى الدينى أو بتعبير آخر عن الأمة بمفهومها السياسى الدينى، تحمل نتيجة تبدو طبيعية وهو أنه لا مكان لغير المسلمين فى هذا المجتمع أو هذه الأمة[1]، لكن الوظيفة الاجتماعية الكامنة فى مصطلح المواطنة كما نفهمها فى الغرب، لها دلالات وتضمينات خاصّة فى المجتمع الإسلامى، فالمصطلح الذى يشير لمعنى مواطن Citizen قد يفسد المعنى الشرعى والدينى المقصود، فالمصطلح الإسلامى المقابل لكلمة مواطن Citizen هو «مكلف» بمعنى الشخص الذى أُنيطت به مسئوليات كاملة لتأدية واجباته الدينية ومراعاة الشريعة. وكل البشر يقفون أمام اللّه كما يقف العبد أمام مالكه، فعلاقة البشر باللّه سبحانه هى علاقة عبودية وعلى هذا فليس للعبيد حقوق، لكن اللّه قد أَعْلَمَ عبيده عن طريق الأنبياء بما يريده بالضبط، وما فرضه عليهم كعبيد له، فمن قَبِلَ أوامر اللّه وانتهى عن نواهيه والتزم بذلك التزامًا كاملاً وهبهُ اللّه - برحمته - مزايا بعينها وتصبح هذه المزايا بمثابة (حقوق) للمسلم، أما من لم يقبل أوامر اللّه كاملة، فلا يمكن أن ينعم بهذه المزايا كاملة. وعلى هذا فحقوق المسلم الحر مرتبطة بقبوله مسئولية تنفيذها (أى تنفيذ هذه الحقوق).

---

(١) لا شك أن المؤلف جانَبَه الصواب، فقد شهد التاريخ الإسلامى كله أدوارًا ثقافية وعلمية واجتماعية لغير المسلمين. (المترجم).

والواجبات التى أناطها الله بالفرد «المواطن» أو المكلف المسلم تُسمى أعمدة الإسلام الخمسة. وعلى أية حال، فليس هناك أساس من هذه الأسس الخمسة يمكن أن يؤديه المسلم بشكل صحيح إلاّ إذا كان نابعًا من القلب، أو بتعبير آخر إلاّ إذا صدّقت «النيّةُ»، العملَ، فلابد أن يعدّ المسلم فى كل مرحلة من المراحل، أو يعقد النيّة داخليًا، على إخلاصه العهد والعمل للّه.

١ - الاعتراف بعقيدة الإسلام بترديد الشهادة (لا إله إلاّ اللّه، محمد رسول اللّه)، والفقرة الأولى فى الشهادة (لا إله إلاّ اللّه) لا تعنى فقط إنكار تعدّد الآلهة، وإنما بالإضافة لذلك إنكار إشراك أى مخلوق مع الخالق سبحانه فى قدراته (الشرك)، أما الفقرة الثانية فى الشهادة (محمد رسول اللّه) فلا تعنى إنكار نبوّة أى نبى قبل محمد ﷺ (ذلك لأن الإسلام يعترف بكل الأنبياء الذين ظهروا منذ الخليقة، بمن فيهم آدم وإبراهيم وموسى وعيسى)، لكنها تعنى أنَّ محمدًا هو خاتم الأنبياء The seal of prophets أى حامل الرسالة الخاتمة والوحى الكامل النهائى (القرآن الكريم). ويرى أهل السنّة أن من يُردّد الشهادة لا يمكن أن يُسمَّى كافرًا ولا يمكن استبعاده من أمة الإسلام (أو جماعة المسلمين).

أما الأسس الأربعة الأخرى، فهى أسس نظامية المقصود بها أن تساعد المسلم ليحيا حياة طيبة.

٢ - إقامة الصلاة المفروضة فى مواقيتها regular وهى خمس صلوات. والمسلم بتكراره لأداء الصلوات إنما يجاهر بانتمائه إلى المجتمع الإسلامى، فأداء الصلوات بمثابة إظهار لهذا الانتماء. وتتكون الصلاة من ركعات تتكون كل واحدة منها من سبع حركات وما يصاحب كل حركة من دعاء أو تسبيح أو تلاوة. وتتكون كل صلاة من عدد محدّد من الركعات. وفيما يلى وصف لركعة من الركعات:

(أ) تكبيرة الإحرام - أى قول اللّه أكبر مع رفع اليدين حِذَاء الأذنين، أى أن يكون باطن كل كف فى مواجهة أحد الخدين.

(ب) تلاوة سورة الفاتحة، ثم تلاوة سورة أخرى من سور القرآن الكريم، كل ذلك والمسلم فى الوضع واقفًا.

(جـ) الانحناء حتى مفصل الفخذ (تكبيرة الركوع وأخذ ركبتيه بيديه).

(د) الرفع من الركوع.

(هـ) الركوع على الركبتين ووضع الوجه على الأرض (وضع ركبتيه ثم يديه ثم وجهه للسجود).

(و) قيامه من السجدة وافتراش رجله اليسرى ونصب اليمنى (النص: جلوسه على عَجُزِه haunches والمعنى صحيح).

(ز) ثم يسجد مرة أخرى. والركعة الثانية والأخيرة تبدأ بالحركة رقم (ب)، وعند نهاية كل ركعتين، وفى نهاية كل صلاة يقرأ المصلّى صيغة التشهد، ويرفع إصبعه عند شهادة إلاّ إله إلاّ اللّه، (ثم يسلّم يمينًا ويسارًا) ويواصل تسبيحاته الخاصة ودعواته.

وأوقات الصلوات المفروضة هى: صلاة الصبح (ركعتان)، وصلاة الظهر (أربع ركعات)، وصلاة العصر (أربع ركعات)، وصلاة المغرب (٣ ركعات)، وصلاة العشاء (أربع ركعات)، وإذا أمكن أدّى المصلّى هنا الصلوات جماعة فى المسجد حيث يصطف المصلون صفوفًا خلف الإمام، وقد استقبلوا جماعة القبلة (وهى جهة الكعبة المشرفة فى مكة) التى يُستدل عليها بمحراب محفور فى أحد جدران المسجد. لكن هذه الصلوات يمكن للفرد (أو الجماعة - المترجم) أن يؤديها على أية أرض طاهرة أو على أية قطعة قماش على أن يستقبل القبلة. وبالإضافة لهذه الصلوات المفروضة هناك السُّنَن أو النوافل، وهى صلوات مستحبة خاصة فى جوف الليل.

وتُعد صلاة الجمعة التى تؤدَّى وقت صلاة الظهر هى الصلاة الجامعة الرئيسية كل أسبوع، وتتميز هذه الصلاة بأنه يسبقها خطبة مكونة من قسمين، والخطبة فى جانب منها مديح وتسليم على النبى وصحابته ودعاء للسلطة القائمة.. إلخ، وفى جانب آخر تحوى عظات يوجهها الخطيب لجماعة المسلمين، وثمة صلاتان أخريان تصاحب كل منهما خطبة؛ صلاة عيد الفطر فى آخر شهر رمضان، وصلاة عيد الأضحى وهو اليوم الذى ينحر فيه الحجاج المسلمون أضاحيهم وهَدْيهم. (انظر رقم ٥ بعد ذلك).

ويتم الإعلان عن مواقيت الصلوات بالأذان الذى يرفعه المؤذنون من فوق مآذن المساجد، ويبدأ «الأذان» هكذا «اللّه أكبر، اللّه أكبر، أشهد ألاّ إله إلاّ اللّه، أشهد ألاّ إله إلاّ اللّه».... إلخ. وقبل أن يصلى المسلم لا بد أنْ يتوضأ، أى يغسل بترتيب مخصوص يديه ووجهه ورأسه وذراعيه وقدميه وكاحليه. لذا ففى كل مسجد ميضأة (مكانًا مزودًا

بالمياه). ويضيف الشيعة إلى الأذان عبارة (حى على خير العمل) وذلك بعد عبارة (حى على الصلاة)، كما أن للشيعة طريقة مختلفة فى الوضوء. وغالبًا، كانت هذه الاختلافات الصغيرة تُحمَّل معانِىَ غير متسقة أبدًا عبر القرون، لإظهار التناقض المذهبى، وللتعبير عن الاتجاهات العامة.

٣ - إيتاء الزكاة ـ ارتبط إيتاء الزكاة فى القرآن الكريم ـ مرارًا ـ بأداء الصلاة، ويمكن أن نشير للزكاة بالكلمة الإنجليزية alms؛ لكن الواقع أن معنى الزكاة عند المسلمين يختلف عن معنى تقديم الإحسان بشكل حر أو وفقًا لرغبة المُعطى، ففى بواكير التاريخ الإسلامى كان يُنظر إليها كضريبة محدَّدة بما يتناسب مع ممتلكات المسلم. وعلى أية حال، فالزكاة من حيث المبدأ ليست ضريبة وإنما هى قرض يقرضه المسلم للّه (يعنى واحد على ٤٠ من إجمالى الدخل السنوى يُدفع للسلطات المحلية لإعانة الفقراء والمحتاجين ولعتق الرقاب وفداء الأسرى، وغير ذلك من المقاصد التى يحث عليها الدين الإسلامى). وفى معظم الدول الإسلامية يُترك أداء الزكاة لضمير الفرد المسلم بأن يدفعها فى مصاريف الخير، ورغم أنها تظل التزامًا مفروضًا على كل مسلم، فليس هناك عقوبات مدنية مقننة تُفرض على الذين يتملّصون منها، أو يتحايلون لعدم أدائها، كما أنه ليست هناك عقوبة على إهمال الصلاة.

٤ - صوم رمضان ـ وهذا الصوم السنوى يراعيه ـ الرأى العام دائمًا، أكثر مما يراعى الأسس الأخرى، فالصوم أمر تلزمه الشريعة، ويراعيه الرأى العام أيضًا. والصوم كما ورد فى القرآن الكريم فرض على كل المسلمين المكلَّفين أن يصوموا نهار الشهر التاسع (رمضان) فى التقويم القمرى (الهجرى)، بالامتناع تمامًا عن تناول الطعام والشراب من أى نوع كان، ويُستثنى من ذلك من كان مريضًا أو على سفر، وإن كان عليهم أن يصوموا أيامًا أخرى بدلاً عن تلك التى أفطروها فى رمضان، وذلك إذا استقر المسافر أو شُفى المريض (عدَّة من أيام أُخر)، أما بعد المغرب فيمكن أن يتناول المسلم الصائم أى قدر من المأكولات، وبعد صلاة العشاء يصلّى المسلمون صلاة التراويح وهى صلاة لا يؤدونها فى غير رمضان (المترجم: أو هى سُنَّة وليست مفروضة). ولأن السنة القمرية (الهجرية) تنقص عن السنة الميلادية (الشمسية) أحد عشر يومًا أو اثنى عشر يومًا، فشهر رمضان لا بد أن يكون فى كل الفصول على مدار حوالى ٣٣ سنة، ففى سنة ١٩٥٧ كان فى أبريل، وفى سنة ١٩٦٠ كان فى مارس. وينتهى شهر الصيام

بالعيد الصغير (عيد برام Bairam) وهو أول يوم فى الشهر العاشر من التقويم القمرى.

٥ - إن القواعد والمعانى الكامنة فى الأسس الثلاثة الواردة آنفًا ـ وهى تخصيص فترات لعبادة الله يقتطع كل يوم من وقت المسلم ومن الزمن المخصص لمصالحه الشخصية، وتخصيص جزء من ثروة المسلم مرضاة لله، وتحديد شهر ينعم فيه البدن بالراحة والمقصود شهر الصوم ـ كل هذا يتجلّى مكثّفًا بشكل جلى فى الأساس الخامس للإسلام، ونعنى به الحج إلى الأماكن المقدسة فى مكة المكرمة مرة واحدة فى العمر لمن استطاع إلى ذلك سبيلاً (إذا كان يملك الوسائل التى تعينه على الحج وإذا كان قادرًا بدنيًا)، وذلك فى الشهر الثانى عشر من التقويم الهجرى، وهو شهر ذو الحجة. ويتكون الحج من عدة شعائر، فبعد زيارة المسجدالحرام يطوف الحاج سبعة أشواط حول الكعبة (طواف القدوم) ويسعى بين الصفا والمروة، وهما تَلاَّن صغيران خارج الحرم، وفى اليوم التاسع من الشهر تذهب جموع الحجيج إلى تل عرفات (على بعد حوالى ١٢ ميلاً إلى الشرق من مكة) لتصلى الظهر هناك، ووقفة عرفة هذه هى أهم شعائر الحج وبدونها لا يصبح الحج صحيحًا، وفى اليوم التالى وهو عيد الأضحى ينحر الحاج أضحية منى خراف أو جمال فى مِنًى وهو فى طريق عودته إلى مكة. ومن بين الشعائر الأخرى التى يؤديها الحاج تقبيل الحجر الأسود(*) المثبت فى إحدى زوايا الكعبة، ورمى الحجارة أى قذف الحجارة على أعمدة بالقرب من منى ترمز للشيطان. ولا تعتبر زيارة قبر النبى ﷺ بالمدينة شرطًا لصحة الحج، لكن الحجاج غالبًا ما يجمعون بين الحج والزيارة ـ أى زيارة قبر الرسول ﷺ. هذا عن الحج المرتبط بأيام معلومات، لكن يمكن للمسلم أداء العُمرة وهو بمثابة حج مختصر أو حج أصغر فى أى وقت من العام.

وكما أنه يتعين على المصلّى أن يتطهّر طهورًا طقسيًا (يتوضأ) قبل الصلاة، كذلك يجب على الحاج والمعتمر أن يتطهر قبل أن يعلن بدء شعائر حجه أو عمرته بارتداء لباس الإحرام. ولكى يُحْرِم الحاج عليه أن يحلق رأسه ويخلع ملابسه المعتادة ويلبس ملابس الإحرام قبل أن يدخل زمام الحرم المكى، وتتكون ملابس الإحرام من قطعتين غير مَخِيطتين (تُسمى أيضًا إحرام) بحيث لا تغطيان الوجه أو الرأس، لكن عادة ما تغطى المرأة رأسها. ومنذ أن يلبس الحاج ملابس إحرامه يَحْرُم عليه استخدام العطور

(*) أو الإشارة إليه.

والاتصال الجنسى، لكن لا يلزمه أن يصوم. وبعد أن يُنْهِى الحاج شعائره فى منى يخلع ملابس الإحرام ويلبس الملابس المعتادة ويسير سَيْرَه المعتاد فى الحياة.

والمعانى الكامنة فى الحج من حيث إبقاء الحيوية الروحية والاجتماعية فى الإسلام لا تدخل تحت حصر، فالصعوبات (بل وحتى المخاطر) التى يواجهها الحاج العادى، والتجربة الروحية وتعمق معنى الجماعة بقيام الجميع بنُسُك واحد وشعائر واحدة، ولقاء إخوة مسلمين من كثير من البلاد ـ كل ذلك يعطى بُعدًا جديدًا لفهم المسلم لعقيدته وتطبيقه الشخصى لها، كل هذا بالإضافة إلى حمله لقب الحَاج، أو الحَجّى.

وقد كلف القرآن الكريم المسلمين بواجبات أخرى فوق هذه الفروض الخمسة. لقد حرَّم شرب الخمر وأكل لحوم الخنازير، كما حرَّم عليهم القِمَار (الميسر) والربا، وحرم عليهم ـ بالإضافة لذلك ـ أمورًا تُعد من المحظورات المعتادة فى ظل أى نظام خلقى قويم، كشهادة الزور، والقذف. وفوق كل هذا فمن المفهوم ضمنًا أن المسلم يجب أن يقبل الشريعة، باعتبارها نظامًا قانونيًا، وأيضًا باعتبارها منهج حياة بصرف النظر عن المُثل الأخلاقية التى ينبغى أن ينهج طريقًا إليها. وذلك لأن الشريعة أيضًا هى التى تضمن له كمسلم مكلّف (مواطن) ما وهبه اللّه له من حرية وحق امتلاك ومهام، مما يحررّه من القيود التعسّفية، والتصنيفات التى يرفضها المجتمع العلمانى الخالص. لكن كل هذه الحقوق التى أتاحتها له الشريعة لا يمكن تحقيقها إلاَّ من خلال وضعه كعضو فى مجتمع مسلم، كما تتوقف على مدى محافظته على وضعه وما يفرضه عليه من التزامات. وعلى هذا، لا يمكن تحقيق وعى الفرد كعضو حر واستمتاعه بحقوقه ـ على المستوى العملى ـ إلاَّ من خلال الحد الذى يصله المجتمع ككل متكامل من حيث الوعى بروح الجماعة وأهدافها. هذه الحقيقة ـ وهى الضمان الأقصى لحرية المسلم ـ وهى أن وعى المجتمع ككل بذاته يبقى إنذارًا نشطًا يجعل المسلم يتواءم مع أكثر الواجبات النهائية المفروضة عليه صعوبة. فالصالح العام للمجتمع يتطلب منه أن يتواصل مع كل أفراده الآخرين، الذين هم بدورهم على وعى بمسئولياتهم للجهاد فى سبيل اللّه للدفاع عن المجتمع ضد أعداء الخارج وأعداء الداخل.

وكان من الطبيعى أن تأخذ هذه الحرب المقدسة (الجهاد فى سبيل اللّه) أشكالاً متعددة فى العصور المختلفة. ففى المجتمع الإسلامى الأول فى المدينة (المنوَّرة) الذى كان على وعى بوجوده فى بيئة معادية مما فرض سياسة التوسّع، وكان ذلك بالإضافة

إلى ما جُبلت عليه القبائل العربية من حب القتال ـ قد أذكى حروب الفتوح. ولأن حروب الفتوح هذه استمرت بفعل زخم الحماس عند المسلمين، ذلك الزخم الذى كان يمثل قوّة دافعة ذاتية طوال القرن الأول للهجرة، وكان قرنًا حاسمًا بالنسبة للإسلام: ففيه كانت مؤسسات الإسلام فى طريقها للتكوين، وفيه تشكلت أيضًا الشريعة الإسلامية ـ فإن نتيجة ذلك كانت هى التركيز على الشكل الشرعى للجهاد أو على مشروعية الجهاد، ويكاد يكون هذا التركيز قصرًا على الجهاد ببعده الخارجى مما أدى لإهمال أبعاده الداخلية، ومن ناحية أخرى ركّز الخوارج على هذه العوامل، لكن ما انطوت عليه طرائقهم من عنف شديد أثار رد فعل بين أهل السنّة الذين قيّدوا التعبير الفعّال عن هذه المسئولية فيما يتعلق بالحكومة السياسية القائمة، بل وانتهى بهم الأمر إلى إبطاله. لكن لأن شرف مواطنة المسلم (شرف تكليف المسلم) كانت كامنة فى فكرة الإسلام نفسه، فإن إبعادها عن المجال السياسى الخالص لم يلغ التزام المسلم بالجهاد لتحقيق الروح الجمعى للمجتمع المسلم، كل ما فى الأمر أنها صرفت الفكرة لمجالات أخرى غير سياسية. وهكذا أصبح الجهاد الداخلى لجعل المجتمع الإسلامى أكثر التصاقًا بالإسلام الحقيقى، وجعل مؤسساته الاجتماعية متّفقةً مع الشريعة ومع أخلاق الإسلام. ومن خلال الجهود المستمرة والواعية للمجتمع الإسلامى كَكُل تحت قيادة مرشديه الدينيين احتفظ الإسلام بنظمه ومؤسساته وقوّاها، رغم أنَّ مؤسساته السياسية كانت تنحو نحو العلمانية والتمزق، وأخيرًا طوّر الجهاد الأصغر فى الحركة الصوفية أشكاله التنظيمية المشتركة.

المؤسسات الاجتماعيّة

نظرًا للتاريخ الطويل للشعوب التى أصبحت جزءًا من المجتمع الإسلامى (أمة الإسلام)، وكذلك لتباين هذه الشعوب تباينًا شديدًا ـ فقد كان واضحًا فى كل العصور وجود تباين بين مؤسسات أو نظم مختلف الشعوب الإسلامية سواء قلَّ هذا التباين أم كثر، فعلى سبيل المثال نجد أنّ الممارسة أو طرق التطبيق فى إندونيسيا ستختلف فى كثير من تفاصيلها بشكل ملحوظ عن تلك التى فى مراكش، والعكس بالعكس. وعلى أية حال، فإن ما نقصده من مؤسسات (نظم) فى هذا القسم من الدراسة سيكون قصرًا على تلك التى تأكّدت غالبًا بإشارة القرآن (الكريم) لهيكلها العام، والتى طوَّرتها الشريعة بتفصيل شديد ـ ولنحدد أكثر فنقول، إننا نقصد بالمؤسسات فى هذا الجزء

من الدراسة تلك التى ظلت فى نطاق أحكام المحاكم الشرعية، وكما ذكرنا آنفًا فإنها فى غالبها قصر على تشريعات الأسرة بما فى ذلك الزواج والطلاق والمواريث؛ بالإضافة إلى أمور أخرى لصيقة بها كالرق والقصاص. فهذه النظم تراعيها كل المجتمعات الإسلامية تمامًا فى غالب جوانبها نظرًا للحقيقة التى مؤدَّاها أنّ الشريعة قد فصلت أمورها ونظمتها لكونها - أى هذه النظم - قد تضمنها الوحى الإلهى (القرآن الكريم) ويُنظر لها من الجميع على هذا الأساس، وحتى إذا كان تطبيق مجموعة مسلمة يختلف عن تطبيق مجموعة مسلمة أخرى فى أمور معينة من قواعد الشريعة، يظل الجميع ينظرون للقاعدة الشرعية، على أنها الأمثل.

فنظام الأسرة غير الممتدَّة (الزوج والزوجة أو الزوجات والذُّرية) كنظام أو مؤسسة يحظى كل من فيها بحقوق ويلتزم بواجبات منوطة به - كان - أى هذا النظام - اختراعًا إسلاميًا فى شبه الجزيرة العربية (أو على الأقل كان نظامًا رسّخه الإسلام منذ البداية فيها)، فقد كان النظام العربى السائد هو نظام العشيرة حيث كل الممتلكات مملوكة ملكية جماعية للعشيرة تحت إشراف وهيمنة شيخ العشيرة (الذى ينتمى إليه أفرادها انتماء أبويًا Patriarch). ومن ناحية ثانية، فإن الإسلام قد أوجد نظام الحقوق الفردية والالتزام نحو كل فرد مسلم، وذلك عوَضًا عن النظام القبلى أو العشائرى الذى يضع التزامات على أفراد العشيرة أو القبيلة نفسها، بينما لا يضع مثل هذه الالتزامات على أفراد القبائل أو العشائر الأخرى. وعلى هذا، فإلى حد كبير، أصبح المسلم متحررًا من السيطرة القبلية نظرًا لحقوقه الفردية التى كفلها له الإسلام ومسئولياته التى أناطها به وامتلاكه للثروة، بينما كانت ركائز المجتمع القبلى أو العشائرى محافظة وظلت دعاوى سيادة مجموع القبيلة أو العشيرة على الفرد أمرًا قائمًا ومعترفًا به، خاصة فيما يتعلق بالميراث والثأر.

لقد سعت الشريعة للاحتفاظ بتوازن بين الدعاوى المتصارعة لمجموعة الأسرة غير الممتدة، ودعاوى العشيرة أو القبيلة، لكن فى النهاية مالت إلى جانب المجموعة الأكبر ونعنى بها العشيرة أو القبيلة (وربما كان سبب هذا هو زيادة قوة النظام القبلى نتيجة حركة الفتوح العربية). وعلى هذا تدعَّم وضع الزوج إزاء زوجته (التى ظلت تنتمى إلى عشيرة أبيها لا عشيرة زوجها)، كما أدى هذا إلى تدعيم الانتماء الأبوى (الانتماء إلى عشيرة الأب) عمومًا. ومع هذا، فنظرًا لأن شرف العشيرة (وعرضها) ظلَّ محل اعتبار (وأيضًا لأن الزِّنى إذا ما أُقيم عليه الدليل يُعتبر إثمًا خطيرًا)، فقد حمى الزوجة أيضًا

بوضع أقصى القيود Limits الممكنة عليها لضمان الاعتراف ببنوّة الأبناء المولودين فى نطاق العلاقة الزوجية. وتحتفظ الأم المطلَّقة بحق حضانة أطفالها حتى سن السابعة، أما فوق ذلك فالمذاهب الفقهية فيها أحكام مختلفة وإن كان معظمها ينقل حضانة الأبناء بعد سن السابعة إلى أبيهم، وبعض المذاهب تجعل هذا يسرى على البنين والبنات. ومن ناحية أخرى، فإن إدارة ممتلكات القُصَّر minors لا يتولاها إلاّ الأب أو أحد ممن ينتمى إليه القاصر انتماءً أبويًا (واحد من عشيرة أبيه). وتسمح الشريعة الإسلامية بالتبنى، لكنها تفصل فصلاً حادًا بينهم وبين الأبناء الحقيقيين خاصة فيما يتعلق بمسائل الميراث. وأشهر ما بقى فى الإسلام من نظام السيادة الأبوية المطلقة Patria Potestas هو حق الأب المعترف به فى أن يزوِّج ابنته العذراء لمن يشاء(*)، وكذلك فى عقد قران ابنه الذى لم يصل سن البلوغ. وكانت هذه السلطة ـ فى كل الاحتمالات ـ امتدادًا لنظام ترتيب الزيجات بين أبناء العم وبنات العم. ومثل هذه العادات فى الزواج كانت (ولا تزال) شكلاً من أشكال الزواج الداخلى (الزواج من داخل العشيرة أو القبيلة)، عند العرب، فلا أحد ينافس الشاب فى دعواه بأحقيته بالزواج من بنت العم التى لا تتوقع فى المقابل أن يتم طلاقها إلاّ إذا اقترفت إثمًا فظيعًا (وإلى جانب ذلك، فالزواج من ابنة العم موضوع لما لا يُحصى من القصص). وعلى أية حال، ففى كل عقود الزواج لا نجد طرفَى العقد هما العروسين (العريس والعروس)، وإنما وكيلٌ عن كل منهما قد يكون والد العروس أو أى واحد من أقربائها الذكور، وقد يكون والد العريس أو أى واحد من أقربائها الذكور، وزواج المرأة بالذات دون ولىّ مؤهل لولايته لها يعتبر من الأمور غير الشرعية، وفى حالة عدم وجود وَلى من الرجال للمرأة، يمكن للقاضى أن يقوم بهذا الدور. وحرَّم الإسلام أن يتزوج الرجل أمه أو أخته أو عمته أو خالته أو ابنة أخيه أو ابنة أخته أو زوجة ابنه أو أخته من الرضاع أو التى رضع منها (أمه من الرضاع)، كما حُرّم عليه أن يجمع بين الأم وابنتها أو الأم وابنة أخيها أو ابنة أختها، لكن المسلم قد يتزوج مسيحية أو يهودية، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن تتزوج المرأة مسيحيًا أو يهوديًا. وتركّز المذاهب الفقهية أيضًا على مبدأ الكفاءة equality بين الطرفين(١) ـ أى من حيث الرتبة والوضع الاجتماعى، والمرأة التى يزوجها وليّها بمن

(*) يذكر المؤلف ما كان موجودًا بالفعل مع تعارضه مع الشريعة الإسلامية. (المترجم).

(١) ابن حزم وآخرون لم يأخذوا بمبدأ الكفاءة، اعتمادًا على الآية الكريمة «... وانكحوا ما طاب لكم من النساء» وأدلة أخرى.

انظر: فقه السنَّة لسيد سابق، جـ٢، ص ٩٤ (طبعة دار الفتح للإعلام).

لا تراه أهلاً لها يمكنها أن تقيم دعوى للمطالبة ببطلان الزواج. ولا يمكن أن يكون الزواج من حرَّة زواجًا شرعيًا دون دفع مهر للعروس، وفى دفاتر المأذون يتم تسجيل مبلغ صغير كحد أدنى ويُسمح لها بالحصول فقط على جانب من المال يُدفع لها عند الزواج، ويتم تأخير التسوية المالية (دفع المؤخَّر) حتى يُتوفَّى الزوج أو يطلقها. وفيما يتعلق بالسن الشرعية للزواج، فإن الشروط (أو بالأحرى التوصيات) التى وضعتها المذاهب الفقهية تعتبر - بشكل عام - سن البلوغ هو الحد الأدنى للممارسة الفعلية للزواج، وإن كان هذا لا يمنع من كتابة العقد قبل ذلك. ولا يرى السنّة تحديد فترة زمنية للزواج، فهو من حيث المبدأ يستمر مدى الحياة، لكن الشيعة يسمحون بالزواج المؤقّت (زواج المتعة) شريطة دفع مهر، لكن دون حقوق فى الميراث.

وفى الحياة الزوجية يحتفظ كل من الزوج والزوجة بحقوقه الفردية ومسئولياته. فالزوج وحده هو المسئول عن إعاشة زوجته أو زوجاته وأطفاله. وللزوجة حق الاحتفاظ بأى أموال أو ثروات تمتلكها (بما فى ذلك مهرها وجواريها وعبيدها)، وليس مطلوبًا منها أن تتنازل عن إدارة ذلك لزوجها، كما ليس مطلوبًا منها أن تساهم فى الإنفاق على إعاشة الأسرة، لكن لها أن توظف أموالها أو تستثمرها كيف شاءت (فى التجارة مثلاً). ومن ناحية أخرى، فإن عليها أن تطيع أوامر زوجها فى سلوكها الخاص والعام بما يتمشَّى مع الأعراف المعمول بها فى طبقتها ومحل إقامتها.

والاستقلال الاقتصادى للزوجة، وانفراد الزوج بمسئولية إعاشة منزل الزوجية، ليسا مستخرجين من تشريع قرآنى واضح بهذا الشأن، وإنما كان ذلك نتيجة منطقية لميزتين يحظى بهما الزوج، وردتا فى القرآن الكريم، الميزة الأولى هى حق الزوج فى أن يتزوج أكثر من زوجة فى وقت واحد، والميزة الثانية أن يطلق زوجته أو زوجاته بمجرد إعلامها أو إعلامهن. وبالنسبة للميزة الأولى أو الحق الأول، نجد نص الآية الثالثة فى السورة الرابعة كالتالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء، الآية: ٣). فالحد المسموح به فى الجمع بين أكثر من زوجة ثبت عند الرقم أربعة، وهو التفسير الذى تأكد بما فعله المسلمون فعلاً على أيام الرسول ﷺ، وفى التراث الفقهى التقليدى لا يُعتبر تعدد الزوجات أمرًا مسموحًا به فحسب وإنما أمر جدير بالثناء، والقيد الوحيد هو أن يَعْدل المسلم بين زوجاته فى النفقة وغيرها. ويمكن للزوج بالإضافة لذلك أن يتخذ من جواريه محظياته، وأى طفل يولد له من إحداهن، يُعتبر حرًا ومن حقه أن يشارك فى الميراث على قدم المساواة مع أولاده الذين أنجبتهم زوجته (أو زوجاته) الحرَّة (غير الجارية) regular Wife.

وحق الزوج فى تطليق زوجته بمجرد إعلامها دون تدخل أى سلطة قضائية، يجرى تأكيده بالاستشهاد بعدة آيات قرآنية لا تنص إحداها على ضرورة تحديد سبب للطلاق أو تبرير له. ونتيجة لهذا؛ كان أمرًا صعبًا بالنسبة للمشرعين المتأخرين أن يقيدوا هذا الحق بأى طريقة كانت حتى لو كانوا راغبين فى ذلك. لكن الميل كان أكثر انجذابًا فى الاتجاه الآخر، فالقرآن (الكريم) يحدد إجراءات معينة للطلاق يبدو أنها تهدف إتاحة فرصة من الوقت للصلح أو التوفيق، فبعد الطلقة الأولى لا يحق للمرأة أن تتزوج فى فترة العدَّة (من ثلاثة أشهر إلى أربعة)، وفى هذه الفترة يمكن للزوج أن يردّها (يُبْطل الطلاق) ويستأنف معها حياته الزوجية دون عقد جديد، وقد يتزوجها بعد ذلك بعقد جديد كما سنوضح فى السطور التالية. وبعد الطلقة الثانية يحق له ما كان يحق بعد الطلقة الأولى، لكن بعد الطلقة الثالثة يصبح الطَّلاق بائنًا أى غير قابل للإلغاء، ولا يمكن استئناف العلاقة الزوجية بين المُطلِّق (بتشديد الطاء وكسرها) ومطلَّقته إلاّ إذا تزوجت زوجًا آخر، فطلقها هذا الزوج الآخر، عندئذ يحق للزوج الأول أن يتزوجها بعقد جديد. وعلى أية حال، فبعد وفاة النبى ﷺ بوقت قصير حكم عمر بن الخطاب أن الطلاق بالثلاث حتى لو حدث فى وقت واحد يُعتبر طلاقًا بائنًا لا رجعة فيه، وقد قبل فقهاء المذاهب الأربعة هذا الحكم (اعتمادًا على حديث نبوى)(١). وبعد الطلاق البائن يظل الزوج مسئولاً عن إعاشة زوجته المطلقة خلال فترة عدَّتها، ويظل مسئولاً عن إعاشتها إذا كانت حاملاً حتى تضع المولود.

وحقوق المرأة فى أن تُطلق نفسها مسألة تفرضها قيود شديدة، فهى لا يمكنها أن تطلّق زوجها بمجرد إعلانه وإنما يمكنها أن تتفق معه بدفع تعويض له ـ على الخُلْع، وعادة ما يكون ذلك بإعادة المهر إليه (المذهب المالكى هو المذهب الوحيد فى القول بأن التعويض مسألة غير شرعية، إذا كان السبب فى فسخ الزواج هو المعاملة المؤذية التى يُعامل بها الزوج زوجته). كما يمكن للزوجة أن تتقدم للمحكمة لفسخ الزواج مقدمة تبريرات معينة، كمرض زوجها مرضًا عُضالاً أو عدم قدرته على دفع مهرها أو زواجه من جارية كزوجة ثانية ـ لكن كل هذه الأسانيد تبدو غير مجدية إلى حد كبير. وفى العصر الحديث، انتشرت طريقة إدراج شروط مختلفة فى عقد الزواج يتحتم على الزوج عند الإخلال بها تطليق زوجته، وهى إحدى الطرق لحماية المرأة. ومن هذه

(١) الجدير بالذكر أن الإمام ابن تيمية عدَّ هذا الطلاق طلقة واحدة. (من تقرير مجمع البحوث الإسلامية عن هذه الموسوعة).

الشروط شرط الزوجة على زوجها ألاّ يتزوج بأخرى، وعلى أية حال فرغم أنه يُنظر لذلك فى هذه الأيام على أنه أمر شرعى (لا يناقض الشريعة)، إلاّ أنَّ الفقهاء التقليديين يعتقدون بأن مثل هذه الشروط مناقضة للشريعة على أساس أنها تتعارض مع حق الزوج الذى نص عليه القرآن (الكريم). ومما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بموضوع حقوق الزوجية حجاب المرأة وفرض العزلة عليها، ففى القرآن الكريم فى الآية ٥٩، السورة ٣٣ (الأحزاب) نقرأ:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ لكن آية أخرى نزلت بعد ذلك لا تطلب بوضوح من المؤمنات أن يغطين وجوهن، وهذه الآية هى رقم ٣١ من السورة ٢٤ (النور):

﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ ....﴾ وعمومًا فالمذاهب الأربعة تقر الحجاب، وحتى الآيات التى تشير إلى ما هو مطلوب من نساء النبى اعتبره الفقهاء مطلوبًا من سائر النساء المتزوجات. لكن إلى حد ما تدخلت هنا قضية الأعراف السائدة recognized usages، فبينما نجد فى بعض البلاد يتم منع المرأة المتزوجة من مغادرة منزل الزوجية دون إذن زوجها، كما يتم منعها - حتى لو كانت محجبة - من الذهاب إلى السوق، نجد فى بلاد أخرى أن بعض الطبقات أو الجماعات قد تخلَّت جزئيًا أو كليًا عن الحجاب. وعلى الجملة، فإن الالتزام الصارم بالحجاب غالبًا ما يكون فى المدن حيث نادرًا ما يكون الانضباط العام ومراعاة قواعد الأخلاق فى حالة مُثْلى، وحيث الاعتماد أن هذا راجع للنساء أنفسهن إلى حد كبير، لذا فإن الرأى السّنى يرى فى الحجاب نوعًا من الحماية وفرض الاحترام. وتُعد نظم المواريث من بين النظم التى أحكم القرآن تفصيلها بدقة، وهى نظم معقدة شيئًا ما كانت مجالاً لتخصص دقيق للفقهاء الذين أتوا بعد ذلك، والمبدأ الرئيسى فى هذه القواعد أن التركة تُقسم بين الورثة ذكورًا وإناثًا على أن يكون للذَّكر مثل حظ الأنثيَيْن، وذلك بعض اقتطاع أنصبة (فرائض) الأب والأم والزوجة (أو الزوجات) وبعد دفع ديون المُتوفَّى، وإذا لم يكن للأبناء وجود انتقلت أنصبتهم إلى أبنائهم (أبناء الأبناء) والإخوة وغيرهم من الأقرباء من ناحية الأب. أما أبناء البنت والأقرباء من ناحية الأم فليس لهم أنصبة إلاّ عند الشيعة، ولا يجوز أن يوصى أحد بأكثر من الثلث، ولا وصية لوارث أى لا يجب أن يوصى أحد لمن له نصيب فى الميراث

(مع وجود استثناءات عند الشيعة)، وفى حالة ما إذا أوصى الشخص بما لا يزيد على الثلث فإن المقصود هنا الثلث بعد سداد ديوانه. ولا يجوز أن يرثَ المسلمُ يهوديًا أو نصرانيًا، والعكس أيضًا صحيح. والحقوق المقرَّرة للأقرباء من ناحية الأب راسخة ومحمية، حتى إنه يمكنهم الحجر عليه بناء على أمر المحكمة إن كان مبذرًا أو سفيهًا لمنعه من تبديد ثروته.

وموضوع المواريث مرتبط أيضًا بنظم الوقف (الجمع أوقاف)، وهى تعنى من حيث المبدأ تخصيص ثروة غير منقولة من أى نوع كان (وقفها) على أغراض البر والإحسان، من صيانة المساجد والمدارس الدينية (ذلك أن بعضها غير تابع للدولة) إلى رصف الطرق وتقديم الحبوب للطيور (غير الداجنة)، ويجب أن تكون هذه الأوقاف متسمة بالدوام ومسجلة فى المحاكم، ويمكن للواقف أن يخصص لهذه الأوقاف أى جزء من ثروته وفقًا لرغبته أثناء حياته على ألا تزيد على الثلث المسموح به إذا كان محددًا فى وصيّة، ومن حق الواقف أن يُعين ناظرًا للوقف يكون له جزء (جُعْل) من الدخل. وعلى أية حال، فما دامت أسرة الواقف داخلة فى من تشملهم المصارف الشرعية للإحسان والبر، فإن عددًا كبيرًا من الأوقاف هى فى الواقع ائتمان لدى أسرة المتوفى أو بتعبير آخر تُعد هذه الأسرة مُؤتمنة عليها؛ وبذا تتم حماية أنصبة الأسرة إلى حد ما من المصادرة، وبهذه الطريقة أيضًا يتم التهرب من القواعد الصارمة لنظام المواريث الإسلامى. وفى الآونة الأخيرة لم يعد وقف الأراضى ممكنًا إلاّ بإذن من السلطات، ومع ذلك ففى فترات متباينة ودول مختلفة أدت الزيادة المذهلة ـ الشبيهة بتضخم كرة الجليد عند تدحرجها من فوق جبل الثليج ـ للأوقاف الخيرية وأوقاف الأسر إلى تعويق مجرى الاقتصاد الطبيعى، ولم يكن من الممكن إحداث التوازن إلاّ بالمصادرة الدورية للأوقاف أو إلغائها كلية.

ومادام القرآن الكريم ـ مثله فى ذلك مثل التوراة والأناجيل ـ قد اعترف بالرّق، لذا فإن المذاهب الفقهيّة قد تعرضت لوضع الرقيق وحقوقه وواجباته. والأسس القرآنية لكل هذا فى آيات قليلة بالإضافة إلى قليل من الإشارات العرضية فى آيات أخرى، أما الاتجاه إلى الحث على عتق الرقيق (تحريره) بشكل عام فيظهر على التوالى فى أحاديث الرسول ﷺ. وعلى أية حال، فقد كان عمر أيضًا هو الذى رسّخ المبدأ القائل بعدم جواز استرقاق المسلم، وأدى هذا إلى حظر بيع الأطفال تسديدًا لِدَيْن وحظر

استرقاق أسرى الحرب إلاّ إذا كانوا من غير المسلمين، وعلى هذا فالوحيد الذى يمكن استرقاقه هو الأسير غير المسلم الذى تم أسره من أراضى الأعداء. ومن المفترض وفقًا لنظرية الشريعة الإسلامية أن كل الناس أحرار، فيما عدا المأسور من أعداء غير مسلمين وأبناء العبيد. والعبد (الرقيق) مملوك لسيده ملكية مطلقة (خالصة) يمكنه أن يبيعه أو يهبه أو يجعله إرثًا، ولا يمكن للرقيق أن يتزوج إلاّ بإذن سيّده، لكن الشريعة الإسلامية تُعوِّل كثيرًا على العتق (تحرير العبيد)، سواء بمبادرة حرّة من مالك العبد أو تكفيرًا لذنب اقترفه أو بالمُكاتَبة (أو التعاقد كأن يكسب العبد مالاً من حرفة أو تجارة ويشترى حريته من مالكه). وبعد العتق، يصبح العبد المعتوق (المحرَّر) ونسله «موالى Clients» لمالكه السابق بمعنى ارتباطه بعشيرة هذا المالك السابق أو قبيلته، وتنطوى هذه العلاقة (علاقة الموالاة) على حقوق وواجبات معيّنة للطرفين.

والغالبية العظمى من العبيد ـ ذكورًا وإناثًا ـ كانوا عبيد منازل (أى يخدمون فى منازل مالكيهم)، رغم أن استخدام العبيد فى الزراعة والصناعة لم يكن نادرًا. وأكثر مؤسسات الرق لفتًا للنظر فى التاريخ الإسلامى in Islam هى ـ على أية حال ـ مؤسسة الرقيق العسكرية (تكوين جيوش من الرقيق)، وكانت هذه الجيوش عادة مكونة من العبيد البيض (المماليك) خاصة من تُرْك آسيا الوسطى. وبعد اجتيازهم تدريبات صارمة (دينية وعسكرية) يصبح الواحد منهم إذا وصل لرتبة أعلى ـ عتيقًا manumitted، وكان أكثرهم نجاحًا يُعينون كولاة وكمسئولين فى مناصب إدارية عليا، وقد وجدناهم فى حالات غير قليلة مستقلين مكوِّنين لأسر حاكمة، ومن أشهر هؤلاء مماليك دلهى، ومؤسسو السلطنة المملوكية فى مصر (١٢٥٨ - ١٥١٩). وقد اتبع السلاطين العثمانيون النظام نفسه عند تكوينهم كتائب الانكشارية Yenicheri الشهيرة من رعاياهم اليونانيين فى البلقان. ومنذ القرن السادس عشر لم يتزوج سلطان عثمانى واحد من امرأة حُرّة.

وأخيرًا، هناك عُرفان أو نظامان رتبت الشريعة أمورهما على نحو قلَّ أم كَثُر. أولهما ختان الذكور (الطهارة)، فرغم أن الختان لم يُذكر فى القرآن الكريم إلاّ أن المسلمين يراعونه منذ وقت باكر كواحد من الرموز الأساسية لاعتناقهم الإسلام. لأنه ـ كما هو مفترض ـ لم يكن متبعًا عند المسيحيين والفرس والهنود. ورغم أن المذهب الشافعى هو المذهب الوحيد الذى جعل الختان فرضًا Obligatory، فهو أمر معمول به بوجه عام إلاّ عند بعض الجماعات القليلة البعيدة جدًا عن قلب العالم الإسلامى، وعادة ما يتم ختان الذكر قبل أن يصل سنّ البلوغ ويكون مصحوبًا بفرحة واحتفال فى أسرته، أما ختان الأنثى فرغم أن المذاهب الفقهية تراه أمرًا مطلوبًا فإنه ـ على المستوى

العام - أقل تطبيقًا، وفى الحقيقة غالبًا ما وجدناه قصرًا على أهل الجزيرة العربية ومصر ومسلمى أفريقيا حيث عملت الممارسات التقليدية على تدعيمه.

والأمر الثانى هو الثأر الذى كان عادة قَبَليَّة قديمة جدًا وراسخة بقوة؛ لأنها وحدها التى تجعل الحياة البشرية ممكنة فى الصحراء. وقد أكّد القرآن الكريم مبدأ القصاص لكنه وضع حدودًا لتطبيقه. فولىّ المقتول (أى قريب له من ناحية الأب malenext of Kin) هو صاحب الحق فى الثأر لمقتله، لكن من القاتل الفعلى فقط، وإن كان القرآن يحض فى غالب آياته التشريعية على العفو، وهناك خلاف بين المذاهب الفقهية - نتيجة لذلك - عن حق الولى (صاحب الدم) فى رفض الدّية أو قبولها فى حالة القتل العمد. فالمذهب الحنفى وحده هو الذى تمسك بمبدأ النفس بالنفس (الحياة بالحياة)، إلا إذا كان المقتول ابنًا أو عبدًا للقاتل. أما المذاهب الأخرى فاعترفت بتفاوت المقامات، ومن هنا فلا يمكن قَتْلُ مسلم قَتلَ غير مسلم أو قتلَ عبد. وعلى أية حال، فإنه فى حالة القتل خطأ، لا يطالب ولى المقتول بالقصاص وإنما فقط بدفع الدية التى تُجمع من كل أقرباء القاتل من ناحية أبيه، فهم مسئولون عن أدائها مسئولية جماعية. وديةُ الرجل الحر تُقوَّم على أساس مائة بعير أو ألف خروف، وفى الحالات الأخرى تقوَّم بالمقارنة (بدية المثل)، ويُطبق المبدأ نفسه على إحداث عاهة وعلى الجروح الصغرى إذا ما أُعطى للمُعتدَى عليه حق القصاص، أو إذا لم يوضع ذلك موضع التنفيذ. وبالنسبة لجرائم الاعتداء على الممتلكات، يحدد القرآن عقوبتها بقطع يد السارق ذكرًا كان أم أنثى ورغم أن هذا الحُكم لا يمكن إبطاله رسميًا، إلاّ أن الأحناف على الأقل قد قاموا فى فترة لاحقة بإحلال العقوبات المالية على السارق أيضًا(١). وبالنسبة لمعظم الأمور الأخرى فى مجال الشريعة، نصت على عقوبة الضرب وغالبًا ما يكون مصحوبًا بعقوبات أخرى وفقًا لاجتهاد السلطات، أما الزِّنَى الذى قام عليه الدليل وكذلك الرِّدة عن الإسلام فكانت عقوبتها - التى لا عقوبة سواها - هى الموت.

علم الكلام وأمور العقيدة Theology and Dogmatics

لم تتطور الأمور التفصيلية فى العقيدة وكذلك دراسة التوحيد وعلم الكلام إلاَّ فى فترة متأخرة نسبيًا فى تاريخ الإسلام. فقد كانت التقوى البسيطة غير المغرقة فى

---

(١) فى كتب الفقه تفاصيل كثيرة عن حد السرقة. انظر على سبيل المثال: فقه السنة لسيد سابق، فهناك سرقات صغيرة لا يُطبق فيها الحد وإنما التعزير، وهناك سرقات ذوى الأرحام والسرقة من بيت المال... إلخ.

التأمل الفلسفى، والخوف من الله بالإضافة إلى أداء ما فرضه اللّه من عبادات ـ كافيًا بالنسبة للرعيل الأول من المسلمين، وحتى خلال القرون التى أتت بعد ذلك استمر الدعاة والفقهاء المسلمون يُبْدون رفضًا لمناهج علم الكلام ولا يشجعون على تناول أمور الدين من منظور فلسفى discourage all Speculative and scholastic theology، فكل ما قرره القرآن الكريم بوضوح لا بد من قبوله بدون سؤال عن الكيفيّة (بلا كيف). وكانت المجالات التى تناولها علم الكلام والحديث عن العقيدة مجالات جرى التركيز عليها أكثر من مرة، هى: توحيد اللّه (كونه واحدًا) واختصاصه بالألوهية فى علاقته بالبشر، وكونه واحدًا فى طبيعته، وهو الحقيقة الوحيدة الباقية والسرمدى أبدًا الموجود منذ الأزل، إليه ترجع كل أمور خلقه خاصة البشر، كونه عالمًا بما كان وما سيكون، وكونه قادرًا قدرة كلية لا يحدُّها حد، ورحمته وغفرانه وإحسانه ولطفه، وكون السَّاعة (يوم القيامة) على وشك القيام وفيها يحكم اللّه ـ وفقًا لمشيئته ـ بين البشر: فهذا إلى الجنة وذاك إلى الجحيم، وتصوير بهجة الجنة وعذاب الجحيم بصور حيّة. والملائكة خدم اللّه لا يعصونه ما أمرهم، وكون الرسل والأنبياء الذين كلفهم اللّه بنقل الوحى إلى البشر ليسوا سوى عباد صالحين، ومع أنَّ اللّه سبحانه عند إشارته لذاته يستخدم مصطلحات تنطبق على البشر (كوجه ويد وحديث وسمع واستواء على العرش)، إلاَّ أنَّ هذه الألفاظ لا ينبغى فهمها بالطريقة نفسها التى نفهمها بها إذا عزوناها للبشر، فاللّه سبحانه كما ورد فى سورة الإخلاص ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾(٤). وطبيعة اللّه فوق إدراك البشر وأفعاله لا يدرك أحد مغزاها inscrutable، فهو ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ..﴾(١١) السورة رقم ٧٥ (الحديد)، الآية ٣، وهو أيضًا ﴿.... أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ السورة ٥٠ (ق)، الآية ١٦، وهو ﴿نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ..﴾ السورة ٢٤ (النور)، الآية ٣٥ . وقد خلق السماوات والأرض بأمره ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ السورة ٦ (الأنعام)، الآية ٧٣، وهو ﴿.. يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ..) السورة ١٦ (النحل)، الآية ٩٣ . وهو الذى أعطى الشيطان سلطانًا ليضل عباده الذين ينكرون آياته: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ﴿٣٨﴾ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾ قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ﴿٤١﴾ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ السورة ١٥ (الحجر، الآيات: ٣٦-٤٢).

إنه مما يتلاءم مع ما ذكرناه آنفًا عن أصول الفرق Sects، هو أنّ القضية الأولى المتعلقة بالعقيدة والتى ظهرت فى تاريخ الإسلام كانت مرتبطة بعضويّة الجماعة الإسلامية أو الانتماء إلى أمه الإسلام. فالخوارج قالوا بأنّ المسلم الذى يرتكب معصية ولا يتوب عنها يصبح بالتالى كافرًا مرتدًا وبالتالى فهو ليس من جماعة المسلمين، واعتقد الشيعة الغلاة أن المسلم الحقيقى هو الذى يعترف بالإمام الحق من آل بيت على بن أبى طالب. وكانت بداية إثارة القضايا العَقَديَّة (اللاهوتية) بين أهل السّنة تكاد تكون كلها مرتبطة بموقف السنة ضد آراء الفرق المختلفة ووجهات نظرها. لكن فى القرن الثانى للهجرة، شقّت هذه القضايا الآنف ذكرها طريقها إلى قلب مسائل علم الكلام والقضايا العقديَّة؛ نتيجة مواجهة الإسلام للثقافة الهيلينستية والاتجاهات الغنوسطية (الباطنية) القائلة بالمعرفة الروحية وكون المادة شرًا، والتى انتشرت فى غرب آسيا.

وكانت قضية الإيمان والعمل مثارة بالفعل، وإذا سلمنا أنَّ إصرار الخوارج على التعويل على معيار الأعمال فقط قد ووجه بالرفض، فهل الإيمان وحده كافٍ بصرف النظر عن الأعمال؟ تلك كانت تعاليم المُرْجئة الذين واءموا آراءهم مع الأوضاع القائمة، والذين اعتقدوا أن وضع خط فاصل بين المؤمن وغير المؤمن لا يمكن أن يعلمه إلاّ اللّه، ولا بد أن نترك ذلك لمعرفة قراره (سبحانه) يوم الحساب؛ لأن القرآن الكريم يقرر أن كل أفعال الإنسان قدّرها اللّه سلفًا وأنه سبحانه هو خالقها. أيمكن إذًا أن يخلق اللّه أفعال الإنسان الشريرة ثم يعاقبه أو يكافئه على أعمال هو نفسه - أى اللّه سبحانه - خالقها؟ أما الجناح الأكثر تطهُّرًا (پيوريتانيّة) Puritan، فيشيرون إلى مجموعة من الآيات القرآنية تُقَرِّرُ مبدأ المسئولية البشرية وتوضح أن الإنسان سيُحاسب يوم الحساب وفقًا لأعماله حسنة كانت أم سيئة، فالإنسان إذًا حر فى اختيار طريقه وأنه يمارس هذه الحرية من خلال استطاعة Power خلقها اللّه سبحانه فيه. وتلك هى عقيدة القَدَريَّة abilitarians الذين يقولون إن الإنسان مخيّر، وذلك فى مواجهة أهل الجبْر أو القائلين بالقدر خيره وشره من اللّه Predestinarians.

وفى بداية القرن الثانى للهجرة (حوالى سنة ٧٥٠م)، اعتزلت جماعة من القدرية لتتمكن من اتخاذ موقف محايد من قضية ما إذا كان المسلم الذى يرتكب الكبيرة أى الذنب العظيم مازال مسلمًا أم تُراه دخل فى جماعة الكفار؟ لقد رأى هؤلاء المعتزلة أنه

ليس بمؤمن وهو أيضًا ليس بكافر وإنما هو عاصٍ reprobate، وقد أُطلق على هذه الجماعة اسم المعتزلة لاعتزالهم (مجلس الحسن البصرى). وفى حلقات المعتزلة بدأ علم الكلام، لكن أصول هذا العلم غير واضحة، وإن كان يبدو من الواضح أنه كان موجهًا فى الأساس ضد نوعين من المعارضة، فمن الناحية الأولى كان يهدف التأكيد على وحدانية الله وأنه هو الخالق وذلك فى مواجهة المعارضين غير المسلمين، وفى مواجهة الثنويّين dualists على اختلاف نزعاتهم، وفى مواجهة المتشككين Sceptics، وفى مواجهة الفلسفة الهيلينستية القائلة بقِدَم الكون (كونه غير حادث). ومن ناحية أخرى، فقد طور المعتزلة عقيدة القدرية فى الحرية البشرية (كوْن الإنسان مُخيَّرًا) ضد معارضيهم المسلمين، ويبدو أنهم كانوا يقصدون - من حيث المبدأ على الأقل - سد الفجوة بين أهل السّنة والشيعة. لذلك أطلق المعتزلة على أنفسهم أهل التوحيد والعدل، أى توحيد الله وعدله.

وربما بدأت ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية لخدمة أغراض المعتزلة ولسد حاجتهم إليها لاستخدامها فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية. وقد أعطى الخليفة المأمون دفعة لهذا العمل، ولم يكتف بإعلان إيمانه بعقيدة المعتزلة وإنما أيضًا قدم لهم دعْم السلطة المدنية، وأمر بإنشاء بيت الحكمة فى بغداد فى حوالى سنة ٨٢٠ م لتنظيم أعمال الترجمة. وعلى أية حال، فلا مناص من أن المعتزلة قد زاد تأثرهم بالفلسفة اليونانية عند تناولهم قضايا علم الكلام إلاّ أن كثيرًا من كتاباتهم كانت متأثرة لا بالأعمال الفلسفية اليونانية الأصلية، وإنما بكتابات الشرّاح والمفسّرين المتأخرين زمنًا فى المدارس الفلسفية فى مصر وآسيا، تلك المدارس التى كانت بالفعل قد واءمت بين الفلسفة والتوحيد بمفهومه المسيحى.

لقد كان الهدف الأول لعلم الكلام الجديد هو إثبات وجود الله بأدلة عقلية وإثبات أنه وحده الخالق وهم فى هذا الهدف متفقون مع جمهور المسلمين، فالقرآن الكريم منسجم مع العقل عندما أكد الطبيعة المؤقتة (الفانية) للكون وكونه عارضًا من العوارض Contingent، وهذا يعنى حتمية وجود خالق موجود بذاته سرمدى لا أول له ولا آخر، والقول باستحالة وجود أكثر من خالق واحد قائم على وحدة الكون ونظامه، ومما يؤكد ذلك أيضًا الحجةُ التى ساقها القرآن الكريم من أنه لو كان هناك أكثر من إله لفسد الكون. لكن عند تناول طبيعة كون الله واحدًا يجد المعتزلة أنفسهم مضطرين

لرفض مبدأ التشبيه anthropomorphism أو اتجاه المشبهة الذى يأخذ به المسلم العادى فيما يتعلق بصفات اللّه سبحانه، فالآيات القرآنية التى تشير إلى يد اللّه وإلى حركات بدنية له سبحانه لا بد أن تُفسَّر تفسيرًا مجازيًا أو رمزيًا، وصفات السمع والبصر.. المعزُوَّة إلى اللّه لا يجب قبولها كحقائق منفصلة، وإنما بمواءمتها مع جوهره. ففكرة اللّه لا بد من تنقيتها من أى ظلال تجعله سبحانه كالمخلوقات أو تجعله سبحانه طارئًا غير قديم ـ وإلاَّ امتدت صفات اللّه لتصبح أقانيم hypostases منفصلة وبذلك نعرض (توحيد اللّه) للخطر.

إنه يبدو واضحًا من الناحية العقلية أن المعتزلة ـ وقد أخذوا فلسفتهم العقلية مأخذ الجد ـ كانوا على وعى كامل بالمسائل الحقيقية المنطوية على التوحيد الخالص. وعلى أية حال، فإن الطريق الوحيدة التى كانوا يستطيعون بها مواجهة هذه المسائل تتمثل فى عمليات مثل التفسير أو الإنكار، وكان هذا المنحى فيما يرى علماء الكلام التقليديون يفرغ فكرة اللّه من كل مضمون إيجابى؛ مما يتناقض بحدة مع ما أورده القرآن. وقد انحدر التناقض بين المدرستين ـ وكان هذا أمرًا لا مفر منه ـ من آفاق فلسفية عليا ليتمحور بعد ذلك حول صفتين، هما: الرؤية Visibility والكلام Speech، فالأولى تنطوى على قضية التفسير والثانية تنطوى على طبيعة الصفات. فالقرآن الكريم قد قرر أنه من بين المتع التى يتمتع بها الصالحون فى الجنة متعة النظر إلى ربهم (اللّه)، وقد قبل المسلمون البسطاء ذلك، كما قبلوا كل صفات الجنة الأخرى ـ قبلوا كل ذلك بمعناه الحرفى أى رؤية اللّه سبحانه بعيونهم فى الجنة؛ لكن بالنسبة للمعتزلة كان هذا يمثل ذروة «التشبيه» anthropomorphism أى تشبيه اللّه بمخلوقاته ما دام هذا يعنى أن اللّه يقع فى مكان ويحدُّه مكان. فالآيات القرآنية ـ فيما يرون ـ لا يمكن تفسيرها على هذا النحو، وإنما لا بد من فهمها بشكل مجازى وبالتالى فالنظر إلى اللّه هنا المقصود به النظر إلى كرم اللّه وسخائه.

والقضيّة الثانية المتعلقة بصفة الكلام أو الحديث تعقّدت بسبب عقيدة أن الوحى القرآنى قد تلقاه محمد ﷺ شفاهة. فإذا كان القرآن هو كلام اللّه فكيف يكون مرتبطًا بوجود اللّه القديم والأزلى؟ فمادام القرآن الكريم قد نزل (أُوحى به) فى وقت in time. فقد جعله المعتزلة بين الصفات العارضة أو الطارئة، ونظروا إليه باعتباره كلامًا مخلوقًا وعَزَوًا إلى اللّه العلم الطارئ (البدِاء) لأفعال حرَّة يقوم بها البشر.

وقد قاوم أهل السنّة بشدة ما ذهب إليه المعتزلة فى هذين الأمرين. وبذلك أصبح تأكيد رؤية اللّه سبحانه فى الجنة، وتأكيد أن القرآن الكريم هو كلام اللّه غير المخلوق - وما زالا - شعارين رفعهما المناهضون للمعتزلة، لكن مضى حوالى قرن قبل أن يدرك أهل السنّة أن الشعارات وحدها لا تصلح لمواجهة المعتزلة، وإنما لا بد من تقديم حجج عقلية من جانبهم لإثبات رأيهم، ففى بواكير القرن الرابع للهجرة (حوالى سنة ٩٢٠م) ظهرت بواكير علم الكلام السنّى Orthodox Kalam مرتبطة بالأشعرى البغدادى والماتريدى السمرقندى، ولم يكن هناك مناص من أن يأخذا كثيرًا من أسس منهجهما من علم الكلام المعتزلى؛ لكنهما رفضا اعتبار العقل البشرى أو المنطق البشرى معيارًا نهائيًا للحكم على أمور الحقيقة الدينية. حقيقة إن الصالحين لن يروا اللّه فى الجنة كموجود محدَّد محدود، لكنهم سيرونه على هذا بطريقة أو أخرى لا يستطيع العقل البشرى تحديدها، ولا تستطيع الخبرة البشرية إدراك كُنْهها. وحقيقة إن القرآن كتاب مكتوب وكنص يتلوه بشر، لكن قيمته باعتباره كلام اللّه هى القيمة نفسها التى لصفات اللّه الأخرى، موجودة فى جوهره سبحانه (فى ذاته) وبالتالى فهى غير مخلوقة. حقيقة أنه يوجد فى القرآن الكريم عدد من مجازات الصفات البشرية (المجازات التشبيهية)؛ لكنها تعبر عن أفعال أو صفات لا ندرى نحن كبشر طبيعتها أو كيفيتها، لكن أيضًا ليس من السهل استبعادها، بحيلة فيلولوچية بسيطة أو مفتعلة أو بمحض التصوّر.

وكثير من مسائل علم التوحيد الباكرة هذه - كما سنرى - تظل قائمة على القاعدة التقليدية (بلا كيف). وعلى أية حال، فحتى هذا (أى اتجاه الأشعرى والماتريدى) اعترض عليه بشدة عدد كبير من جمهور المسلمين الذين شجبوا ما تنطوى عليه طريقتهما من عقلانية، وتمسكت الغالبية بالإيمان البسيط الذى لا يُخْضِع أمور الدين للعقل Speculative faith، فقد أصبح أتباع الأشعرى من ناحية وأتباع ابن حنبل من ناحية أخرى فريقين متنافسين فى بغداد، إلى الحد الذى دخل فيه الفريقان فى تظاهرات وأعمال شغب، وفى غضون حوالى شهرين بدا من المحتمل أن المتكلمين قد تقلَّصوا ليصبحوا مجرد مدارس (مذاهب) قليلة الأتباع نسبيًا فى مختلف الحواضر. وفى مثل هذه الظروف سيكون من العبث أن نتوقَّع أىّ توسّع لنشاط المشتغلين بعلم الكلام أو تطوير هذا العلم، لكن شيئًا فشيئًا خاصة من خلال الخلافات والمناظرات مع الفلاسفة (أو الذين حذوا حذو الفلسفة اليونانية) أصبح التعبير الفلسفى عن عقيدة أهل السنّة أكثر نقاء وتحسّن عن ذى قبل؛ خاصة فيما يتعلق بموضوع صفات اللّه

سبحانه (فقد قال أهل السنّة بأن هذه الصفات موجودة فى in الذات الإلهية أو فى الجوهر الإلهى، رغم وجود بعض الاختلافات فى علاقاتها بالذات الإلهية - وهو عكس ما يقول به المعتزلة).

وعلى أية حال، فإنَّ الأطاريح الرئيسية للمعتزلة وهى التأكيد على حرية الاختيار بالنسبة للإنسان human freedom كانت قد ظلت باقية دون أن يدحضها أهلُ السنة على مستوى براهين علم الكلام. لقد كان المعتزلة قد أكدوا أنَّ فكرة العدل الإلهى تتطلب أن يكون للإنسان «استطاعة» Power ليختار أفعاله. هذه الاستطاعة - من وجهة نظرهم المتطوّرة - قد أوجدها اللّه فى الإنسان دفعة واحدة وليس وفقًا للأحوال أو المناسبات، وعلى هذا فإن علم اللّه بأفعال الإنسان طارئ أى أنه ليس علمًا مسبَّقًا Contigent. وأكثر من هذا، فقد ذكروا أن كلاً من الخير والشر موجود فى طبيعة الأشياء ويمكن معرفته بالعقل قبل أى وحى بشريعة إلهية، وأيضًا فمادام اللّه قد خلق الكون بنظام ثابت (بقدر) فيمكن للعقل أن يميز سلسلة من الأسباب الثانوية التى تحدثُ آثارًا وفقًا لهذا النظام الطبيعى. فاللّه لا يريد الشر ولا هو أمر به (فأوامره وإرادته متطابقتان)؛ لكن الإنسان هو الذى يريد الشر وهو فاعله، بل إن بعض المعتزلة ذهب بعيدًا إلى حد تأكيد أن اللّه مرتبط بطبيعته الخيِّرة فهو لا يفعل - دائمًا - إلاّ ما هو خير (اللّه لا يفعل إلاَّ ما هو صالح).

وبالنسبة لأهل السنّة، فإن هذه الحجة التى ساقها المعتزلة بُرمَّتها تبدو وكأنها تحيل اللّه إلى وضع يجعله مجرد سبب أوَّل first Cause أو علَّة أولى وبشكل غير محدّد im-personal. ألم يكرر القرآن الكريم مرارًا أن اللّه قادر على كل شىء وأنه يلطف بمن يشاء وأنه يهدى من يشاء ويضل من يشاء وأنه قد خلق الناس وما يفعلون؟ أليس من المفترض ألاَّ نبحث عن عدله وأفعاله مستخدمين مفاهيم العقل البشرى ومصطلحاته. وألاَّ نؤكد أن مفاهيمنا البشرية للخير والشر هى نفسها عند اللّه؟ ومن ناحية أخرى، كان ردّ فعل المسلمين الأتقياء - وتبعهم الأشاعرة - يميل إلى الإصرار الكامل على قدرة اللّه الكاملة المطلقة التى لا يحدها حد. فلا يكون إلاّ ما يشاء، وهو وحده الذى يقرر ما هو خير وما هو شر ولا يمكن أن يميز البشر بينهما إلاّ عن طريق الوحى، وإذا أراد اللّه أن يقلب مفاهيم هذه القيم الخلقية أى يجعل الشر خيرًا والخير شرًا لفعل وكان ما يريد، وإذا عزونا القدرة للإنسان على أفعاله لكُنَّا بذلك قد اعترفنا بموجود آخر خالق غير اللّه يمكنه أن يعارض اللّه فى إرادته. وعلى النحو نفسه ليس هناك أسباب أو عِلَل

ثانوية يكون لها فى حد ذاتها نتائج، فما نسميه نتائج إنما يخلقه الله فى كل الحالات خلقًا جديدًا بصرف النظر عن السبب، فالخلق جميعًا، ولا صلة بين خلق وخلق أو بتعبير آخر لا رابطة بين سبب ونتيجة Creation is discontinuous . والكون ليس نسيجًا مترابطًا Coherent fabric وإنما يُخلق أولاً بأول أو لحظة بلحظة، ففى كل لحظة خلق آخر recreated at every instant of time، أما ما يظهر فى الخلق من استمرار ونظام وما يبدو أن أحداثًا نتيجة لأخرى، فكل هذا من لطف الله ورحمته، فقد جعل الله سبحانه للخلق سُنَّة منتظمة لا تتغير على حد تعبير القرآن الكريم ﴿..سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ الآية رقم /٦٢ ، السورة ٣٣ (الأحزاب) لكن الله سبحانه فى بعض المناسبات يُعدّل من هذه السنن كسماحه بحدوث المعجزات التى يجريها على أيدى الأنبياء لإثبات نبوّتهم، واستمر الأشاعرة فى تأييد هذه العقيدة ببسط الحجج للنظرية الذرية (نظرية اللحظات) atomistic theory، التى تذهب إلى أن كل شىء لا يعدو أن يكون مجموعة ذرات atoms يتم اتصاله وإعادة اتصاله بشكل مستمر وبأمر الله يُعاد تسويته أو تنظيمه.

والمعنى الذى تحمله حجة الأشاعرة هذه فيما يتعلق بمسألة حرية الاختيار لدى الإنسان ـ واضحة، فمادام كل شىء قد وُجد فى شكل لحظى أى أن الله خلقه لتوّه، فإن أى قول عن وجود أمر كنتيجة للفعل البشرى إنما هو قول مضلل، فإن أى فعل أو لنقل نتيجة لا توجد أو لا تخرج إلى حيز الوجود إلاّ بأمر الله الذى يتحقق فى عالم الزمن مع أنه قرره منذ الأزل، فكل شىء بإرادة الله السابقة، فالإيمان والكفر والتقوى وعدمها مقررة سلفًا، وكلٌّ من عند الله. ماذا تركوا إذًا للتعاليم القرآنية الواضحة والواردة فى آيات كثيرة من أنه فى الحياة الأخرى ستكون أعمال الإنسان هى مدار محاسبته يُثاب عنها أو يُعاقب؟! ولمواجهة هذا المأزق، فإن الأشاعرة راحوا يحذون حذو الأشعرى نفسه وتمسكوا بشكل وثيق بالآية القرآنية ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ السورة ٥٢ (الطور)، الآية ٢١. وعلى هذا فكل إنسان ـ حقًا ـ سيُكافأ أو يُعاقب وفقًا لأفعاله المقدَّرة سلفًا ولكن بمقتضى دوره فى هذه الأفعال، أو وفقًا للتعبير الكلامى اكتسابه لها أو كسبه لها acquisition. وتُعتبر فكرة اكتساب الإنسان أعماله هذه إلى حد بعيد مجرد تحايل لفظى، إنها قد تبدو وكأنها تتضمن أنه ـ على المستوى السيكولوچى ـ مستمر فى العمل كما لو كان حرًا (المقصود حر الإرادة أو حر فى اختياره)، لكن الحقيقة أنه يعمل مجبرًا، ويكتسب acquires مسئولية أعماله، وعزوها لنفسه.

وظلت عقيدة الاكتساب هذه منذ ذلك الوقت هى العقيدة الرسمية للإسلام السنى. حقيقة أن كثيرين من علماء الدين لم يكونوا على اتفاق معها، فبعضهم حوّل أساس معنى الجبر أو فكرة القضاء والقَدَر خيره وشره من اللّه، أو أن كل شىء مقدر سلفًا من اللّه سيكون معناها علم اللّه المسبّق، وكونه سبحانه قد خلق فى الإنسان (استطاعة) أو (قدرة) على أن يعمل، قبل أن يكتسب عمله أى جعلوا فكرة (الاستطاعة) سابقة على فكرة (الكسب)، وبعضهم رأى فى العصيان البشرى لأوامر اللّه أن اللّه فى حالة العاصى إنَّما يخلِّيه أو يتركه لنفسه أو يتخلّى عنه. لكن جمهور المسلمين - سواء من علماء الدين أو من بسطاء المسلمين - الذين عارضوا أو نظروا بشك لإدخال البراهين العقلية فى أمور العقيدة - ظلوا - ومازالوا - يؤمنون بيقين فى عقيدة أن القضاء والقدر خيره وشره من اللّه Predestination، وفى الوقت نفسه فإنهم يعملون كما لو كانوا أحرارًا لهم حرية الاختيار ويتحملون مسئولية اختيارهم. فعقيدة الأشاعرة (أو الأشعرية) فى خاتمة المطاف هى - ببساطة - محاولة لتقديم براهين عقلية على الاتجاه العام، وإلى هذه الحقيقة يرجع انتصارهم على حجج المعتزلة، لا إلى تفوقهم عليهم فى تقديم البراهين.

وفى الوقت نفسه، فقد ظل الفكر الأشعرى متوافقًا مع ما يحس به المسلم العادى بالبديهة - ونعنى به الإحساس المبهم الذى لا يفصل أى شىء عن مشيئة اللّه التى يسلم بها، وكان المعتزلة قد حاولوا أن يشرحوا ويوضحوا كثيرًا من التفاصيل، فالعالَم المرئى وقوانينه ليسا هما كل شىء، فهناك أيضًا العالم غير المرئى أو غير المنظور خارج الزمان والمكان، فهناك (خارج الزمان والمكان) تأخذ الأحداث وجودها، قبل حدوثها بالمعايير البشرية، وحيث (أى خارج الزمان والمكان) يتم حل ما يرى فيه البشر تناقضًا ظاهريًا. وعلى هذا، فكل ما يتعلق بالمسئولية البشرية مرتبط بمشهد العهد أو الميثاق الوارد فى القرآن الكريم، وفى هذا المشهد يظهر البشر وقد تعهدوا فى مرحلة سابقة من الوجود بعبادة اللّه وطاعته:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الآية: ١٧٢، السورة ٧ (الأعراف).

وبالنسبة للمعتزلة يُعَد هذا مجازًا، أما بالنسبة لأهل السنة فحقيقة ثابتة لا مراء فيها، رغم وقوعها خارج الزمن التاريخى (الزمن غير المرتبط بالمكان أو الزمن بمفهومه البشرى)، وبالنسبة للصوفية الذين أتوا فى مراحل لاحقة، احتل موضوع «الميثاق» على نحو خاص وما ينطوى عليه من معانٍ أهمية قصوى.

وربما يكون الفكر السنى المتعلق بهذه الفكرة الآنف ذكرها قد بقى ثابتًا بدرجة جيدة عند هذه المرحلة، وكان عليه أن يواجه مزيدًا من المعارضين، وقد كان هؤلاء - من ناحية هم الشيعة، خاصة الغُلاة منهم الإسماعيلية أو الباطنية (الذين يأخذون بالتفسير الباطنى للقرآن الكريم)، ومن ناحية أخرى الفلاسفة أى مدارس الفلسفة الهيلينستيّة ممثلة على نحو خاص فى ابن سينا وابن رشد، وكانت الحجج التى أثاروها مع الجماعة السابقة متعلقة إلى حد كبير بالجوانب الروحية والجوانب الزمنية لحكومة الأمة الإسلامية، لكنها انطوت أيضًا على أمور كوزمولوچية (متعلقة بالكون) نتيجة ارتباط الأفكار الدينية للإسماعيلية، بأفكار الفلسفة الأفلاطونية الجديدة.

وبصرف النظر عن القضايا الفلسفية التى كانت مثارة بالفعل فى مواجهة المعتزلة، ظل الفلاسفة يثيرون مسائل ثلاثًا (على درجات مختلفة من التفصيل) آذت على نحو خاص مشاعر المسلمين الأتقياء. ونورد الخطوط العريضة لهذه الأفكار باختصار (مرتبينها تصاعديًا وفقًا لدرجة إثارتها للمشاعر): مسألة خلود الكون، ومسألة إنكار بعث الأجساد، ومسألة سُمُوّ الفلسفة على النبوّة. أما بالنسبة للمسألة الأولى، فرغم أنها لا تستبعد بالضرورة فكرة خلق الكون وفقًا لما يراه العقل الفلسفى، فقد كانت هذه الفكرة بالنسبة للمسلم العادى تتناقض مع فكرة موجود واحد قديم ولا نهاية له هو اللّه الواحد. والمسألة الثانية، فبتركيزها على البعث بالروح دون الجسد تتعارض بوضوح مع نصوص القرآن الكريم. لكن ربما كان أكثر ما أثار حنق علماء العقيدة هو اتجاه الفلاسفة نحو التقليل من شأن الأوصاف التى وردت فى القرآن الكريم للجنة والنار؛ إذ اعتبر الفلاسفة أن السعادة الوحيدة الحقيقية التى يلقاها الصالحون فى الآخرة هى ممارسة التأمل العقلى، فالسعادة السماوية أو الإلهية هى مجرد صور تتفاعل مع الروح رغم أن هذه الصور بلا شك هى الوسائل الوحيدة التى قد تحرك جمهور البشر لمتابعة الفضيلة. وعلى النحو نفسه، فإن عذاب القبر - وهو مُعتقَد إسلامى شائع (رغم عدم وروده فى القرآن الكريم بشكل صريح) - حيث يقوم الملكان منكر ونكير بسؤال الروح فى القبر، وحيث تتعرض الروح للعذاب أو النعيم بشكل دائم حتى يبلغ - العذاب أو النعيم - الذروة فى يوم الحساب - هذه الفكرة قد فسّرها الفلاسفة أيضًا باعتبارها تعبيرًا مكافئًا عن تجربة الروح بعد الموت as a Parabolic expression for the experience of the soul after death. والمسألة الثالثة التى خاض فيها الفلاسفة بعيدًا مواجهين كل رواسخ العقيدة والشريعة عند المسلمين هى قولهم إنه إذا كانت

النبوّة - كما زعموا - والقداسة divination مرتبطتين وفقًا لاستعداد طبيعى متخيَّل فى الروح الإنسانية، وليس نتيجة إلهام بثته قوة علوية (فوق طبيعية)، وإذا كانت النبوة ليست أكثر من عامل مساعد للوصول إلى الملكة العقلية (القدرة على التفكير) -Ration al faculty - فإن سلطان الوحى المتفرّد وغايته تكون فى غير محل Was destroyed. وكانت البراهين التى قدّمها الفلاسفة أنفسهم تشير إلى هذا الاتجاه نفسه، وكان من الممكن - بل لقد فعلوا - أن يستشهدوا بآيات قرآنية ليبرهنوا على أنه لا تناقض بين العقل والوحى إذا ما تم فهم الوحى بطريقة صحيحة، وطبَّق تعاليمه علماءُ أكفاء. لكن علماء العقيدة كان يمكنهم أن يروا بوضوح كافٍ أن القرآن الكريم بالنسبة للفلاسفة قد شغل المحلّ الثانى بعد مسلّمات الفلسفة اليونانية. فلم يكن بالنسبة لهم فاعلاً مريدًا ذا مشيئة دومًا Was not the perpetually active Will يتحكم فى الكون وأفعال البشر كلَّ لحظة، وإنما كان بمثابة عقل بعيد a remate intelligence انبثق منه بالضرورة هذا الكون ويتم التحكم فيه من خلال الفيوضات أو الفيوض (المفرد: فيض) emanations، وهذه الفيوضات تأتى عبر عقل وسيط نشط Intermediary of the Active Intellect. وعن هذه النقطة التقت هرطقة الفلاسفة مع هرطقة الإسماعيلية، ورغم أن الفلاسفة من جانبهم رفضوا أى اتحاد بين العقل البشرى من ناحية وما أسموه العقل النشط Active Intellect، فإن الإسماعيلية عندما أخذوا بفكرة الفيوضات - قد طوروها لتتلاحم مع الاتجاه الغنوسطى (العِرْفانى الباطنى)، كما أسرفوا فى استخدامها فى التفسير الباطنى للقرآن الكريم ليجعلوا أئمتهم على علاقة مباشرة أو على اتصال مباشر بالعقل النشط Active intellect، وذلك ليضفوا عليهم العصمة (أو السلطة المطلقة ذات الطابع المقدس a divine authority). وللاهتمام الكبير الذى أبداه علماء الدين (علماء الكلام أو علماء التوحيد) الكلاسيون، كانت المواجهة الحاسمة للفلاسفة والإسماعيلية على يد الإمام الغزالى (المتوفى سنة ١١١١م)، فقد تناول أفكارهم نقطة نقطة، وفنَّدها تفنيدًا قاسيًا فى كتابه «تهافت الفلاسفة». لقد عرض الغزالى الأسس القائمة على الحدْس، وشرع فى بناء هيكل عقدى قائم على الأسس العقلية المقبولة قرآنيًا، بقدر ما قدَّم المنطق البشرى فى صورة قابلة للنقاش human reason may be admitted into the Controrersy. وعلى أية حال، فالأكثر احتمالاً أن اندحار الفلسفة والاتجاهات الباطنية تم بفعل التوسع المنظم فى إنشاء مؤسسات التعليم السنى الجديدة (المدارس)، أكثر مما كان بفعل الرد العبقرى للغزالى فى كتابه آنف الذكر «تهافت الفلاسفة». فنظام المدارس الجديد - وكان أول مثل له المدرسة النظامية التى

أسسها الوزير نظام الملك فى بغداد حوالى سنة ١٠٧٠م - انتشر بسرعة فى غرب آسيا، ومن ثَمَّ فى كل أنحاء العالم الإسلامى. وفى القرن الرابع عشر للميلاد، كانت هذه المدارس تُعد بالعشرات فى كل المدن الإسلامية الكبرى، وأصبح التعليم العالى الذى يلتحق به أبناء الطبقات العليا، قصرًا عليها، وكان خريجوها هم الذين يشغلون الوظائف الإدارية والدينية. وكانت مناهج هذه المدارس موحّدة - عمليًا - وكانت هذه المناهج مقصورة على دراسة اللغة العربية والقرآن والأحاديث النبوية والشريعة الإسلامية وأصول العقيدة (علم التوحيد)، وكانت كلها تعتمد على كتب متحررة مُعتمدَة Text books.

ومع هذا لم يكن إحكامُ هذه المدارس بقبضتها شاملة محكمة، فقد بقى قطاعان من الحياة والفكر الإسلاميين - على نحو خاص - خارج سيطرتها. أحدهما الشيعة الذين لم يعودوا الآن غُلاة كالإسماعيلية، وإنما بقى منهم الأكثر اعتدالاً كالإماميّة والزيديّة.

أما الإمامية فيُطلق عليهم أيضًا الاثنا عشرية الذين ينتظرون ظهور الإمام الثانى عشر من نسل علىّ، والذى اختفى - أى هذا الإمام - حوالى سنة ٨٧٤ م، ويعتبرونه المهدى المنتظر الذى سيعود فى آخر الزمان، وإلى أن يظهر هذا الإمام المهدى المنتظر يوجه مجتمع الإمامية ويقودهم زعماء دينيون يُطلق على الواحد منهم اسم مجتهد، (والجمع مجتهدون). وفى ظل هؤلاء المجتهدين تطورت الشريعة الإسلامية (الشيعية)، وكذلك أصول العقيدة بشكل مستقل عن أهل السنَّة. وتم تقنين الشريعة على الطريقة الشيعية فى أعمال (كتابات) معتمدة حوالى سنة ١٠٠٠م، وأخذت شكلها النهائى بعد اعتماد المذهب الشيعى كمذهب رسمى لدولة فارس فى سنة ١٥٠٠م وتأسيس المدارس الشيعية فى فارس والعراق. أما الزيدية أو الزيود الذين ظلوا محتفظين بأماكنهم فى مرتفعات اليمن، فهم يختلفون مع الشيعة الإمامية بشكل أساسى فى اعتقادهم بوجود أئمة منظورين متتابعين (مستمرين) من آل بيت على رضي الله عنه.

أما من حيث المسائل الرئيسية المتعلقة بالتوحيد وأصول العقيدة، فليست هناك فروق جوهرية بين الإمامية والزيدية وأهل السنّة، اللهم إلاّ فى مسألة واحدة هو مسئولية الإنسان وحرية الاختيار، فكلاهما (الإمامية والزيدية) - على نحو ما - أقرب لموقف المعتزلة. فالعقل البشرى قادر على معرفة الخير ومعرفة الشر إلاّ فى مسائل مثل الفروض الدينية كما قررها الوحى. والبشر لا يملكون بأنفسهم الاستطاعة على

خلق الأفعال التى اختص اللّه بها ذاته لكن اللّه زوَّدهم بإرادة Volition يمكنهم بها أن يختاروا سبيل فعل الخير أو سبيل فعل الشر، وعلى هذا يصبح الإنسان مسئولاً ومستحقًا للثواب أو العقاب فى اليوم الآخر (يوم الحساب).

الصوفية

والمجموعة الثانية ـ وهى الأكبر بكثير ـ فى المجتمع الإسلامى والتى كادت تتخلَّص تمامًا من هيمنة المدرسة the madrasa، هى الصوفية. فمادامت الصوفية هى فى الأساس التزام بتجربة روحية عن طريق الممارسات البدنية والحدس الصُّوفى (الباطنى)، فهى مقاومة لأى نوع من الممارسة النظامية أو الملتزمة على نحو خاص. فالصوفيون الأوائل الذين كانوا يكوّنون مجموعات صغيرة أو منعزلة لم يلتزموا بالضرورة بالارتباط بأىّ من جماعات علم الكلام أو أصحاب المدارس (أو المذاهب) الفقهية، بل غالبًا ما كانوا على خلاف معها سواء كان هذا الخلاف علنيًا أو مستترًا.

ويكاد يكون من المسلَّم به أن الصوفية متأثرة فى الأصل بتراث الزهد الديرى أو بحياة التنسّك فى الأديرة، وكذلك بالاتجاهات الباطنية فى مناطق آسيا الغربية ومصر. (واسم الصوفية نفسه مشتق من التراث الديرى الذى يتضمَّن ارتداء لباس أو عباءة من الصُّوف). لذا، فليس غريبًا أن نجد كثيرًا من أفكار الصوفية متأثرة بالتراث المسيحى أو الغنوسطى أو التراث الإغريقى أو البوذى، على نحو سواء. ومع هذا فإن هذه التأثيرات تبدو ثانوية، فالدافع الأساسى للتصوف نشأ عن الزهد الإسلامى بمعناه البسيط نتيجة أفكار القرآن الكريم عن العالم الآخر، ونتيجة الخوف من عذاب النار (جهنم) مرورًا بالبحث الإيجابى عن اللّه، ومن ثَم خوض تجربة باطنية للتوحّد معه (أى مع اللّه سبحانه oneness of God). ويمكن أن نجد أيضًا فى عدد من الآيات القرآنية ما يؤيد هذا، فهناك آية تشير إلى أن اللّه أقرب للإنسان من حبل الوريد ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ سورة ق/ الآية ١٦، وآية أخرى تذكر أنّ اللّه (سبحانه) قريب يجيب دعوة الداعى إذا دعاه ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ البقرة/ ١٨٦، لكن اتجاه الصوفى المميَّز فى عدم مراعاة قواعد الشريعة من الناحية الظاهرية، وترديده لأوراد ذوات أسرار باطنية فى حالة النشوة (الانغمار فى النور الإلهى) تجعله بغيضًا أو حتى غير مقبول فى عيون المسلمين السنّة. وفى سنة ٩٢٢.

وجدنا مثالاً مُتمثلاً فى إعدام الحسن بن منصور الحلاّج الذى أصبح بعد ذلك قدّيسًا (وليا صالحًا) لكل الصوفية فى بلاد فارس. وقد تم إعدامه لقوله «أنا الحق Iam the Truth».

وعلى أية حال، لم يكن كل الصوفية مسرفين مبالغين على هذا النحو، فقد ظهرت فى بغداد حركة صوفية سُنية Orthodox Sufism بدأها الجنيد فى حوالى هذه الفترة نفسها، وتمسكت بأن الصوفى لا يمكن أن يكون جديرًا بهذا الاسم إلاَّ إذا تمسك بالقرآن (الكريم) والسنة النبوية تمسّكًا متينًا. وعن طريق مدرسة الجنيد هذه جرى التوفيق النهائى بين الصوفية وأهل السنّة، خاصة من خلال تأثير الغزالى الذى وجَّه آخر ضربة حاسمة للفلاسفة. لقد كان الغزالى مُقتنعًا من خلال خبرته الشخصية أن الفهم العقلى للحقائق الدينية غير كافٍ وحده، ولقد سلك الغزالى نفسه «طريق» الصوفية ووجد من خلال هذا الطريق، الباب المفضى إلى المعرفة الحقَّة للّه. وفى الوقت نفسه، فإن خبرته الثانية أو تجربته الثانية كصوفى مبتدئ جعلته يَحْذَر الأخطار المتزايدة للحدْس الخالص (النص: Purely imaginative intuition)، فبدون إرشاد التعاليم السنّية الصحيحة يضل الصوفى طريقه إلى اللّه ويغرق فى مستنقع الأهواء. وعلى هذا، فالبنسبة للمؤمن البسيط يكون الالتزام بالشريعة هو الطريق الأسلم (الأكثر أمانًا).

لكن الوقت كان متأخرًا لمحاولة فرض نوع من الانضباط على الصوفية لمنع الهرطقة الفكرية، أو بتعبير آخر لمنع الصوفية من الخروج عن الأسس الشرعية. لقد كان تشجيع الصوفية هو سياسة السلطات السنّية - وربما كان هذا بدون وعى كامل - بهدف إبعاد الجماهير عن المذهب الشيعى ومذاهب الهرطقة الأخرى، وأدّى انتقال السلطة السياسية من الفرس والعرب إلى الترك والبربر، إلى إدخال مؤسساتهم الدينية التقليدية إلى قلب الإسلام بعد أن كسوها بقشرة إسلامية رقيقة. هذان العاملان أثَّرا تأثيرًا كبيرًا فى تغيير بنية الصوفية كلها. لقد ظلّت الصوفية حتى اليوم - كما سبق أن لاحظنا آنفًا - نداء باطنيًا لمجموعات قليلة نسبيًا من الأفراد. فالصوفى فى الأصل عادة ما يكون متوحّدًا وعادة ما يعتكف فى زاوية أحد المساجد، ويقوم بتعليم طريقته Path لعدد قليل من المريدين الذين يقومون بدورهم بجذب مريدين، وبذا تتكون سلسلة من الأتباع الروحيين. وبعد أن يتلقى المريد Postalant التعاليم، يندرج ضمن سلسلة متصلة ترتفع صُعُدًا حتى المعلّم (الشيخ) الأصلى بل وتمتد حتى تتصل بأحد صحابة

رسول الله ﷺ، وغالبًا ما يكون هذا الصحابى هو علىّ رضي الله عنه. وعادةً ما يكون المحتوى الثيولوچى (العقيدى) بسيطا (مكونًا فى معظمه من عقائد إيمانية سلفية، لكنه ليس أكاديميًا أو مدرسيًا) وملمحها الأساسى يتمثل فى نظامها الروحى من حيث التلمذة الروحية، وفى الذكر الخاص بها والذى يردده المريدون أثناء تأمل الواحد منهم أثناء عزلته، أو عندما يجتمعون معًا فى حلقات الذكر for religions exercises. لقد كان كثيرون، قبل أيام الغزالى، قد راحوا يحضرون جلسات الذكر هذه بهدف تكثيف التأثيرات النفسية للأذكار، وللاستغراق فى اللانهائى (المطلق). وكان استخدام الآلات الموسيقية بالإضافة «للسماع Spiritual Concert» مثار خلافات حادة لعدة قرون مع أهل السنة، لكن هذا لم يدفع الصوفية إلى تغيير ممارساتهم هذه.

وعلى أية حال، فعندما أصبح من سياسة السلطات تشجيع الصوفية، كانت معظم مقوّماتها المؤسّسية موجودة بالفعل. لقد راح السلاطين والوزراء يقيمون إلى جانب المدارس خوانق ورُبُط وزوايا ليقيم فيها شيوخ الصوفية وتلاميذهم، كما بنى الشيوخ الصوفية البارزون بدورهم خوانق ورُبط وزوايا من الهبات التى تُغْدق عليهم من كل جانب. هذه الربط والخوانق والتكايا والزوايا Convents (الكلمة خانقاه Khangah فارسية)، كانت فى الغالب واسعة، وكان دخل بعضها لا يكفى للإنفاق على الأتباع فيها فحسب، وإنما على زوجاتهم وأسرهم أيضًا (ذلك أن الانضمام لطريقة صوفية لا يعنى بأية حال التزام العزوبة أى عدم الزواج، وإن اختار البعض هذا الطريق - عدم الزواج). لقد أصبحت الزوايا والخوانق... مراكز للحياة الروحية ليس فقط لساكنيها، وإنما أيضًا لكل المنطقة أو الإقليم (المديرية أو الولاية أو القضاء.. إلخ) التى تقع فيها؛ إذ يهفو إليها العديد من الأتباع من كل الطبقات.

ويكاد يكون انتشار الصوفية على نطاق واسع هو سمة التطور التالى. لقد كانت الصوفية مختلفة عن الإسلام السّنى الذى يجعل كل المؤمنين فى مستوى واحد، ويجعل كل فرد مسئولاً عن «خلاصه». أما الصوفية فقد كانت منذ البداية نوعًا من أنواع الغنوسطية Gnosis، أى المعرفة الباطنية ليس من الضرورى أن يكون البدء فيها مقتصرًا على فئة قليلة، لكن الذين حصّلوها لا بد من تمييزهم عن باقى أفراد الطريقة. لقد كانت كل مجموعة صوفية تتكون من مؤسسة دينية (ekklesia or «Church») لها نسق نظامى (هيراركى)، يُسلّم المريد بمقتضى هذا النظام نفسه تمامًا لإرادة الشيخ

وتوجيهه. ولكل خانقاه جديدة شيخها الذى كان فى البداية تابعًا أو مريدًا لشيخ كبير، وأتقن طريقته (أو سلك طريقه). وعلى هذا فكلما تضاعف عدد الخانقاوات بالتدريج وجدنا خانقاوات متشعبة من الخانقاه الأم، وهى الخانقاه التى بدأ فيها الشيخ الآخذ بالطريقة، وتظل هذه الخانقاوات الفرعية تحت طاعة شيخ الخانقاه الأم الذى ينتسب هو نفسه إلى مؤسسها (مؤسس الطريقة). وفى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، كانت الصوفية المنظمة ممثلة فى زوايا وخانقاوات لعدة طرق كبيرة قليلة لها فروع فى كثير من الولايات. وبمرور الوقت انقسمت هذه الطرق إلى طرق فرعية أسسها الشيوخ البارزون الذين أجروا بعض التعديلات فى الطقوس الأصلية للطريقة الأم التى كانوا تابعين لها. وكانت الطريقة القادرية هى الأكثر انتشارًا (نسبة إلى عبد القادر الجيلانى البغدادى المتوفى سنة ١١٦٦م)، تليها الطريقة الرفاعية (نسبة إلى أحمد الرفاعى العراقى المتوفى ١١٨٣م)، والشاذلية فى شمال أفريقيا ومصر وشبه الجزيرة العربية (نسبة إلى أبى الحسن الشاذلى من المغرب الأقصى، وتُوفِّى سنة ١٢٥٨م)، والسهروردية (نسبة إلى عمر السهروردى البغدادى المتوفى ١٢٣٤م)، والشيشتية Chishti (نسبة إلى معين الدين شيشتى توفى ١٢٣٦) فى فارس والهند، والنقشبندية (نسبة لبهاء الدين نقشبند المتوفى ١٣٨٩)، والمولوية (نسبة إلى مولانا جلال الدين الرومى الشاعر الصوفى الفارسى، توفى ١٢٧٣م) فى تركيا. ومن بين مائة طريقة أو نحوها من الطرق والطرق الفرعية المتأخرة زمنًا، نجد أن أبرزها هى الخلوتية فى الإمبراطورية العثمانية، والتيجانية (التجانية) فى شمال أفريقيا وغربها، والصفوية الشيعية التى رسخت حكم الشاهات الصفويين فى فارس فى سنة ١٥٠٠.

لكن الطرق النظامية أو الرسمية regular لا تمثل كل امتداد الحركة الصوفية. فقد كوّن دعاة محلّيون خارج نطاق المراكز الحضريّة خاصة بين الترك والبربر، مجموعات من الأتباع، وحدث هذا أيضًا فى المناطق الريفية، وقد ساعدت الأحوال بعض هؤلاء الشيوخ الصوفية فحققوا نفوذًا كبيرًا على المستوى المحلّى. والطريقة البقطاشية هى أشهر هذه الطرق (نسبة إلى الحاج بقطاش وهو شخصية غامضة ولا نعرف عنه الكثير)، وكان الإنكشارية فى الدولة العثمانية ينتمون إليها. وأهم ما كان يميز هذه الطرق «الريفية» أنها لم تبتعد كثيرًا عن الشكل الطقسى للطرق النظامية أو الرسمية أثناء انتشارها بين أهل الريف؛ إذ عكست المعتقدات التقليدية والعادات المتوارثة، كما

عكست عقائد وعادات المتحولين إلى الإسلام من الديانات الأخرى فى البلاد التى تحولت للإسلام حديثًا؛ فى البلقان والهند وجنوب شرق آسيا. وعلى أية حال، فإن أهل السنّة استنكروا بشدّة خرافات الصوفية هذه، إلاّ أنها - أى خرافات الصوفية - كانت بشكل عام قوية جدًا وراسخة الجذور فى المناطق التى نشأت فيها بحيث كان من المتعذر إبطالها أو إصلاحها، وكل ما أمكن عمله لانفتاحها على أهل السنّة هو خضوعها التدريجى لتأثيرات البيئة الإسلامية والتعليم الإسلامى بمرور الأجيال. وفى شمال غرب أفريقيا، عبّر تراث البربر عن نفسه فى شكل آخر مغاير. لقد كان المبدأ المؤثر فى كل أشكال الصوفية هو توقير أوليائهم الصالحين (المرابضين marabouts) وهم فى قيد الحياة.

والمصطلح صوفى (تمت الاستعاضة عن هذا المصطلح فى القرون الأخيرة بمصطلح فقير Poor brother أو درويش، وهو مصطلح فارسى) لا يُطلق إلاَّ على الشيخ (أى شيخ الطريقة) ومريديه الذين ضمّهم إليه. وعلى أية حال، فبالإضافة لهؤلاء كانت الخوانق والرُّبُطُ والزوايا وفروعها المحلية بمثابة مراكز للتعليم الدينى والأذكار الروحية للسكان المحيطين بها. وكانت هذه بمثابة مؤسسات فرعية من الطريقة الأم، وقد أشرنا لذلك لتوّنا. ومن خلال عملية لم تتضح أبعادها تمامًا غالبًا ما تم ضم أعضاء ليسوا من صلب الطريقة إليها، خاصة فى المدن؛ إذ تم إدماج طرق صوفية بعينها مع منظمات مختلف الطوائف الحرفية، وكوَّن أفراد كل طائفة حرفية محلية «كيانًا» منتسبًا إلى طريقة صوفية بعينها ارتبطت بها. وكانت النتائج الاجتماعية المترتبة على هذا التنسيق بين المؤسسات الاقتصادية والدينية - هائلة. لقد كانت المؤسسات الدينية السنّية خاصة فيما يتعلق بالخدمة فى المساجد تلقى رعاية منتظمة، لكن قوة الإسلام الحيوية كدين تجلت فى غالبها (وفى بعض المناطق تجلت كليةً) فى المؤسسات الصوفية المنافسة (المقصود المنافسة للإسلام السَّلَفى أو السنّى).

ذلك أنه رغم «التوفيق» الذى تم على يد الغزالى، إلاّ أن الصوفية ظلوا كما هم وكادت التغييرات التى أحدثوها فى طرقهم تكون مقتصرة على الشكل الخارجى، وربما كانت التقوى البسيطة لجماهير المؤمنين هى التى منعت استمرار الخلافات الحادة بين علماء التوحيد والصوفية، أو بتعبير آخر بين الشكل الإيمانى التقليدى theologian والشكل الصوفى. ومع الاعتراف بالصوفية وازدياد هيمنتها باطِّراد، بدأت العناصر

الثيوصوفية التى سادت بينهم من البداية تجد لها تعبيرًا أكثر تحريرًا. ولم يكن كل الصوفية ثيوصوفيين، فالقادرية والشاذلية على نحو خاص ظلوا بشكل عام مرتبطين ارتباطًا شديدًا بالمذهب السنى بل واهتموا بعلم الكلام. لكن الاتجاه العام بينهم كان هو اعتبار علم الكلام ببراهينه العقلية والفكرية التى استخدمها لإثبات التوحيد، عقبة فى سبيل الخبرة (أو التجربة) الروحية المباشرة. لقد كان تحذير الغزالى من المخاطر الكامنة فى الحدّس «الخيالى» إذا لم يتم ضبطه بالتعاليم السنية الصحيحة، غير مأخوذ فى الحسبان، لذا فسرعان ما ظهرت أمور كان يخشاها. لقد تحول ما كان يُسمَّى بالتصوّف، أى الالتزام «بطريق» الصوفية، إلى عقيدة أو ـ وهو الأقرب للصحة ـ إلى مجموعة عقائد يتم تعليمها فى الزوايا والخوانق، وراحت الكتابات الكثيرة حول هذه العقائد تَتْرى، وقلما كانت تتفق مع علم التوحيد السّنى.

وكانت «وحدة الوجود» إحدى عقائد الصوفية التى حققت أكبر قدر من الانتشار وأصبحت فى النهاية هى العقيدة الصوفية الأولى بغير منازع. فعلى أساس عقيدة «وحدة الوجود» قامت أَحَديَّة الأفلاطونية الجديدة Neo Platanicmanism (الأحدية هى القول بمبدأ غائى واحد)، وهى ـ أى وحدة الوجود ـ متمثلة فى الفيوض المتتالية (الفيوض والمفرد فيض. تُسمى أيضًا نظرية الصُّدور) التى كان الإسماعيلية قد أخذوا بها واستخدموها فى تفسير نظرياتهم للوجود، بل وحتى يمكننا القول إنه بإدخال هذه العقيدة فى الصوفية يكون الإسماعيلية قد ثأروا لأنفسهم من قمع أهل السنّة لهم. حتى الغزالى نفسه لم يكن بعيدًا عن التأثر بهذه العقيدة (وحدة الوجود). ومما يلفت النظر أن العقيدة الأشعرية فى عرضية كل الموجودات البشرية (أى كونها حادثة عارضة) وكذلك عرضية كل الأفعال، فى مقابل الحقيقة الوحيدة، والقوة الخلاقة للّه (سبحانه) ـ عقيدة «كل ما خلا اللّه باطل» هذه قد تؤدى فى المرحلة الأخيرة إلى أن كل الوجود هباء أو باطل، وهو ما يذهب إليه الحدّس الصوفى، بل لقد ذهب الصوفية إلى ما هو أبعد: الروح البشرية هى فيض مباشر من الأمر الإلهى وبالتالى فهى فيض من اللّه (ذاته)؛ وبالتالى لا يمكنها أن تجد أسمى غاياتها إلاّ فى طمس أو إبطال ذاتها لتذوب فى الحقيقة الأزلية (اللّه سبحانه). لذا فالتجربة الصوفية المُثْلى هى فى الاتحاد مع اللّه حتى ولو كان هذا للحظة، وبهذا التبرير لهذا الزعم الجسور تنتكس فى مقولات إسماعيلية أخرى، أو بتعبير آخر تجد نفسها وقد قالت بما قالت به الإسماعيلية فى التفسير الباطنى الرمزى لآيات القرآن (الكريم).

وقد قدم لنا ابن العربى الصوفى العربى الأندلسى المتوفى فى دمشق سنة ١٢٤٠م أكثر الشروح تفصيلاً لهذه العقيدة فى أعمال نثرية وشعرية ضخمة. وعلى أية حال، فإن انتشارها الواسع راجع إلى أن كوكبة من الشعراء الفرس الكبار فى القرن الثالث عشر والقرنين التاليين له، قد أخذوا بها، خاصة جلال الدين الرومى الذى أطلق على (المثنوى) الضخم الذى ألّفه اسم إنجيل الصوفية المتأخرة زمنًا. فعن طريق المثنوى انتشر القول بوحدة الوجود فى الإمبراطورية العثمانية والهند، وافتتن به حتى علماء الشريعة، ورغم محاولات قليلة لوقف تأثيره، فإن الجهد الأساسى لعلماء التوحيد فى القرون الأخيرة كان موجهًا نحو محاولة التوفيق بين العقيدة الأشعرية ومذهب ابن العربى فى وحدة الوجود.

ومع هذا، ظل كثيرون يعتبرون القول بالتوحد مع اللّه ذاته قولاً فيه تجديف على اللّه، وأنكروا الفكرة تمامًا باعتبارها غير متفقة مع تعاليم الإسلام. ووجد هؤلاء أن السَّعى الصوفى (الباطنى) فى مجال عقيدة «الإنسان الكامل» هدف أقل مدعاة للذم والاستهجان، فالإنسان الذى يتجلّى فيه الكون كله مع أنه جرم صغير خلقه اللّه من العدم ـ قبل خلق الكون ـ كصورة من ذاته (ذات اللّه سبحانه). وعلى وفق ما ذكره ابن العربى فإن هذا الموجود (الإنسان) مساوٍ لفكر الفلاسفة الأول (أو الفكر الفعّال)، فمن خلاله تجلّى وعى اللّه له فى خلقه وكانٍ هذا حقًا مع الجوهر السرمدى لمحمد ﷺ (المفهوم أن هذا فى الأزل وليس المقصود قبل مولد محمد ﷺ فى الميلاد التاريخى المعروف). وهنا مرة أخرى يمكن ربط عقيدة ذات أصل غنوسطى (ذات أصل متعلق بالمعرفة الباطنية) باتجاه كان ساريًا بالفعل فى الإسلام السّنى تطوّر عن التوقير الطبيعى لمحمد ﷺ باعتباره ـ على نحو أو آخر ـ واسطة بين اللّه والإنسان، وقد حظى هذا بقبول شديد فى خضم الجو الصوفى (الباطنى) التأملى السائد. لقد كان شرعيًا تمامًا أن يسعى المرء ليكون إنسانًا كاملاً بالتوحّد مع محمد ﷺ الإنسان الكامل والصورة الكاملة للّه، أى جوهر (حقيقة) محمد.

بل إن نسقًا عقيديًا آخر يعود إلى عقيدة النور Light- doctrine والملائكة وأساطير فارس القديمة والأفستا الكتاب المقدس للزرادشتية، تم شرحه وتفصيله ـ أى هذ النسق العقيدى ـ على أسس أفلاطونية مع وعى بأنه مخالف للأحدية الفلسفية hilo- sophical monism. فى ذروة الوجود يوجد «نور الأنوار Light of Lights» تنبثق م

(أو تفيض منه) أنوار أقل درجة فى ترتيب هيراركى (نظامى). وهذه الأنوار الأقل درجة ذات طبيعة مادية رغم كونها مجرّدة. وعن طريق نظام (نسق) داخلى تحصل الروح من خلال درجات صاعدة متدرجة من «التنوير» أو «الإشراق Light dawning» لتتخلص من المادة المظلمة وتدخل فى الحَضْرة النهائية Ultimate Presence. وقد فصل يحيى السهروردى (أُعدم فى سنة ١١٩١) الفلسفة الإشراقية ولقيت قبولاً - ربما كما هو متوقع - فى فارس خاصّة، ودخلت هذه النظرة بشكلها المعدَّل فى عقيدة طريقة صوفية عُرفت باسمه (السهروردية) ودخلت فى وقت لاحق ضمن مدارس الفلسفة الفارسية.

وفى الحركة الصوفية التى هى على هذا القدر من الاتساع وعدم الانضباط، لم يعد هناك وجود «لنظام» أو «نسق» يمكن أن يبقى محددًا مقصورًا، فعلى المستوى الواقعى وجدنا عناصر من كل النظرات الكونية الآنف ذكرها تختلط معًا، بل وتختلط مع عناصر أخرى، لقد كان إحياء الاتجاه الآسيوى القديم للتوفيق بين المعتقدات الباطنية قد تجلّى بالفعل فى الأشكال الاعتقادية الضالة. فى التطرف الإسماعيلى ظل شكلان منها موجودين فى فرقة النصيرية Nusairi فى شمال سوريا وفرقة الدروز فى وسط الشام ولبنان. وخلال الفترة التى كانت فيها المعتقدات الصوفية المتعلقة بالوجود تُشرح وتُفصّل ظهرت فرق أخرى توفيقية فى المناطق النائية، مثل فرقة أهل الحق وفرقة اليزيدية فى كردستان، ويمكن اعتبار هاتين الفرقتين من بين الفرق الضالة الأخرى التى شجّع على ظهورها غياب الانضباط السياسى نتيجة الغزو المغولى لغرب آسيا فى القرن الثالث عشر للميلاد.

وعلى أية حال، فمن الخطأ التام أن نترك الانطباع الذى مؤدّاه أن الكيان الهائل من أفراد الطرق الصوفية والمنتسبين إليها قد انخرطوا بأية حال فى التأملات والأنساق المذكورة آنفًا، طالما أن المؤمنين الأتقياء قد تركوا الخوض فى علم الكلام إلى علوم الشريعة، فأصبحوا الآن غير مهتمين فى علاقتهم بشيوخ الصوفية بنظريات التنوير والفيوض، التى ربما ظل هؤلاء الموجهون الروحيون (شيوخ الصوفية) يؤمنون بما فيما بينهم وبين أنفسهم. لقد كان ما يرنو إليه جمهور المؤمنين الأتقياء فى الأساس هو الإيمان الدينى والفهم الوجدانى والعون على مشاكل الحياة اليومية وصعوبتها. وفى أوقات الحاجة أو أوقات الأزمات كان الناس يتطلعون إلى شيوخ الصوفية لاجئين إليهم طالبين دعمهم، وكانوا ينظرون إليهم فى كل الأوقات كقدوة ومُعينين (باطنيين) على الجهاد. وكانت نظرتهم للشيوخ نظرة فوق طبيعية؛ مما زكّى النظرة الخرافية نحو

الشيوخ. لقد كان الناس يتوقعون أن يجدوا فى هؤلاء الشيوخ ما يؤكد ولايتهم (كونهم من أولياء اللّه الصالحين)، بإظهار معجزات صغرى نتيجة ما يُعتقد أنها بركات منحها اللّه لهم: كالقدرة على الإنباء بما سيحدث فى المستقبل، وكشف المخبوء، أو أن يكونوا من أهل الخطوة أى أن ينقل الواحد منهم نفسه إلى مسافات بعيدة فى طرفة عين أو إيجاد شىء من العدم. ولم تكن الكتابات فى هذا الشأن قصرًا على كتب حياة الأولياء الصالحين؛ ولكنها أيضًا وُجدت فى كتب علماء الكلام والتوحيد وكتب العلماء الباحثين فى القرون المتأخرة زمنًا. وتم تصنيف الأولياء الصالحين البارزين فى تنظيم طبقى صوفى (باطنى) على رأسه «قطب» العصر الذى يحكم مع أتباعه أمور العالم، رغم أن تكوين هذه المجموعة (القطب والذين معه) غير معروف إلاّ لمن هم فيه (أى فى هذا التكوين). لا عجب إذًا أن انخرط الصوفية فى زمن متأخر فى الدجل والشعوذة وأعمال السحر الصريحة وأن الدجالين والأفاقين من كل نوع استغلوا سذاجة الجماهير، وهذا لا يمنع من وجود كثير من الطهارة والنقاء فى الحياة الدينية بشكل عام.

الإسلام الحديث(١)

إنه لقول دقيق أن نذكر أن حركة الإحياء الإسلامى بدأت كرد فعل لتغلغل الخرافة بشكل مُسِفّ وطغيانها على العقيدة الإسلامية البسيطة والواضحة. فكانت حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (توُفى ١٧٨٧) هى النقيض الواضح لحركة تسلل الخرافة للإسلام. لقد دعا هو وأتباعه (عُرفوا باسم الوهابيين) إلى العودة إلى عقيدة السلف (الصالح) وممارساتهم الدينية، بمعنى العودة إلى أصول المذهب الحنبلى. لقد أنكرو على نحو خاص توقير الأولياء أو الشيوخ، سواء أكانوا أحياء أم أمواتًا (المقصود عدم اللجوء إليهم طلبًا للشفاعة أو غير ذلك مما يُعد شركًا)، وراح الوهابيون (السلفيون) يحطمون باطِّراد كل مبانٍ أو أنصاب مقامة فوق القبور. وكانت عبادة الأولياء مرادفة للشرك باللّه، واعتبروها ردّة عقابها القتل. والأكثر تطرفًا أنهم اعتبروا أصحاب المذاهب السنية الأخرى (غير المذهب الحنبلى) مذاهب فاسدة سواء فى ذلك المذهب الحنفى أو الشافعى أو المالكى، وكذلك المذهب الشيعى مذاهب ضالة، وبالتالى فإن أصحابها مرتدون كفرة. وشن السلفيون متسلحين بهذه العقيدة حربًا بقيادة أمراء آل سعود على جيرانهم فى شبه الجزيرة العربية وكونوا دولة empire لم تتحطم إلاّ

(١) المبادئ الأساسية للإسلام لم تتغير، وإنما حدث تطور فى حياة المسلمين بحكم تطور الزمن. (المترجم).

بمعركة تركية مصرية فى سنة ١٨١٨ . وعلى أية حال، فقد ظلت الحركة الوهابية (السلفية) حية، بل وحققت انتشارًا فى بلاد الإسلام الأخرى حتى بعد هذه الهزيمة الآنف ذكرها. لقد تجلّى نفوذ الحركة فى صور شتّى فى القرن التاسع عشر، ساعدت عليه عوامل أخرى.

وبسرعة أسهمت الحركة فى تكوين تيار من العداء للصوفية وطرقها فى أوساط السنّة. ودخلت عوامل سياسية أيضًا فى هذه الحركة؛ إذ جرى عزو انحطاط الإسلام وتدهوره إلى تأثير البدع (الخرافات)، وكذلك جرى إحياء الدراسات الشرعية خاصة فى الأزهر. وجرى نضال عنيف «لتنقية الإسلام» قاده المصلح جمال الدين الأفغانى (تُوفِّى ١٨٩٧) وتلميذه محمد عبده المصرى (توفى ١٩٠٥)، بحثّ المسلمين على الوعى بذاتهم والقيام بحركة إحيائية وفتحوا مجال النقاش فى قضايا كان باب النقاش فيها موصدًا منذ زمن طويل. ومما يُذكر أن جمال الدين الأفغانى كان من دعاة الجامعة الإسلامية، أى تبعية كل البلاد الإسلامية للخلافة العثمانية. وتطورت فى مصر والهند مدارس فكرية جديدة، كانت الأكثر محافظة منها منجذبةً نحو الفكر الوهابى (السلفى) مكونة حركات وهابية (أو سلفية) جديدة. وبذا راحت الصوفية تفقد مواقعها باطِّراد. لقد اختفت من المدارس، وبدأت الطوائف الحرفية المرتبطة بالطرق الصوفية تذوى لأسباب اقتصادية حتى اختفت. وعلى أية حال، فقد ظلت الطرق الصوفية الكبرى حيّة فى معظم البلاد الإسلامية بل واحتفظت بقدر كبير من القوة والأهمية فى شمال أفريقيا، لكن الملاحظ أيضًا أنها أصبحت أكثر التزامًا بالتعاليم السنّية، فلم تعد الفلسفات الباطنية وفلسفات وحدة الوجود التى قال بها ابن العربى وغيره تجذب عددًا كبيرًا من الأتباع. وواصلت الجمعيات الدينية دورها الأصلى فى جمع المؤمنين حول الالتزام بالشريعة.

وحتى قبل هذا وجدت حركة الإحياء الإسلامى تعبيرًا عن نفسها فى الأخويات الدينية الجديدة (الجمعيات أو المؤسسات) التى جرى تنظيمها على نسق الطرق الصوفية، غير أنها أصبحت موجَّهة نحو الدعوة للإسلام فى أفريقيا والهند وإندونيسيا. وكان معظمها مسالمًا؛ لكن الاتجاه العسكرى كان يمكن أن يتطور فيها فى ظروف معينة، وقد حدث هذا بالفعل بين التجانيين فى مراكش وغرب أفريقيا والسنوسيين فى ليبيا ووسط أفريقيا. وتنظيمات أخرى مثل من يطلق عليهم «الوهابيون الهنود» فى البنجاب، والمهديين فى السودان، جرى تنظيمها بغرض الجهاد منذ بداية

تكوينها. وظلّت الجهود المستمرة لتكوين تنظيمات جديدة ملمحًا مميزًا للإسلام حتى يومنا هذا، وربما كان هذا محاولة غير واعية لإيجاد بديل للتضامن الاجتماعى فى الطرق الصوفية. وتراوحت هذه الجهود من نوادى الطبقات العليا والوسطى مثل النوادى الخاصة بمنظمة الشباب المسلم، إلى منظمات محلية مختلفة إلى حركات جماهيرية واسعة الانتشار كحركة الإخوان المسلمين فى مصر والشام. لكنها اختلفت عن الأخويات الصوفية (الطرق الصوفية) من حيث كون هذه المنظمات الجديدة جعلت هدفها الأساسى هو الدفاع عن التضامن الإسلامى ضد غزو التأثيرات الأجنبية والأفكار الأجنبية، سواء مثلها الغربيون أنفسهم أو الفئة المثقفة التى أخذت بالفكر الغربى فى الدول الإسلامية.

وهذا الغزو هو العامل الثانى الأساسى الذى ميّز الإسلام الحديث عن حضارته الكلاسيّة (التقليدية المعروفة). ورغم أن هذا الغزو الفكرى الغربى وصل للبلاد الإسلامية فى البداية عن طريق موظفين أوروبيين عملوا فى البلاد الإسلامية فى المجالات الإدارية والتعليمية والتجارية، إلاّ أن انتشاره الواسع (فى الشرق الأدنى والشرق الأوسط على الأقل) راجع إلى أخذ الحكام المسلمين والطبقات الحاكمة نفسها بالنظم الغربية، بالإضافة إلى ظهور طبقات مهنية جديدة ـ موظفين مدنيين ومحامين وصحفيين ـ تلقوا تدريبهم فى المدارس الغربية وفى مختلف أنحاء أوروبا، ووصل أفرادها إلى ذُرَى السلطة عند ظهور الحركة الوطنية وإدخال المؤسسات البرلمانية.

إن تطورًا كهذا لا بد أن يؤثر فى كل قطاع من حياة المسلمين وفى فكرهم ومؤسساتهم، فيما عدا مناطق قليلة نائية ظلت إلى حد بعيد بمعزل عن التأثر بها. فقد تجلَّى هذا التأثر فى مجال الأنشطة الاقتصادية وفى العادات الاجتماعية وفى المنظمات الاجتماعية، وفى مجال أهداف التعليم ومحتواه، وفى محتوى القانون وطريقة تطبيقه، بل وفى أساليب الحكم، وقد أدى هذا إلى سلسلة من المشاكل الجديدة كان لا بد للمسلمين أن يجدوا لها حلاً فى إطار الإسلام. ولا يمكننا أن نصيغ تأثير كل هذا على البنية التقليدية للإسلام إلاّ من خلال مصطلحات عامة، ومن حيث علاقتها بقطاعات فى العالم الإسلامى كانت صلاتها بالغرب عميقة وتلقى المؤازرة. ويجب ألاَّ ننسى وجود بعض البلاد الإسلامية لم تؤثر فيها هذه القوى الجديدة إلاّ تأثيرًا سطحيًا، سواء من حيث التفكير أو المسلك الاجتماعى. وفى معظم البلاد الإسلامية

الأخرى - تقريبًا - وجدنا الاختلاف فى العادات والتقاليد المحلية، وفى الطبيعة النفسية للشعب national Psychology، والتى طغت عليها الثقافة الإسلامية التقليدية (الكلاسيكية)، كل ذلك أدى إلى اختلاف ردود الأفعال ضد هذه العوامل (الغزو الفكرى الأوروبى)، بل إن أهل الريف فى هذه البلاد ظلوا إلى حد كبير محتفظين باتجاهاتهم ومؤسساتهم الموروثة. وكما هو متوقّع كانت نتائج التأثيرات الغربية فى المجتمعات الحضرية أكثر ما تكون وضوحًا، ومنها نقل سكان الحضر بعض التأثيرات إلى الريف.

وفيما يتعلق بالبنية التقليدية للتعليم الدينى، فكانت أكثر تأثرًا بالإحياء السَّلفى (حركات الإحياء الدينى السلفية) التى ذكرناها آنفًا منها بحركات الحداثة فى المجتمع الإسلامى. ولهذا السبب، أكثر من كونه سببًا للحركة «المحافظة» بمعناها الضيق، وجدنا النظام الدراسى السّنى لعلم الكلام وعلم التوحيد ظلّ بعيدًا عن التأثيرات «اللاهوتية» الغربية، وإن اعتراه شىء قليل من التغيير فى إطار الشكل التقليدى، ولم يتعد هذا التغيير التركيز على نقاط بعينها دون سواها. ومن المشكوك فيه أن يستطيع أى عالم مسلم الآن أن يكتب فى أمور العقيدة عملاً على نسق ما كتبه الغزالى وعلماء الدين السابقون، رغم أن الفروض الأساسية ستبقى واحدة. وربما كان أكثر التغييرات وضوحًا هى تلك المتعلقة بالعقيدة الأشعرية فى القضاء والقدر والمسئولية البشرية والتى لم يكن كثير من العلماء مطمئنين تمامًا إليها، والتى كانت حقيقة موضع نزاع وخلاف من هؤلاء الذين سمّوا أنفسهم «المعتزلة الجُدد»، والذين تمسكوا بشىء من الحرية البشرية (أى حرية الإنسان فى تقرير مصيره). ومن ناحية أخرى، جرى بين الحين والحين استخدام الفلسفات الحديثة لدعم المواقف الفكرية الإسلامية، فالنظرية الذرية الحديثة على سبيل المثال جرى استخدامها لدعم عقيدة البعث وتقويض العقيدة الغربية الكلاسيّة فى السببيَّة Causation.

ومع هذا، فرغم الرقابة الرسمية وغير الرسمية التى غالبًا ما كانت تمنع المناقشات العلنية فى المسائل العقدية، فقد جرت محاولات لإعادة بناء أو إعادة تقويم العقائد الإسلامية، كان معظمها يجرى فى الدوائر غير الدينية (المقصود من غير رجال الدين الرسميين). وكان نجاح هذه الدوائر محدودًا إلى حد بعيد. لقد كان الاتجاه السائد بين المثقفين من غير رجال الدين هو تعليق الاهتمام بعلم الكلام. وإلى حد ما كان الفصل بين الإسلام (كدين) والوطنية الإسلامية، فاصلاً رقيقًا جدًا، وكان هناك اتجاه أساسى

إلى أن الصيَغ الوسيطة (التى شهدها الإسلام فى العصور الوسطى) لا علاقة لها بالحياة المعاصرة، وأنه لا تصارُع بين الإسلام وأية حقيقة تجريبية (تتمخّض عنها التجربة). وفيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية الإسلامية، كان رأى المثقفين المسلمين فى الأساس هو نفسه - أى لا تعارض بين الإسلام كدين وهذه المؤسسات الجديدة، لكن الجدال فى هذا المجال كان أشد عنفًا وأوسع مدًى لأنه ارتبط بقضايا اجتماعية معاصرة. وطوال نصف قرن ظلت المحاكم الشرعية ومدارس القانون عُرْضة للهجوم. وراحت المحاكم الشرعية شيئًا فشيئًا تحذو حذو المحاكم المدنية التى أُنشئت فى القرن التاسع عشر، وكان الاتجاه السارى هو تحويل مهامها كلية للمحاكم المدنية، وإن تم إلغاء المحاكم الشرعية تمامًا فى الجمهورية التركية لصالح تطبيق القوانين المدنية (الحكومية). وفى بلاد أخرى وجدنا أنه عقب إدخال المجالس أو الهيئات الوطنية التشريعية، ظلت مراعاة الشريعة من الناحية الظاهرية مع ازدياد حركة هادفة إلى إحلال قوانين جديدة ليجرى تطبيقها فى المحاكم الشرعية. والقوانين الجديدة فى الدول الإسلامية نصت على أنها قائمة على القرآن الكريم والسنة النبوية وما أقره الفقهاء الأوائل، ومع هذا فقد تركت المشرّعين أحرارًا تمامًا فى اختيار ما يرونه مناسبًا من أىّ مذهب أو حتى من المذاهب جميعًا، حتى المذهب الشيعى أو حتى الالتزام بإجراءات جديدة للصالح العام.

ورغم أن المبدأ العام الذى جرى التركيز عليه هو إقامة نظام قانونى جديد مماثل بقدر الإمكان للمدونات القانونية الغربية المتعلقة بالأحوال الشخصية، إلاّ أنّ النتيجة كانت هى الأخذ من المذهب الحنفى، مع اختلاف قل أو كثُر فى البلدان المختلفة. إلاّ أن كل التشريعات أدخلت قيودًا ضمَّنتها عقود الزواج، وتم وضع حد عُمْرى أدنى للزوجين وأعطت النساء حقوقًا معينة لطلب الطلاق أو الخُلع. ووُضعت قيود على تعدد الزوجات، وتم إلغاؤه تمامًا فى دولة أول دولتين. وجرت بعض التعديلات فى قواعد التوريث والوقف والهبة. وعلى أية حال، فعلى المستوى الأعمق فإن هذه العملية وضعت المبدأين الأساسيين اللذين قامت عليهما وحدة المجتمع الإسلامى (النص مجتمع المسلمين Muslim Community) موضع تساؤل. وذلك برفض مبدأ الإجماع القاضى بأن أى حكم لا يكون شرعيًا إلاّ إذا حظى بالقبول العام (الإجماع) وبدلاً من ذلك جرى إقرار الاختيار من بين الأحكام؛ مما أدخل فى البنية التحررية للإسلام ما يمكن أن نسميه «مبدأ بروتستنطيًا» «Principle Protestant». والحقيقة أن المجتمع الإسلامى

كان دائمًا يتقبل تفسيرات مختلفة لوثائقه الأساسية ـ القرآن الكريم وأحاديث الرسول ـ فيما يتعلق بالأمور الثانوية ووفقًا للمنهج المتبع، وقد نتج عن هذا اختلاف فى الأحكام الشرعية عند التطبيق. لكن الوظيفة العميقة للإجماع ـ كأداة ينظم بها المجتمع حياته الروحية ـ هى أنه يضمن الوحدة الروحية للمسلمين (بمن فيهم الشيعة)، لتصبح هذه الوحدة الروحية ليست مجرد التزام شكلى بالإسلام.

وفى المقام الثانى، فإنه يمثل ذروة عملية أكدت بها الدولة استقلالها التشريعى. وفيما مضى كما لاحظنا فى موضع سابق من هذا البحث، قنعت الدولة بتأسيس نظام موازٍ من الأحكام والتشريعات فى مجال الإدارة العامة. والآن فإنها (الدولة) تزعم لنفسها حقها وحدها فى التشريع، متخطية أحكام الشريعة حتى لو كان ذلك فى مواجهة الإجماع، وربطت كل المسلمين (فى الدولة) بسلطانها السياسى والتشريعى غير واضعة فى الاعتبار المذاهب الدينية التى ينتمى إليها الأفراد. وهذا الزعم قد يلقى المؤازرة والتأييد من منظور إسلامى؛ بحجة أن التطورات الاجتماعية فى القرن الأخير قد حوّرت الاقتصاد التقليدى والأفكار الاجتماعية عامة فأصبحت البرلمانات تعبيرًا مقبولاً عن الإجماع، وأن قراراتها والقوانين التى تُصْدرها هى وسائل شرعية لقهر التباطؤ والفترات الزمنية الطويلة اللذين كان الإجماع يتطلبهما قبل إدخال البرلمانات.

وبذا انحلّت المشكلتان تلقائيًا وأخيرًا بحجة أن هذا يتفق مع طبيعة الإجماع ووظيفته، ومع ممارسة المبدأ المكمل له ونعنى به الاجتهاد ـ أى صياغة الأحكام على أساس الدراسة النقدية للمصادر. فمن ناحية نجد أن اجتهاد الدولة قد يُعتبر مجرّد مقدمة أو إرهاص بإجماع عام يأتى مستقبلاً، فعلى سبيل المثال كان إلغاء الرق فى القرن التاسع عشر بقرار من الحكومات الإسلامية قد أصبح شرعيًا بالموافقة العامة. رغم بعض المعارضين فى ذلك الوقت ورغم إحياء نظام الرق فى شبه الجزيرة العربية بين الحين والحين. وكذلك فإن وضع قيود على تعدد الزوجات، فرغم أنه لا يعكس بالضرورة إجماع المسلمين فى الوقت الحاضر، إلاّ أن هذه القيود المفروضة على التعدد قد تقوّى اتجاهًا يجعلها تحظى بالإجماع فى الجيل التالى. ومن ناحية أخرى، فإن زعم مؤسسة سياسية بأنها تعبر عن الإجماع حتى لو كان هذا الإجماع على مستوى مجموعة من أهل البلاد ـ هذا الزعم يظل موضع تساؤل مادام ينحّى جانبًا طبيعة هذه المؤسسة نفسها، فلا يمكن أن يكون هناك إجماع بين أية مجموعة صغيرة من المسلمين.

وإنما مجرد "بدعة innouation" وأية بدعة تتقدم بها أية مجموعة خاصة لتربط المسلمين برباط علّمانى، إنما هى تغتصب الحقوق الروحية للمسلمين وتحمل معها مخاطر تعطيل "الشريعة"؛ وبالتالى تدمر دستور المجتمع الإسلامى المقدّس. أما فيما يتعلق بالمستقبل فالسؤال هو: هل يبقى الإسلام كما كان فى الماضى ـ ثقافة شاملة قائمة على الدين، أم يصبح "كنيسة church"، أى مؤسسة دينية تقبلها جماعات من المسلمين قلت هذه الجماعات أم كثرت فى إطار حضارة أو ثقافة علمانية Secular؟

صدر فى هذا المشروع(*)

- **أولاً: الموسوعات والمعاجم**

ليونارد كوتريل، **الموسوعة الأثرية العالمية**
ويليام بيتر، **معجم التكنولوجيا الحيوية**
ج. كارفيل، **تبسيط المفاهيم الهندسية**
ب. كوملان، **الأساطير الإغريقية والرومانية**
و.د. هاملتون وآخرون، **المعجم الجيولوجي المصور فى المعادن والصخور والحفريات**
حسام الدين زكريا، **المعجم الشامل للموسيقى العالمية (٢ج)**
خيرية البشلاوى، **معجم المصطلحات السينمائية**
دونالد نيكول، **معجم التراجم البيزنطية**
ر. س. زينر، **موسوعة الأديان الحية (٢ج)**

- **ثانيًا: الدراسات الاستراتيجية وقضايا العصر**

د.محمد نعمان جلال، **حركة عدم الانحياز فى عالم متغير**
إريك موريس،آلان هو، **الإرهاب**
ممدوح عطية، **البرنامج النووى الإسرائيلى**
د. لينوار تشامبرز رايت، **سياسة الولايات المتحدة الأمريكية إزاء مصر**
إزرا .ف. فوجل، **المعجزة اليابانية**
د.السيد نصر السيد، **إطلالات على الزمن الآتى**
بول هاريسون، **العالم الثالث غدًا**
أقطاب العلماء الأمريكيين، **مبادرة الدفاع الاستراتيجى: حرب الفضاء**
و. مونتجمرى وات، **الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر**
بادى أونيمود، **أفريقيا الطريق الآخر**
فانس بكارد، **إنهم يصنعون البشر (٢ج)**
مارتن فان كريفلد، **حرب المستقبل**
ألفين توفلر، **تحول السلطة (٢ج)**
ممدوح حامد عطية، **إنهم يقتلون البيئة**
د.السيد أمين شلبى، **جورج كينان**
يوسف شرارة، **مشكلات القرن الحادى والعشرين والعلاقات الدولية**
د. السيد عليوة، **إدارة الصراعات الدولية**
د. السيد عليوة، **صنع القرار السياسى**
جرج كاشمان، **لماذا تنشب الحروب(٢ج)**
إيمانويل هيمان، **الأصولية اليهودية**
آلان أنترمان، **اليهود (عقائدهم الدينية وعباداتهم)**
د. ممدوح عطية وأخرون، **البرنامج النووى الإيرانى والمتغيرات فى أمن الخليج**
أنجيلو كودفيللا، **المخابرات وفن الحكم**
بريدراج ماتفيجيفتش، **تراتيل متوسطية**
نعوم تشومسكى، **مداخلات:** آراء حرة فى **السياسات الأمريكية المعاصرة**

- **ثالثًا: العلوم والتكنولوجيا**

ميكائيل ألبى، **الانقراض الكبير**
فيرنر هيزنبرج، **الجزء والكل: محاورات فى مضمار الفيزياء الذرية**
فريد هويل، **البذور الكونية**
ويليام بينز، **الهندسة الوراثية للجميع**
د. جوهان دورشنر، **الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد**
إسحق عظيموف، **الشموس المتفجرة (أسرار السوبرنوفا)**

(*) قائمة مصنفة وموجزة بالكتب التى صدرت فى مشروع الألف كتاب الثانى، ولمزيد من البيانات يمكن الرجوع إلى قائمة المشروع بموقع الهيئة المصرية العامة للكتاب WWW.gebo.gov.eg

روبرت لافور، **البرمجة بلغة السى باستخدام تيربوسى (٢ج)**
إدوارد إيه فايجينباوم،**الجيل الخامس للحاسوب**
د.محمود سرى طه، **الكمبيوتر فى مجالات الحياة**
د. مصطفى عنانى، **الميكروكمبيوتر**
ى.رادو نسكاياى،**الإلكترونيات والحياة الحديثة**
جلال عبد الفتاح، **الكون ذلك المجهول**
إيفرى شاتزمان، **كوننا المتمدد**
فرد س. هيس، **تبسيط الكيمياء**
كاتى ثير، **تربية الدواجن**
د. محمد زينهم، **تكنولوجيا فن الزجاج**
لارى جونيك ومارك هوبليس، **الوراثة والهندسة الوراثية بالكاريكاتير**
جينا كولاتا، **الطريق إلى دوللى**
دور كاس ماكلينتوك، **صور أفريقية: نظرة على حيوانات أفريقيا**
إسحق عظيموف، **أفكار العلم العظيمة**
د. مصطفى محمود سليمان، **الزلازل**
بول دافيز، **الدقائق الثلاث الأخيرة**
ويليام هـــ . ماثيوز، **ما هى الجيولوجيا؟**
إسحق عظيموف، **العلم وآفاق المستقبل**
ب.س. ديفيز، **المفهوم الحديث للمكان والزمان**
د. محمود سرى طه، **الاتجاهات المعاصرة فى عالم الطاقة**
بانش هوفمان، **آينشتين**
زافيلسكى ف.س.، **الزمن وقياسة**
ر.ج.فوربس، **تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ج)**
د. فاضل أحمد الطائى، **أعلام العرب فى الكيمياء**
رولاند جاكسون، **الكيمياء فى خدمة الإنسان**
إبراهيم القرضاوى، **أجهزة تكييف الهواء**
ديفيد ألدرتون، **تربية أسماك الزينة**
أندريه سكوت، **جوهر الطبيعة**
إيجور إكيموشكين، **الإيثولوجى**
بارى باركر، **السفر فى الزمان الكونى**
ديمترى ترايفونوف، **ظلال الكيمياء**
بول ديفز، جونز جريبين، **أسطورة المادة**
جيفرى ماوسايف ماسون، **حين تبكى الأفيال**
ليونارد كول، **السلاح الحادى عشر**
و. جراهام ريتشاردز، **أسرار الكيمياء**
د. زين العابدين متولى، **وبالنجم هم يهتدون**
د.كامل زكى حميد،**الاستنساخ قنبلة بيولوجية**
فلاديمير سميلجا، **النسبية والإنسان**
د. محمد فتحى عوض الله، **رحلات جيولوجية فى صحراء مصر الشرقية**
ليونيد بونوماريف، **الاحتمالات المثيرة للنظرية الكمية**
چون جريبين، **الحياة السرية للشمس**
تيموثى جولد سميث، **الأصول البيولوچية للسلوك البشرى**

- **رابعًا: الاقتصاد**

ديفيد وليام ماكدويل، **مجموعات النقود (صيانتها، تصنيفها، عرضها)**
د. نورمان كلارك، **الاقتصاد السياسى للعلم والتكنولوجيا**
سامى عبد المعطى، **التخطيط السياحى فى مصر**
جابر الجزار، **ماستريخت والاقتصاد المصرى**
ولت ويتمان روستو، **حوار حول التنمية الاقتصادية**
فيكتور مورجان، **تاريخ النقود**
ليستر ثورو، **مستقبل الرأسمالية**
د. ناصر جلال، **حقوق الملكية الفكرية**

- **خامسًا: مصر عبر العصور**

محرم كمال، **الحكم والأمثال والنصائح عند المصريين القدماء**

فرانسوا ديماس، **آلهة مصر**
سيريل ألدريد، **إخناتون**
موريس بيراير، **صناع الخلود**
بكنت أ. كتشن، **رمسيس الثانى: فرعون المجد والانتصار**
ألن شورتر، **الحياة اليومية فى مصر القديمة**
ونفرد هولمز، **كانت ملكة على مصر**
جاك كرابس جونيور، **كتابة التاريخ فى مصر**
نفتالى لويس، **مصر الرومانية**
عبده مباشر، **البحرية المصرية من محمد على للسادات (١٨٠٥ -١٩٧٣)**
د. السيد طه أبو سديرة، **الحرف والصناعات فى مصر الإسلامية**
جابريل باير، **تاريخ ملكية الأراضى فى مصر الحديثة**
عاصم محمد رزق، **مراكز الصناعة فى مصر الإسلامية**
ت.ج.هـــ. جيمز، **كنوز الفراعنة**
حسن كمال، **الطب المصرى القديم**
أ.أ.س. إدواردز، **أهرام مصر**
سومرز كلارك، **الآثار القبطية فى وادى النيل**
كريستيان ديروش نوبلكور، **المرأة الفرعونية**
بيل شول وأدبنيت، **القوة النفسية للأهرام**
جيمس هنرى برستيد، **تاريخ مصر**
د. بيارد دودج، **الأزهر فى ألف عام**
أ. سبنسر، **الموتى وعالمهم فى مصر القديمة**
ألفريد ج. بتلر، **الكنائس القبطية القديمة فى مصر (ج٢)**
روز أليندم، **الطفل المصرى القديم**
ج. و . مكفرسون، **الموالد فى مصر**
جون لويس بوركهارت، **العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية**
سوزان راتييه، **حتشبسوت**
مرجريت مرى، **مصر ومجدها الغابر**
أولج فولكف، **القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة**
د. محمد أنور شكرى، **الفن المصرى القديم**
ت.ج. جيمز، **الحياة أيام الفراعنة**
ايفان كونج، **السحر والسحرة عند الفراعنة**
تشارلز نيمس، **طيبة (آثار الأقصر)**
رندل كلارك، **الرمز والأسطورة فى مصر القديمة**
ديمترى ميكس، **الحياة اليومية للآلهة الفرعونية**
محمد عبد الحميد بسيونى، **بانوراما فرعونية**
حمدى عثمان، **هؤلاء حكموا مصر**
ميكل ونتر، **المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى**
بربارة واترسون، **أقباط مصر**
إيريك هورنونج، **فكرة فى صورة**
بيير جرانديه، **رمسيس الثالث**
محسن لطفى السيد، **أساطير معبد أدفو**
د. نبيل عبيد، **الطب المصرى فى عصر الفراعنة**
بيتر فرانس، **أوربا والآثار المصرية**

- **سادسًا: الكلاسيكيات**

جاليليو جاليليه، **حوار حول النظامين الرئيسين للكون (٣ج)**
أبوالقاسم الفردوسى، **الشاهنامة (٢ج)**
إدوارد جيبون، **اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها (٣ج)**
ناصر خسرو علوى، **سفر نامة**
فيليب عطية، **ترانيم زرادشت**
جورج جاموف، **بداية بلا نهاية**
د.رمسيس عوض، **أبرز ضحايا محاكم التفتيش**

- **سابعًا: الفن التشكيلى والموسيقى**

عزيز الشوان، **الموسيقى تعبير نغمى ومنطق**
ألويز جرايتر، **موتسارت**

شوكت الربيعى، **الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى**
ليوناردو دافنشى، **نظرية التصوير**
د. غبريال وهبه، **أثر الكوميديا الإلهية لدانتى فى الفن التشكيلى**
روبين جورج كولنجوود، **مبادئ الفن**
مارتن جك، **يوهان سباستيان باخ**
ميخائيل شتيجمان، **فيفالدى**
هيربرت ريد، **التربية عن طريق الفن**
أدامز فيليب، **دليل تنظيم المتاحف**
حسام الدين زكريا، **أنطون بروكنر**
جيمس جينز، **العلم والموسيقى**
هوجولا يختنتريت، **الموسيقى والحضارة**
محمد كمال إسماعيل، **التحليل والتوزيع الأوركسترالى**
د. صالح رضا، **ملامح وقضايا فى الفن التشكيلى المعاصر**
إدموندو سولمى، **ليوناردو**
سيونايد ميرى روبرتسون، **الأشغال الفنية والثقافة المعاصرة**

- **ثامنًا: الحضارات العالمية**

جاكوب برونوفسكى، **التطور الحضارى للإنسان**
س.م. بورا، **التجربة اليونانية**
جوستاف جرونيباوم، **حضارة الإسلام**
أ.د. جرنى، **الحيثيون**
ل. ديلابورت، **بلاد ما بين النهرين**
ج. كونتنو، **الحضارة الفينيقية**
جوزيف نيدهام، **تاريخ العلم والحضارة فى الصين**
ستيفن رانسيمان، **الحضارة البيزنطية**
سبتينو موسكاتى، **الحضارات السامية**

- **تاسعًا: التاريخ**

جوزيف داهموس، **سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى**
هنرى بيرين، **تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى**
أرنولد توينبى، **الفكر التاريخى عند الإغريق**
بول كولز، **العثمانيون فى أوروبا**
جوناثان ريلى سميث، **الحملة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية**
د. بركات أحمد، **محمد واليهود**
ستيفن أوزمنت،**التاريخ من شتى جوانبه(٣ج)**
و. بارتولد، **تاريخ الترك فى آسيا الوسطى**
فلاديمير تيسمانيانو، **تاريخ أوروبا الشرقية**
د.ألبرت حورانى،**تاريخ الشعوب العربية(٢ج)**
نويل مالكوم، **البوسنة**
جارى.ب. ناش، **الحمر والبيض والسود**
أحمد فريد رفاعى، **عصر المامون (٢ج)**
آرثر كيستلر، **القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم**
ناجاى متشيو، **الثورة الإصلاحية فى اليابان**
محمد فؤاد كوبريلى، **قيام الدولة العثمانية**
د. أبرار كريم الله، **من هم التتار؟**
ستيفن رانسيمان، **الحملات الصليبية**
آلبان ويدجرى، **التاريخ وكيف يفسرونه (٢ج)**
جوسيبى دى لونا، **موسولينى**
جوردون تشيلد، **تقدم الإنسانية**
هـ.ج. ولز، **معالم تاريخ الإنسانية (٤ج)**
هـ. سانت موس، **ميلاد العصور الوسطى**
يوهان هويزنجا، **اضمحلال العصور الوسطى**
هـ.ج. ويلز، **موجز تاريخ العالم**
لورد كرومر، **الثورة العرابية**
و. مونتجمرى وات، **محمد فى مكة**
ألبرت براجو، **ثورات أمريكا الإسبانية**

- **عاشرًا: الجغرافيا والرحلات**

ت.و. فريمان، **الجغرافيا فى مائة عام**
ليستردیل رای، **الأرض الغامضة**
رحلة جوزيف بتس (الحاج يوسف)

إميليا إدواردز، **رحلة الألف ميل**
رحلات فارتيما (الحاج يونس المصرى)
رحلة بيرتون إلى مصر والحجاز (٣ج)
رحلة عبد اللطيف البغدادى فى مصر
رحلة الأمير رودلف إلى الشرق (٣ج)
يوميات رحلة فاسكو داجاما
س. هوارد، **أشهر الرحلات إلى غرب أفريقيا**
إريك أكسيلون، **أشهر الرحلات فى جنوب أفريقيا**
وليم مارسدن، **رحلات ماركو بولو (٣ج)**
د. مصطفى محمود سليمان، **رحلة فى أرض سبأ**

• حادى عشر: الفلسفة وعلم النفس

جون بورر، **الفلسفة وقضايا العصر (٣ج)**
سوندراى، **الفلسفة الجوهرية**
جون لويس، **الإنسان ذلك الكائن الفريد**
سدنى هوك، **التراث الغامض: ماركس والماركسيون**
إدوارد دو بونو، **التفكير المتجدد**
رونالد دافيد لانج، **الحكمة والجنون والحماقة**
د. توماس أ. هاريس، **التوافق النفسى: تحليل المعاملات الإنسانية**
د. أنور عبد الملك، **الشارع المصرى والفكر**
نيكولاس ماير، **شارلوك هولمز يقابل فرويد**
أنطونى دى كرسبنى، **أعلام الفلسفة المعاصرة**
جين وروبرت هاندلى،**كيف تتخلصين من القلق؟**
هـ ج. كريل، **الفكر الصينى**
د. السيد نصر السيد، **الحقيقة الرمادية**
برتراند راصل، **السلطة والفرد**
مارجريت روز، **ما بعد الحداثة**
كارل بوبر، **بحثا عن عالم أفضل**
ريتشارد شاخت، **رواد الفلسفة الحديثة**

جوزيف داهموس، **سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى**
د. روجر ستروجان، **هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال؟**
إريك برن، **الطب النفسى والتحليل النفسى**
بيرتون بورتر، **الحياة الكريمة (٢ج)**
فرانكلين ل . باومر، **الفكر الأوربى الحديث (٤ج)**
هنرى برجسون، **الضحك**
أرنست كاسيرر، **فى المعرفة التاريخية**
و. مونتجمرى وات، **القضاء والقدر**
إدوارد دو بونو، **التفكير العملى**

• ثانى عشر: العلوم الاجتماعية

د. محيى الدين أحمد حسين، **التنشئة الأسرية والأبناء الصغار**
م. و ثرنج، **ضمير المهندس**
رايموند وليامز، **الثقافة والمجتمع**
روى روبرتسون، **الهيروين والإيدز**
بيتر لورى، **المخدرات حقائق نفسية**
د. ليو بوسكاليا، **الحب**
برنسلاو مالينوفسكى، **السحر والعلم والدين**
بيتر ر. داى ، **الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى**
بيل جيرهارت، **تعليم المعوقين**
أرنولد جزل، **الطفل من الخامسة إلى العاشرة**
رونالد د. سمبسون، **العلم والطلاب والمدارس**
كارل ساجان، **عالم تسكنه الشياطين**

• ثالث عشر: المسرح

لويس فارجاس، **المرشد إلى فن المسرح**
برونو ياشينسكى، **حفلة مانيكان**
جلال العشرى، **فكرة المسرح**
جان بول سارتر، جورج برناردشو، جان أنوى **مختارات من المسرح العالمى**

د. عبد المعطى شعراوى، **المسرح المصرى المعاصر: أصله وبداياته**
توماس ليبهارت، **فن المايم والبانتومايم**
زيجمونت هيبنر، **جماليات فن الإخراج**
أوجين يونسكو، **الأعمال الكاملة (٢ج)**
آلان ماكدونالد، **مسرح الشارع**
نك كاى، **ما بعد الحداثية والفنون الأدائية**
بيتر بروك، **التفسير والتفكيك والإيديولوجية**
أندرية فيلييه، **الممثل الكوميدى**
لى ستراسبرج، **تدريب الممثل**
جلال جميل محمد، **مفهوم الضوء والظلام فى العرض المسرحى**
أيوجينيو باربا، **زورق من الورق**

- **رابع عشر: الطب والصحة**

بوريس فيدوروفيتش سيرجيف، **وظائف الأعضاء من الألف إلى الياء**
د. جون شندلر، **كيف تعيش ٣٦٥ يوما فى السنة**
د. ناعوم بيتروفيتش، **النحل والطب**
م.هــ. كنج، **التغذية فى البلدان النامية**

- **خامس عشر: الآداب واللغة**

برتراند رسل، **أحلام الأعلام وقصص أخرى**
ألدس هكسلى، **نقطة مقابل نقطة**
جول ويست، **الرواية الحديثة: الإنجليزية والفرنسية**
أنور المعداوى، **على محمود طه: الشاعر والإنسان**
جوزيف كونراد، **مختارات من الأدب القصصى**
تاجور شين ين بنج وآخرون، **مختارات من الآداب الآسيوية**
محمود قاسم، **الأدب العربى المكتوب بالفرنسية**
سوريال عبد الملك، **حديث النهر**
د. رمسيس عوض، **الأدب الروسى قبل الثورة البلشفية وبعدها**
مختارات من الأدب اليابانى: الشعر، الدراما، الحكاية، القصة القصيرة
ديفيد بشبندر، **نظرية الأدب المعاصر**
نادين جورديمر وآخرون، **سقوط المطر وقصص أخرى**
رالف ئى ماتلو، **تولستوى**
والتر ألن، **الرواية الإنجليزية**
هادى نعمان الهيتى، **أدب الأطفال**
مالكوم برادبرى، **الرواية اليوم**
لوريتو تود، **مدخل إلى علم اللغة**
د. جابرييل جارسيا ماركيز، **سيمون بوليفار أو (الجنرال فى المتاهة)**
ديلاسى أوليرى، **الفكر العربى ومكانه فى التاريخ**
د. على عبد الرءوف البمبى، **مختارات من الشعرالإسبانى فى العصور الوسطى (ج١)**
ب. إفور إيفانز، **موجز تاريخ الدراما الإنجليزية**
ج. س. فريزر، **الكاتب الحديث وعالمه (٢ج)**
جورج ستاينر، **بين تولستوى ودستويفسكى (٢ج)**
ديلان توماس، **مجموعة مقالات نقدية**
فيكتور برومبير، **ستندال (مقالات نقدية)**
فيكتور هوجو، **رسائل وأحاديث من المنفى**
يانكو لافرين، **الرومانتيكية والواقعية**
د. نعمة رحيم الغزاوى، **أحمد حسن الزيات كاتبًا وناقداً**
ف. برميلوف، **دستويفسكى**
لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، **الدليل الببليوجرافى: روائع الآداب العالمية (ج١)**
محسن جاسم الموسوى، **عصر الرواية: مقال فى النوع الأدبى**

هنرى باربوس، **الجحيم**
ميجيل دى ليبس، **الفئران**
روبرت سكولز وآخرون، **آفاق أدب الخيال العلمى**
يانيس ريتسوس، **البعيد (مختارات شعرية)**
ب. إيفور ايفانس، **مجمل تاريخ الأدب الإنجليزى**
فخرى أبو السعود، **فى الأدب المقارن**
سليمان مظهر، **أساطير من الشرق**
ف. ع. أدينكوف، **فن الأدب الروائى عند تولستوى**
د. صفاء خلوصى، **فن الترجمة**
بلدوميرو ليلو وآخرون، **قصص من أمريكا اللاتينية**
بورخيس، **مختارات الفانتازيا والميتافيزيقا**
مايكل كانينجهام، **الساعات**
شيكسبير، **سونيتات شيكسبير**
ثريا عريان، **حديقة الياسمين**
د. عبد الغفار مكاوى، **النور والفراشة**
إميل فاجية، **مدخل إلى الأدب**
ألكساندر سولجينيتسين، **يوم فى حياة إيفان دينيسوفيتش**
لورانس فينوتى، **اختفاء المترجم**

• سادس عشر: الإعلام

فرانسيس ج. برجين، **الإعلام التطبيقى**
بيير ألبير، **الصحافة**
هربرت شيلر، **الاتصال والهيمنة الثقافية**

• سابع عشر: السينما

هاشم النحاس، **الهوية القومية فى السينما العربية**
ج. دادلى أندرو، **نظريات الفيلم الكبرى**
روى آرمز، **لغة الصورة فى السينما المعاصرة**
إدوارد مرى، **عن النقد السينمائى الأمريكى**
جوزيف م. بوجز، **فن الفرجة على الأفلام**
سعيد شيمى، **التصوير السينمائى تحت الماء**
دوايت سوين، **كتابة السيناريو للسينما**
هاشم النحاس، **نجيب محفوظ على الشاشة**
يوجين فال، **فن كتابة السيناريو**
دانييل أريخون ، **قواعد اللغة السينمائية**
كريستيان ساليه ، **السيناريو فى السينما الفرنسية**
تونى بار ، **التمثيل للسينما والتليفزيون**
آلان كاسبيار ، **التذوق السينمائى**
بيتر نيكولز، **السينما الخيالية**
بول وارن، **خفايا نظام النجم الأمريكى**
دافيد كوك، **تاريخ السينما الروائية**
هاشم النحاس، **صلاح أبو سيف (محاورات)**
جان لويس بورى وآخرون، **فى النقد السينمائى الفرنسى**
محمود سامى عطاالله ، **الفيلم التسجيلى**
ستانلى جيه سولومون، **أنواع الفيلم الأمريكى**
جوزيف وهارى فيلدمان، **دينامية الفيلم**
قدرى حفنى، **الإنسان المصرى على الشاشة**
مونى براح، **السينما العربية من الخليج إلى المحيط**
حسين حلمى المهندس، **دراما الشاشة: بين النظرية والتطبيق للسينما والتليفزيون (٢ج)**
جان بول كولين، **السينما الإثنوجرافية سينما الغد**
لويس هيرمان، **الأسس العملية لكتابة السيناريو للسينما والتليفزيون**
موريس إدجار كواندرو، **نظرات فى الأدب الأمريكى**
جوديث ويستون، **توجيه الممثل فى السينما والتليفزيون**
أحمد الحضرى، **تاريخ السينما فى مصر ج٢**

- **ثامن عشر: كتب غيرت الفكر الإنسانى**

سلسلة لتلخيص التراث الفكرى الإنسانى فى صورة عروض موجزة لأهم الكتب التى ساهمت فى تشكيل الفكر الإنسانى وتطوره مصحوبة بتراجم لمؤلفيه وقد صدر منها ١٠ أجزاء.

- **تاسع عشر: الأعمال المختارة**

يوهان هويزنجا، **أعلام وأفكار**
د. مصطفى طه بدر، **محنة الإسلام الكبرى**
ت. كويلر ينج، **الشرق الأدنى**
جيمس نيومان؛ ميشيل ويلسون، **رجال عاشوا للعلم**
ابن زنبل الرمال، **آخرة المماليك**
د. محمد عوض محمد، **نهر النيل**
يعقوب فام، **البراجماتية**
بلوطرخوس، **العظماء**
آرثر كريستنسن، **إيران فى عهد الساسانيين**
أوجست دييس، **أفلاطون**
آدم متز، **الحضارة الإسلامية(٢ج)**
تشارلز ديكنز، **مذكرات بكويك جـ١**
روبرت ديبوجراند وآخرون، **مدخل إلى علم لغة النص**
محمد كرد على، **بين المدنية العربية والأوربية**
ولفرد جوزف دللى، **العمارة العربية بمصر**

تتناول هذه الموسوعة في جزئها الأول الأديان السماوية الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلام من منظور تحليلى أصبح لازمًا لفهم تاريخ البشرية والعلاقة بين الثقافات المختلفة، لزومًا لم يُقَلِّل منه تطور العلم والتكنولوجيا .

وقد أفرد هذا الجزء مساحة لكل دين من هذه الأديان تتّفق مع عدد مُعتنقيه، لذا فقد حظيت الكاثوليكية بمساحة أكثر من سواها.

إن هذه الموسوعة ومثيلاتها أصبحت مهمة لفهم الدنيا من حولنا .

تصميم الغلاف : إبراهيم السعدنى

الهيئة المصرية العامة للكتاب

ISBN# 9789774216962
6 221149 019546

١٥ جنيهاً

ر. س. زينر

موسوعة الأديان الحية

الأديان غير السماوية

الجزء الثاني



ترجمة

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

ر. س. زينر

موسوعة الأديان الحية

• الكتاب: موسوعة الأديان الحية (ج ٢)
الأديان غير السماوية (أديان الحكمة)
THE CONCISE ENCYCLOPEDIA
OF LIVING FAITHS
• الكاتب: ر. س. زينر Robert Charles Zaehner
• الكتاب الأصلى صادر باللغة الإنجليزية.
• الطبعة الأولى ٢٠١٠، طبع فى مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، كورنيش النيل، رملة بولاق، القاهرة.
ت:٢٥٧٧٥٢٢٨/٢٥٧٧٥٠٠٠
فاكس: ٢٥٧٥٤٢١٣(٠٠٢٠٢)
ص.ب: ٢٣٥ ــ الرقم البريدى:١١٧٩٤رمسيس
WWW.gebo.gov.eg
Email: info@gebo.gov.eg

زينر، ر. س.
موسوعة الأديان الحية ج٢ / تأليف: ر. س. زينر؛ ترجمة وتعليق: عبد الرحمن عبد الله الشيخ. ــ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
٤١٦ ص؛ ٢٤سم. ــ (الألف كتاب الثانى)
تدمك ٩ ٦٩٧ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
المحتويات: ــ الأديان غير السماوية
(أديان الحكمة wisdom)
١ ــ الديانات الهندية ــ موسوعات
أ ــ الشيخ، عبد الرحمن عبد الله (مترجم ومعلق).
ب ــ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٢٨٧ / ٢٠١٠
I.S.B.N - 978 - 977 - 421 - 697 - 9
ديوى ٢٩٤

ر. س. زينر

موسوعة الأديان الحية

الجزء الثاني

الأديان غير السماوية

ترجمة

د/ عبد الرحمن عبد الله الشيخ

الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠١٠

الألف كتاب فى سطور .....

صدر مشروع الألف كتاب الأول عـام ١٩٥٥ بإشراف الإدارة العامة للثقافة، التابعـة لـوزارة التربية والتعليم. وقد اهتم بأمهات الكتب العالمية والكلاسيكيات، كما شمل العلوم البحتة، والعلـوم التطبيقية، والمعارف العامـة، والفلـسفة وعلـم النفس، والديانات، والعلوم الاجتماعية، واللغات، والفنون الجميلـة، والأدب بفروعـه، والتـاريخ والجغرافيا والتراجم. وتوقف العمـل بـه عـام ١٩٦٩.

صدر مشروع الألف كتاب الثانى عام ١٩٨٦عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. وقد اهتم بترجمة الكتب الحديثة محاولةً منـه للاتـصال بـالثورة العلمية والثقافة العالمية المعاصرة .

وقد قُسمت إصدارات المشروع إلى ١٩ فرعًـا هـى: الموسـوعات والمعـاجم، والدراسـات الاسـتراتيجية وقـضايا العـصر، والعلـوم والتكنولوجيا، والاقتـصاد والعلـوم الإداريـة، ومصر عبر العصور، والكلاسـيكيات، والفـن التشكيلى والموسيقى، والحـضارات العالميـة، والتاريخ، والجغرافيا والرحلات، والفلسفة وعلم النفس، والعلوم الاجتماعية، والمسرح، والطـب والصحة، والآداب واللغة، والإعلام، والـسينما، وكتب غيـرت الفكـر الإنـسانى، والأعمـال المختارة.

(أنظر القائمة آخر الكتاب)

الفهرس

الجزء الثانى (الأديان غير السماوية)

(٨) شنتو (٢٧٧ - ٣٠٥)

(٩) الكونفوشيوسية (٣٠٧ - ٣٣٩)

(١٠) الطاوية (٣٤١ - ٣٧٢)

مُقَدِّمة الترجمة العربية

صدرت هذه الموسوعة التى بين يدَى القارئ فى طبعتها الإنجليزية سنة ١٩٥٩، ومع هذا نجد المحرر ر. س. زينر Zaehner يذكر فى مبحث الخاتمة أنه بتحليل العناصر الأساسية فى الدين الهندوسى والدين الصينى ـ وهذا الدين الأخير على نحو خاص ـ وُجد تشابه أو تماثل بينهما وبين الماركسية التى حاولت أن تأخذ شكل الدين، فالماركسية يمكن اعتبارها نظرة حلولية كاملة كالدين الصينى، فقد حلّت فى كلتا الحالتين قوانين طبيعيةٌ محل الأرباب. وقارن المحرر بين دورة الحياة والميلاد ـ أو التناسخ، أو الموت فالميلاد الجديد فالموت فالميلاد الجديد، وهكذا ـ بفكرة الحتمية فى الماركسية. ماذا يريد الرجل أن يقول؟ يريد أن يقول إن الشيوعية أو الخط الاشتراكى سيكون أطول عمرا فى الصين منه فى بلاد أخرى لها عقيدة أخرى. تُرى هل أخطأ الرجل فى تحليله، ونحن الآن فى ٢٠٠٢؟ ألا يُوضح هذا أهمية دراسة أفكار الآخرين ودياناتهم، إن لم يكن لأسباب الدعوة أو التبشير، فلأسباب أخرى عملية.

ومرة أخرى صدرت هذه الموسوعة فى سنة ١٩٥٩، ومع هذا نجد المحرر نفسه يذكر لنا فى آخر سطور مبحثه إن اليهودية عانت كثيرا وبقى من معتنقيها من بقى، وعانت المسيحية وقابل المسيحيون الموت دفاعا عن عقيدتهم، أما دور المسلمين فى المواجهة فلم يحن بعد. إن الإسلام آخر أديان التوحيد الكبرى وسيحين وقت امتحانه. هل هو استعداد مبكر لمواجهة الدين الحنيف نبَّه إليه الباحثون فى تاريخ الأديان منذ ذلك الحين أو ـ وهو الأصح ـ قبل ذلك الحين بزمن طويل؟

كيف نغير الخطاب الدينى الإسلامى لأصحاب الأديان الأخرى ونحن لا نعرف بالتفصيل أديانهم ولا نعرف بالتفصيل كيف يفكرون؟! إن الهدف من ترجمة هذه الموسوعة إلى العربية، هو الهدف نفسه الذى قصده مؤلفوها بتأليفها، ألا وهو معرفة ما يفكر فيه الآخرون.

* * *

نفهم من هذه الموسوعة أن العلم والتكنولوچيا أسقطا كثيرا من الأفكار العقائدية فى الهند وشرق آسيا، بل إن زينر يقول لنا (ص ٨٢٢)، إن الجانب العقائدى فى المسيحية قد اهتز لكنها بقيت أساس النظام الاجتماعى فى البلاد المسيحية، بل وغيّرت من وجهة نظر المسلمين والهندوس لتعدُّد الزوجات، ووجهة نظر الهندوس لزواج الأطفال.

* * *

يبدأ هذا الجزء الثانى من هذه الموسوعة بمبحث عن الهندوسية التى يبلغ عدد معتنقيها ٣٠٠ مليون نفس معظمهم فى الهند، وهذا لا يمنع من وجود أعداد كبيرة منهم فى أنحاء أخرى من آسيا وفى أفريقيا، وفى جزر الهند الغربية. والهندوسية كاليهودية ليست دين دعوة بعكس الإسلام والمسيحية والبوذية، فالهندوسية عقيدة لمجموعة بشرية بعينها، فلم يبذل الهندوس ـ وكذلك اليهود ـ أىّ جهد لدعوة الأغيار إلى دينهم. والهندوسية هى أُمُّ عقائد التناسخ أو التقمص. وينظر البوذيون للهندوسيين على نحو ما ينظر المسلمون والمسيحيون لليهود. وهذه مسألة نؤكد عليها فى هذه المقدمة كما أكد عليها كاتب البحث الأستاذ باشام لمغزاها المهم فى العلاقات السياسية.

وفى المائة سنة الأخيرة تخلت الهندوسية عن كثير من جوانبها العقيمة، وهى فى سبيلها للتخلى عن جوانب أخرى. لقد انتهى نظام السّاتى، أى نظام دفن الأرملة مع زوجها، وأصبح تزويج الأطفال غير قانونى، وتم إلغاء البغاء فى المعابد، وكان قبل ذلك ملمحا من ملامح العبادة الهندوسية. وقد يختفى قريبا تحريم لمس أفراد الطبقات أو الطوائف النجسة، أى التى تُعتبر نجسة طقسيا، وأصبح من حق المرأة أن تتزوج مرة أخرى. وظهرت حركة إصلاحية تزعمها رام موهان روى (ت. ١٨٣٣) الذى درس الإسلام واللاهوت المسيحى، وانتهى إلى أن الهندوسية كانت فى الأساس من أديان التوحيد الخالص ولم تعرف الشِّرك إلا بمرور الوقت، ورفض عبادة الصور والتماثيل (الأيقونات)، وقال بأن الله مُتسامٍ مُتعالٍ، لكن أتباعه سرعان ما ابتعدوا عن هذا

الطريق واتخذوا اتجاها باطنيا. وفى سنة ١٨٨١، وجدنا كيشاب شاندرا سِنْ يؤسس ما أسماه «الشريعة الجديدة» ويضم فى شريعته هذه نصوصا من كل الأديان الكبرى، ورغم بقاء جانب من مؤسسته الدينية حتى الآن إلاّ إنها فقدت تأثيرها.

وذهب ديانان‍د الكجراتى (من كُجرات) إلى أن الهندوسية كلها ضلال، وأن تعدد الآلهة أو الأرباب شرك وضلال، وأن نظام الطبقات المغلقة فاسد. ورفض كل النصوص الدينية ما عدا الفيدات الأربعة التى فسّرها على أنها تشير إلى إله واحد، وأن كل الأسماء التى تشير إلى آلهة متعددة إنما هى فى الحقيقة لا تعنى إلاّ الإله الواحد، وأن الإشارات إلى أضحيات حيوانية ليس إلا رمزا، ومازالت مؤسسته الدينية هذه واسمها (آريا ساماج) موجودة حتى الآن.

ويحدثنا البحث عن سيدة إنجليزية هى مدام هيلينا بلافتسكى تلقَّت وحيا (هكذا)، وأسست فى الهند جمعية يُقال لها الجمعية الثيوصوفية، وكان من الواضح أنها أرادت إدخال أفكار مسيحية فى الهندوسية، وقد وصلت للهند سنة ١٨٧٧ وكان مساعدها المخلص هو الكولونيل أولكوت Olcott وراجت الأفكار المتعاطفة مع الهندوسية فى أوروبا والولايات المتحدة. ويخلص الباحث من بين ما خلص إليه إلى أن غاندى كان مصلحا دينيا هندوسيا، استقى بعض أفكاره من ديانة أخرى أكثر تشددا هى اليانية.

* * *

اليانية دين منشق على الهندوسية، تماما كما انشقت البوذية. لقد أسسها زاهد عريان (كان لا يرتدى ملابس إطلاقا) معاصر لبوذا. غادر هذا الزاهد بيته وترك أسرته بحثا عن الخلاص من التناسخ، أو التقمص، أو دورة الميلاد فالموت فالميلاد الثانى فالموت.. إلخ. وراح يُميت جسده بالتقشف الشديد إلى أن أصبح روحا خالصا، فيما يقول أتباعه، وصار من أصحاب «الفتوحات».

واليانيون موجودون حتى الآن ويكثرون فى كُجرات. إن لكل شىء عند اليانى روحا، فهو يرى فى الحجر والشجر والرمل أرواحا حبيسة لبشر، أو كائنات كانت حية فى حياة سابقة حياة أخرى، ثم أصبحت حبيسة هذا الحجر أو هذه الشجرة أو هذه الرملة أو هذه التربة... ففى كل حجر مُلقًى فى الطريق روح تعانى فى صَمت... وعلى هذا فالدنيا بالنسبة لليانى مكان للبؤس والأسى، وحتى التعامل مع الماء والنار لا بد أن يكون بحذر، ففيهما تكمن أرواح بشرية أو غير بشرية فى دورة من دورات التقمّص، حتى النملة، حتى البرغوث، حتى الكلب أو القطة... إلخ. وقد تبدو هذه نظرة شفوقة رقيقة إنسانية، لكن هيا بنا ننظر للنتائج العملية:

ـ لا يعمل اليانى فى الفِلاحة حتى لا يُلحق الضرر بالأرض نفسها. ومن الأفضل أن يترك للآخرين ارتكاب هذا الإثم فيأكل من أرز ينتجه غيره.

ـ لا يشترك فى الحصاد ويترك لغيره إثم إيذاء الحشرات، وإثم تقطيع النبات.

ـ الحديد يعانى على سندان الحداد، لذلك فاليانى لا يعمل حدادا، ولا يعمل فى أيَّة صنعة تضر المادة التى تقمصتها أرواح حبيسة: لا تؤذِ لوح الخشب بالنشر ولا قطعة الحديد بالطَّرق. اترك غيرك يتحمل هذا الإثم.

لذا فاليانيون لا يعملون إلا بالتجارة، وبالتجارة صاروا أثرياء، وعرف عنهم أنهم يعلمون أولادهم تعليما راقيا، وعُرف عنهم حرصهم على عدم الذوبان فى الهندوسية.

أليس لهذه المعلومات مردود اقتصادى أو تجارى! ثم ألا يذكِّرنا هذا بدين آخر يعتمد على إثم الأغيار فى العمل أيام السبوت، وعلى إثم الأغيار فى العمل الزراعى فى كل سابع سنة من التقويم القمرى؟! وننتقل إلى دين آخر.

* * *

البوذيةُ كما هى موجودة اليوم هى مجموعة كبيرة من التعاليم بدأت تتكوّن منذ ٢٥٠٠ سنة. بدأها جواتيما أو (جواتاما) الذى أصبح معروفا باسم بوذا أو البوذا، أى المستنير أو الذى نوّر نفسه بنفسه، وهو ليس البوذا الوحيد فى تاريخ البوذية، فأى شخص يتمكن من قمع نفسه والتخلص من دورة التناسخ ـ أى ألاَّ يولد ثانية بعد موته ليحيا حياة جديدة يعقبها موت فحياة جديدة أخرى فموت وهكذا إلى ما لا نهاية ـ أى شخص يصل لهذه الدرجة يصبح بوذا أو بوذيساتفا.

والبوذيون لا يعبدون بوذا سواء كان المقصود بوذا الشخصية التاريخية المعروفة باسم جواتيما (أو جواتاما) أم غيره، بل إنهم يقدمّون لتمثاله الزهور (الفانية) دلالة على أنه لم يعد حيًا. والبوذية فى الأساس دين هندى. وعُرفت تعاليم جواتيما الذى عُرف باسم بوذا بالدرما (أو الذارما أو الذمّا)، ومعناها ما هو حق أو ما يجب أن يكون. والبوذية الأصولية لم تُشرِ لرب أو أرباب على عكس الهندوسية. وهذه الحياة عند البوذيين ليست مقدمة لحياة الخلود وإنما تتحقق النتيجة فى هذه الحياة نفسها، فلو صلح الفرد (التزم بالتعاليم) لأدى هذا لما هو أفضل هنا والآن ولكن بشكل تدريجى، أما ما بعد الآن (الآخرة أو العالم الآخر) فهو فوق الوعى وهو مرحلة يصلها المتأمل المتقشف (المتصوف).

وبمرور الوقت انقسمت البوذية إلى مذاهب شتى، وهذا طبيعى، وادَّعت كل منها انتماءها لتعاليم بوذا التى فسّروها تفسيرات متباينة، فعقد الأرهانات (الرهبان) مجمعًا بوذيًا لتأكيد نص الذرما (تعاليم بوذا) التى علمها الواحد المجيد، لأن الذرما تحفظ نفسها بنفسها. ووضعت الذرما فى سلال ثلاث وأضافوا إليها الشروح، وتُعرف أحيانا بالشرائع الباليّة لأنها كُتبت باللغة البالية.

وفى بريطانيا عكف الباحثون والمترجمون على هذه الشرائع البوذية يدرسونها ويحللونها، ومن هؤلاء الباحثين كاتب المقال الأول عن البوذية وهو الأستاذ هورنر. لكن هذا لم يحدث عندنا بالعربية، فكيف نتعامل مع البوذيين سياسيًا واقتصاديًا على أساس متين؟! واستمرت الخلافات فجرى عقد مجمع بوذى ثانٍ انشق منه عدد من رجال الدين قالوا بوجود كامل فوق العالم Supermundane لا يظهر فوق الأرض إلا بشكل شبحى. وكانت هذه النقطة فيما بعد مجالاً لتسرب الفكر الأوروبى إلى البوذية. لكن البوذية السلفية ظلت على إصرارها على إنكار أى جوهر دائم فى موجود فرد، بل وأصرّت على إنكارها للطبيعة السّامية لبوذا (جواتيما المعروف).

ودخل البوذية كثير مما كان فى الهندوسية، فأصبح الرهبان البوذيون يعيشون على التسوُّل، وأصبح صحن تلقى فتات المتصدِّقين هو شارة المجموعة البوذية أو الطريقة البوذية ينقله زعيم أو شيخ الطريقة لمن يُعيِّنهُ خليفة له، تمامًا كما كان الحال فى بعض الطوائف الهندوسية. وفكرة البوذا فى ضوء فكرة التناسخ، أى انتقال الروح إلى كائنات أخرى، كانت ـ وربما مازالت ـ فكرة تساعد البوذية على ضم أديان أخرى تحت جناحيها، ففى وقت من الأوقات قيل إن دعاة الشنتو، ما هم إلا ظهورات لبوذا، وبهذا تسللت البوذية لليابان، وعلى النحو نفسه كانت هناك محاولات لإدراج الطاويَّة (الدين الصينى الأصلى)، فى طيات البوذية، وجرت بعض المواءمات بين الكونفوشيوسية والبوذية.

وتتيح عقيدة التناسخ (السامسارا) للبوذيين مجالا لقبول الواقع وتفسيره، فالرجل الصالح الذى مات ميتة شنيعة، فسّره كونفوشيوس للسائل بأن هذا الصالح كان قد ضرب أباه وأمه حتى الموت فى حياة سابقة عاشها، وهذا يفسّر إلى حد ما بعض المواقف الصينية من أحداث العالم، إذ لا بد من الضرب على المصالح الاقتصادية والاستراتيجية بشدة لضمان التعاون على وفق هذه الفكرة الكامنة فى الضمير الصينى وإن عدَّلتها الكونفوشيوسية والطاوية، والاتجاه الاشتراكى بعد ذلك. وعلى أية حال، فإن

هذه البوذية السلفية (الثيرافيدا) قد لحق بها كثير من الأفكار غير السلفية، وكانت أثناء مسارها تحتوى كثيرًا من الأفكار، كان بعضها متناقضًا.

* * *

تنتشر البوذية الثيرافيدية (السلفية) فى جنوب العالم البوذى خاصة سيلان وبورما وسيام(*)، كما كانت تسود شمال الهند قبل الفتح الإسلامى، أما فى شمال العالم البوذى فنجد بوذية أخرى هى بوذية الماهايانا التى يتمثل وجودها الآن فى الصين واليابان ونيبال والتبت وكوريا. والبوذية الشمالية استوعبت داخلها الأديان المحلية فى وقت من الأوقات، فلم يكن هناك تعارض فى أن يكون الصينى بوذيًا وكونفوشيوسيًا أو طاويًا، ولم يكن هناك تعارض فى أن يكون اليابانى بوذيًا وشنتويًا، لكن عند تنامى الحركات الوطنية، جرى إحياء الأديان الأصلية: الشنتو فى اليابان، والطاوية والكونفوشيوسية فى الصين، وظهرت حركات معادية للبوذية باعتبارها دينًا غريبًا غير وطنى. ورغم أن جذور البوذية الشمالية (الماهايانا) تعود فى كثير من أفكارها لبوذا نفسه، فإنَّ الكتابات التى تعرض عقائد الماهايانا الأساسية لم تظهر إلا مع بداية الحقبة المسيحية. ومؤلف المبحث الخاص ببوذية الماهايانا يعقد مقارنات بين هذا النوع من البوذية والمسيحية، ويخلُص إلى أنها اقتربت فى أفكارها العامة من المسيحية، ولا يهمنا فى هذه المقدمة إلا الإشارة إلى هذا التعاطف بين الدينيْن مما قد يكون له آثار أخرى، ومن هنا أيضًا لم يرُق إحياء الكونفوشيوسية فى الصين للغرب.

لقد تساءل روبنسون كاتب مبحث (البوذية فى الصين واليابان) متسائلاً: هل تتحلل البوذية أم تنهض من جديد؟ والتساؤل يجرى فى سياق أنها فى موقف حَرِج الآن. والدين اليابانى المنافس للبوذية هو دين الشنتو، بل هو شريك لها فى معظم الأحوال، أى ان معظم البوذيين اليابانيين شنتويون أيضًا.

ودين الشنتو دينٌ فى الغاية من الطرافة، إذ يمكن تسميته دين لاهوت النظافة أو دين عبادة النظافة، ففكرة النور والظلمة ـ التى كانت ومازالت محور أديان كثيرة أو على الأقل تلعب دورًا كبيرًا فى هذه الأديان الكثيرة ـ جرى تفسيرها فى دين الشنتو ببساطة تدعو للإعجاب، فالقذارة هى الظلمة، والنظافة هى النور. بل إن فكرة العمل الصالح والعمل الشرير جرى تفسيرها أيضا بالمعيار نفسه، فالعمل الصالح هو النظافة، والعمل الطالح هو القذارة. ومن الإثم (القذارة) أن يقرب المرء امرأته فى المَحِيض، والدم

(*) سريلانكا وتايلاند

المُهْرَاق قذارة (إثم) حتى لو كان مَنْ سال دمه غير مخطئ فى الشجار أو المعركة التى سال فيها دمه. وأرض الظلمة هى الأرض القذرة التى تعفنت فيها الجثث، وإذا مات الميت أصبح نجسًا وتحتَّم تجنب أقاربه لفترة، وتحتَّم على أهله وأقاربه الاغتسال، والطهارة تكون باستخدام الماء أو الانغمار فيه وكذلك برش الملح، واستخدام أقراص الملح أو كيزانه مسألة شائعة إلى الآن إذ توضع فى المطابخ وعند أبواب المطاعم .

وفى عقيدة الشنتو هناك أحد الأرباب الآثمين، وسبب إثمه أنه تبرَّز تحت مقعد ربة الشمس دون أن تراه، فلما جلست فوق المقعد وأدركت أنها اقتربت من القذارة وصارت بالتالى نجسة، توارت عن الكون فى كهف صخرى فاختفت الشمس، فالقذارة تعطل الحياة، فلما أدركت الأرواح وأدرك الناس ما حدث تحايلوا حتى تخرج من كهفها، فأشرقت الشمس، وكان تحايلهم ينطوى على طقوس تعيد الطهارة أو النظافة.

ليس من هدفنا هنا تفصيل ما أورده الباحث عن دين الشنتو، لكننا نشير إلى نقطة مهمة، فاليابانى عندما يرى أكوام القمامة أو فيض المجارى، فهو لا يكتفى بالاشمئزاز فإن هذه المظاهر فى رأيه دليل على أن فى هذا المكان شعبًا (كافرًا)، فمحور الإيمان والكفر فى دين الشنتو هو النظافة والقذارة بمفهومهما المادى. ثم تطورت الشنتوية فى وقت متأخر لتضيف المفهوم المعنوى للنظافة والقذارة، فأصبحت طهارة القلب نظافة وسواد القلب قذارة، وكل الميثولوچيا (الحكايات الخرافية) والفكر اللاهوتى ـ إن صح هذا التعبير ـ إنما وُضع لخدمة هذه الفكرة: الخير هو النظافة، والشر هو القذارة.

وأصبح إتقان العمل، والالتزام بالمواعيد أيضًا محورًا من محاور اللاهوت الشنتوى. لعله بهذا يصبح واضحًا أن أحاديث المسئولين اليابانيين للدول المختلفة عن الشروط الواجب توافرها فى الفنادق والمطاعم التى يتردد عليها اليابانيون تنفيذًا لأى برنامج سياحى، إنما هى أحاديث دينية (شنتوية) وليست عبارات عامة، فكل مفردات هذا الدين تدور حول هذا.

ومع تطور الوطنية اليابانية أصبح دين الشنتو يهدد حتى بإزاحة البوذية أو التغلغل فيها، مُزِيحًا منها ما لا يتفق مع العقلية اليابانية.

أليست هذه المعلومات ـ خاصة بتفاصيلها اللاهوتية ـ مهمة للدعاة لإيجاد أرضية مشتركة؟ فما أكثر الأحاديث الشريفة التى تحث على النظافة، أما الأحاديث التى يُشتمُّ منها غير ذلك فهى موضوعة، وكل ما يتعارض مع العلم البيّن الصَّراح موضوع بلا ريب أو كان فى ظل ظروف معينة تجاوزها الزمن.

فإذا ما انتقلنا للطاوية، وهى دين صينى أصيل، وجدنا أمرًا عجبًا. إنه دين يتحلّق حول أمور طبيّة كان لابد من مزجها بشىء من الطقوس والتعاويذ. وكانت القضية اللاهوتية التى دار حولها الاهتمام كله هى الخلود. أيمكن للإنسان أن يتحاشى الموت فيصبح خالدًا؟ فكانت التدريبات على التنفس وفقًا لأوضاع خاصة مصحوبة بتعويذات خاصة، وكان التنفس على هذا النحو أحد أساليب (العبادة) الطاوية، وهناك أيضًا الرياضة (الجودو وغيرها) .. تلك رياضةٌ وعبادة.

وأغلب الظن أن الإبر الصينية والعلاج بالأعشاب الصينية قد تطورت فى رحاب هذا الدين الطاوى. وبطبيعة الحال كان لابد من أساس لاهوتى لتدريبات التنفس لتحقيق الخلود (أو إطالة العمر على الأقل كما أصبح الهدف فيما بعد)، وكان هذا الأساس موجودًا فيما يمكن تسميته بسفر التكوين عند الطاويين (ولكل دين سفر تكوين، أى حديث عن أصل الكون وأصل الخلق).

ووفقًا لمقولات الطاويين، فإن الهواء هو الأساس الفيزيقى (المادى) للكون، وأن تأثيره أو فعله يتم من خلال أجزاء حسّاسة أو مُرْهفة فيه، وهذه الأجزاء هى أدق مكوناته، وأنها جوهر الحياة. وهذه المكونات الحساسة موجودة فى أنواع الحبوب الخمسة (المعروفة فى الصين) والتى يستوعبها الجسم بعد أكلها. وإذا تجمعت هذه الأجزاء الحساسة (من الهواء) تكوّن الجسد، بل إن هذه الأجزاء إذا انسابت بين الأرض والسماء كونت الأرواح. والأجزاء الدقيقة أو المرهفة فى أجسامنا من إنتاج السماء وهى التى لا تَفْنَى ويمكن بحثّها وتجميعها وتكثيفها فى أجسامنا أن نطيل أعمارنا. فمسألة الصحة وإطالة العمر مسألة أساسية فى المعتقدات والممارسات الطاوية. فالطاوية إذًا كما قلنا وثيقة الارتباط بالطب وفن الدفاع عن النفس، والإحسان والرفاهية.

كان الخلود أى عدم الموت هو الغاية الأساسية لهذا الدين فى شكله الأصولى (قبل ان يتطور)، ولما كان الموتُ غلاَّبًا لا يفر منه أحد، وكان هذا مرئيًا كان لابد من تأويلات لاهوتية تُبرر هذه الحال، فظهرت مدارس بعضها قال إن من رأوه ميتًا لم يمت بتمامه، وإنما مات منه جزء، وجزء آخر انسلخ منه لكنه باقٍ.. وفيما نعلم، فإن أى دين قديم أو حديث أو معاصر لم يجعل لمعتنقيه مثل هذا الهدف، حتى عرب الجاهلية لم يقل منهم أحد بهذا. فلماذا أكّد القرآن الكريم إذًا على حتمية الموت، ولِمَ أكد لرسول الإسلام أنه ميت وأنهم لميتون؟

أليس هذا إعجازًا تاريخيا، فمُنزِل القرآن يعلم ما فى كل النفوس حتى لو كانت فى أقاصى الصين!

على أية حال، فقد تطورت فكرة الرغبة فى الخلود، لتنتج عنها ظواهر غير حضارية فى ظل تفسيرات لاهوتية، فالفراغ أو الصمت أو التراجع هو أساس الكون، وعلى هذا فالانسحاب من مشاكل الحياة وأمور الدنيا والتخلص من كل الرغبات يؤدى إلى الخلود أو إطالة الحياة وهو هدف دينى، فقال حكماء بعض المذاهب الطاوية إن الوضع الأمثل هو الا تنشغل بأعمال مرهقة نهارًا وألا تحلم ليلاً، وفى وقت لاحق أصبحت الأخلاق الفاضلة مُعينة على الخلود أو إطالة العمر، فطورت الطاوية فلسفتها ولاهوتها وميثولوچيتها (قصصها الأسطورية) لخدمة هذه الفكرة.

ومن الطبيعى أن يكون للطاوية توجهات سياسية كغيرها من الأديان، فنحن نقرأ فى كتاباتها المقدسة على سبيل المثال أن على الإمبراطور المقدس أن يملأ بطون الناس ويُفرغ قلوبهم، فإن فعل لم يستعص عليه أحد.

وكما ارتبطت الطاوية بالطب ارتبطت أيضًا بالأسحار والتعاويذ، فكان للطاويين القدحُ المعلَّى فى أى بلاط وفى بيوت الأثرياء للعلاج ودفع الضر وتحديد الميعاد المناسب الذى يأتى فيه الإمبراطور زوجه ليكون النسل صالحًا، لكن الأمر لم يكن دومًا على هذا المنوال، ففى وقت لاحق طوّر أحد المعلّمين الطاويين سجلاً للحسنات والسيئات يدون فيه المرء حساب أعماله شهرًا بشهر وفقًا لمبدأ أن الحسنات يُذهبن السيئات وأن السيئات لتمحقّن الحسنات، وكان فعلاً سجلاً مهمًا يشير إلى تطور هذا الدين الذى حرّم وأد البنات وكان هذا أمرًا شائعًا فى الصين، إذ كان الرجل إذا بُشّر بالأنثى أغرقها فى بئر أو نهر، واعتبر هذا السجلُّ أن غض البصر عن كل جميلة وجميل يعادل خمس حسنات. ومازالت الطاوية دينًا مهمًا فى الصين، ومازال بعضُ البوذيين الصينيين طاويين فى الوقت نفسه. وفى حالة تأجج الوطنية الصينية يجرى التركيز على الطاوية (الأصيلة) فى مواجهة البوذية الدخيلة.

دين آخر انتشر ـ ولا يزال ـ فى الصين واليابان، وشرق آسيا عموما، ونعنى به الكونفوشيوسية، ومرة أخرى نجد هذه الظاهرة الغريبة ذات الدلالات. فلا مانع أن تكون كونفوشيوسيًا فحسب، ولا مانع أن تكون بوذيًا وكونفوشيوسيًا، ولا مانع أن تكون طاويًا وكونفوشيوسيًا، بل ولا مانع أن تكون بوذيًا وكونفوشيوسيًا وطاويًا فى آنٍ واحد، أى أن تتعبد فى معابد هذه الأديان جميعًا، والأغرب أنه لا مانع أن تكون مسيحيًا وكونفوشيوسيا. هذا هو الوضع الحالى فى الصين، أما فى اليابان فأضف إلى هذه الخيارات جميعًا الشنتوية.

وكما نفهم من هذه الموسوعة أن فكرة الحلول أو التناسخ سهّلت هذا الأمر، فما أيسر أن يُقال إن هذا المصلح الكونفوشيوسى ما هو إلاّ إعادة تجسيد للبوذا فلان وأن هذا الرب الشنتوى ما هو إلا كونفوشيوس نفسه فى ميلاد جديد، وهكذا.

والكونفوشيوسية لا تنكر الوعى بعد الموت ولا تثبته، فعندما سألَ سائلٌ كونفوشيوس عن ذلك قال له افعل صالحا، فللفعل الصالح مردوده الطيب هنا والآن (أى فى هذه الحياة) أما مسألة أهناك وعى بعد الموت أم لا، فلتترك هذا إلى حين أن تموت فعلاً فساعتها ستعرف الحقيقة.

والكونفوشيوسيون عمومًا يركزون على ما هو طبيعى ولا يشرّعون كثيرًا، وظل تأثيرهم واضحًا فى المجتمع الصينى الذى تقل فيه القوانين بدرجة كبيرة. فالعلاقة بين الأب وأبنائه ليست فى حاجة إلى قوانين، وهى علاقة تشمل جانبًا كبيرًا من المجتمع. إنها علاقة خضوع الابن خضوعًا تامًا لوالده وطاعة كاملة له حتى بعد أن يتزوج ويصبح رب أسرة، و (حرام) أن يقاضى الابن أباه أو ينازعه. وحدث أن تحدثت الزوجة قبل زوجها فاختل النظام الكونى فى الأسطورة الكونفوشيوسية، فالرجل يتكلّم أولاً، واستقرار الوضع على هذا النحو يُعفينا من تشريعات كثيرة. كذلك استقرار الوضع بين الحاكم والمحكوم، والصديق والصديق. فإذا كثرت القوانين والتشريعات لدى شعب قل حياؤه، أو بتعبير آخر عَدِم فضيلة الخجل.

ولم ينكر كونفوشيوس وجود أرباب أو أرواح، لكنه كان يرى أنه من الحكمة «أن يخلص المرء فى أداء واجبه ويحترم الأرواح بشرط ألا يُدخلها فى أموره. إن فعل فهو الحكيم، وتلك هى الحكمة».

ورفض كونفوشيوس الخوض فيما بعد الموت قائلاً: «أنت لم تفهم الحياة، فكيف تسال عن الموت؟!» وعندما سُئل عن الأرباب قال: اخدم البشر أولاً ثم حدّثنى عن الأرباب.

وقللت الكونفوشيوسية من شأن البوذية. قال أحد أتباع كونفوشيوس: «الإنسان كائن حى، والبوذية لا تتحدث عن حياة وإنما عن الموت.. وأمور البشر مرئية، بينما البوذية لا تتحدث عما هو ظاهر وإنما عما هو خفى. وبعد أن يموت الإنسان يصبح شبحًا. إن البوذيين لا يتحدثون عن بشر وإنما عن أشباح، بينما ما لا يستطيع الإنسان تجنبه هو السلوك فى هذه الحياة العادية التى يحياها الناس. والبوذيون لا يتحدثون عما هو عادى

مألوف وإنما عمّا هو معجز.. وما يحدّد كيفية مسلكنا هو المبدأ الأخلاقى، والبوذية لا تحدثنا عن المبدأ الأخلاقى وإنما عن خداع الحواس. إن ما يدخل عقولنا ونكرّسها له هو الميلاد وما يسبقه، بينما البوذية تحدثنا عن الماضى وعن حَيَوات (جمع حياة) فى المستقبل. إن الرؤية والسمع والفكر هى الوسائل الحقيقية للبرهنة، أما البوذيون فيحدثوننا عما لا عين رأت ولا أذن سمعت وعما لا يمكن الوصول لحقيقته.

ورفض الكونفوشيوسيون أيضًا محاولات الخلود الجسمانى التى يقوم بها الطاويون باعتبارها رفضًا أنانيًا للنسق الطبيعى للأمور، فلابد أن يتبع الموتُ الحياةَ كما يتبع الليل النهار وكما يتبع الخريف الربيع.

ومن الطبيعى أن يتحلق حول هذه الأفكار الأساسية للكونفوشيوسية شىء من الميثولوجيا وشىء من التفسيرات اللاهوتية والقوى الغيبية، وهو ما يجده القارئ مفصلاً فى المبحث الذى كتبه جراهام، محاضر الدراسات الصينية الكلاسيّة فى جامعة لندن.

بقيت إشارة طفيفة لابد منها فى هذه المقدمة، وهى أن الأساتذة الباحثين تعرضوا فى سياق بحوثهم لذكر عقائد أو أديان قديمة أثرت فى هذه الأديان المعاصرة دون شرح لها، فوجدتُ من المفيد أن أنقل هنا قبسا مما ذكره المؤلفون العرب فى العصور الوسطى الإسلامية عنها. يقول الشهرستانى عن المانوية:

الثنوية

«.. هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه.

وهؤلاء قالوا بتساويهما فى القِدَم، واختلافهما فى الجوهر والطبع والفعل والحيز، والمكان والأجناس والأبدان والأرواح.

١. المانويّة

أصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام ابن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. أحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام.

حكى محمد بن هارون المعروف بأبى عيسى الوراق، وكان فى الأصل مجوسيًا عارفًا بمذاهب القوم: أن الحكيم مانى زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شىء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين، درّاكيْن سميعين بصيرين، وهما مع

ذلك فى النفس، والصورة، والفعل، والتدبير، متضادان. وفى الحيز متحاذيان تَحاذِى الشخص والظل.

وإنما تتبين جواهرهما وأفعالهما فى هذا الجدول.

	النور	الظلمة
الجوهر	جوهره: حسن، فاضل، كريم، صافٍ، نقى، طيب الريح، حسن المنظر.	جوهرها: قبيح، ناقص لئيم، كدر، خبيث، منتن الريح، قبيح المنظر.
النفس	نفسه: خيِّرة، كريمة، حكيمة نافعة، عالمة.	نفسها: شريرة، لئيمة، سفيهة ضارة، جاهلة.
الفعل	فعله: الخير، والصلاح، والنفع والسرور، والترتيب، والنظام، والاتناق.	فعلها: الشر، والفساد، والضرر والغم، والتشويش، والتقتيم والاختلاف.
الحيِّز	جهته: جهة فوق. وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال، وزعم بعضهم أنه بجنب الظلمة.	جهتها: جهة تحت. وأكثرهم على أنها منحطة من ناحية الجنوب، وزعم بعضهم أنها بجنب النور.
الأجناس	أجناسه خمسة: أربعة منها أبدان والخامس روحه. فالأبدان هى: النار، والنور، والريح والماء. وروحها: النسيم، وهى تتحرك فى هذه الأبدان.	أجناسها خمسة: أربعة منها أبدان والخامس روحها. فالأبدان هى: الحريق، والظلمة، والسموم، والضباب. وروحها الدخان وتُدعى الهامة، وهى تتحرك فى هذه الأبدان.
الصفات	حية، خيِّرة، طاهرة، زكية. وقال بعضهم: كون النور لم يزل على مثل هذا العالم: له أرض وجو. فأرض النور لم تزل لطيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هى على صورة جرم الشمس، وشعاعها كشعاع الشمس. ورائحتها أطيب رائحة، وألوانها ألوان قوس قُزَح. وقال بعضهم: لا شىء إلا الجسم والأجسام على ثلاثة أنواع: أرض	ميتة، شريرة، نجسة، دنسة. وقال بعضهم: كون الظلمة لم تزل على مثال هذا العالم: لها أرض وجو. فأرض الظلمة لم تزل كثيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هى أكثف وأصلب ورائحتها كريهة، أنتن الروائح. وألوانها ألوان السواد. وقال بعضهم: لا شىء إلا الجسم والأجسام على ثلاثة أنواع:

النور	الظلمة
النور وهى خمسة. وهناك جسم آخر ألطف منه وهو الجو، وهو نفس النور، وجسم آخر وهو ألطف منه وهو النسيم، وهو روح النور.	أرض الظلمة. وجسم آخر أظلم منه وهو الجو. وجسم آخر أظلم منه وهو السموم.
قال: ولم يزل يولد النور ملائكة وآلهة، وأولياء، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، والمنطق الطيب من الناطق.	قال: ولم تزل تولد الظلمة شياطين وأراكنة، وعفاريت، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة.
قال: وملك ذلك العالم هو روحه ويجمع عالمه: الخير، والحمد، والنور.	قال: وملك ذلك العالم هو روحه ويجمع عالمه: الشر، والذميمة، والظلمة .

ثم اختلفت المانوية فى المزاج وسببه، والخلاص وسببه. قال بعضهم: إن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق، لا بالقصد والاختيار. وقال أكثرهم: إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل، فنظرت الروح فرأت النور، فبعثت الأبدان على ممازجة النور، فأجابتها لإسراعها إلى الشر، فلما رأى ذلك ملك النور وجَّه إليها ملكًا من ملائكته فى خمسة أجناس من أجناسها الخمسة، فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية، فخالط الدخان النسيم، وإنما الحياة والروح فى هذا العالم من النسيم. والهلاك والآفات من الدخان، وخالط الحريق النار، والنور الظلمة، والسموم الريح، والضباب الماء. فما فى العالم من منفعة وخير وبركة، فمن أجناس النور، وما فيه من مضرة وشر وفساد، فمن أجناس الظلمة.

فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أمر ملكًا من ملائكته فخلق هذا العالم على هذه الهيئة لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة، وإنما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة، فالشمس تستصفى النور الذى امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفى النور الذى امتزج بشياطين البرد. والنسيم الذى فى الأرض لا يزال يرتفع لأن من شأنها الارتفاع إلى عالمها. وكذلك جميع أجزاء النور أبدًا فى الصعود والارتفاع. وأجزاء الظلمة أبدًا فى النزول والتسفل حتى

تتخلص الأجزاء من الأجزاء، ويبطل الامتزاج، وتنحل التراكيب، ويصل كلٌّ إلى كله وعالمه، وذلك هو القيامة والمعاد.

قال: ومما يعين فى التخليص والتمييز، ورفع أجزاء النور: التسبيح، والتقديس، والكلام الطيب، وأعمال البر، فترتفع بذلك الأجزاء النورية فى عمود الصبح إلى فلك القمر، ولا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى نصفه فيمتلئ فيصير بدرا. ثم يؤدى إلى الشمس إلى آخر الشهر، وتدفع الشمس إلى نور فوقها، فيسرى ذلك فى العالم إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص. ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من أجزاء النور شىء فى هذا العالم إلا قدر يسير منعقد، لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، فعند ذلك يرتفع الملك الذى يحمل الأرض، ويدع الملك الذى يجذب السماوات؛ فيسقط الأعلى على الأسفل. ثم توقد نار حتى يضطرم الأعلى والأسفل، ولاتزال تضطرم حتى يتحلل ما فيها من النور، وتكون مدة الاضطرام ألفًا وأربعمائة وثمانى وستين سنة.

وذكر الحكيم مانى فى باب الألف من الجبلة الأولى؛ وفى أول الشابرقان: أن ملك عالم النور فى كل أرضه لا يخلو منه شىء، وأنه ظاهر باطن، وأنه لا نهاية له إلا من حيث تناهى أرضه إلى أرض عدوه. وقال أيضا: إن ملك عالم النور فى سُرَّة أرضه. وذكر أن المزاج القديم هو امتزاج الحرارة، والبرودة والرطوبة، واليبوسة. والمزاج المحدث هو: الخير، والشر.

وقد فرض مانى على أصحابه العُشْر فى الأموال كلها، والصلوات الأربع فى اليوم والليلة. والدعاء إلى الحق، وترك الكذب، والقتل، والسرقة، والزِّنَى والبخل، والسحر، وعبادة الأوثان، وأن يأتى على ذى روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله.

واعتقاده فى الشرائع والأنبياء: أن أول من بعث الله تعالى بالعلم والحكمة: آدم أبو البشر. ثم بعث شيثًا بعده، ثم نوحًا بعده، ثم إبراهيم بعده عليهم الصلاة والسلام، ثم بعث بالبددة إلى أرض الهند، وزرادشت إلى أرض فارس، والمسيح كلمة الله وروحه إلى أرض الروم والمغرب. وبولس بعد المسيح إليهم. ثم يأتى خاتم النبيين إلى أرض العرب.

* * *

وزعم أبو سعيد المانوى؛ رئيس من رؤسائهم، أن الذى مضى من المزاج إلى الوقت الذى هو فيه، وهو سنة إحدى وسبعين ومائتين من الهجرة: أحد عشر ألفًا وسبعمائة سنة، وأن الذى بقى إلى وقت الخلاص: ثلاثمائة سنة..».

ويحدثنا عن أصحاب التناسخ وهو ما يسميه البوذيون السامسارا، فيقول: «... وقد ذكرنا مذاهب التناسخية. وما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ. وإنما تختلف طرقهم فى تقرير ذلك. فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك؛ لما عاينوا من طير يظهر فى وقت معلوم، فيقع على شجرة معلومة فيبيض ويفرخ. ثم إذا تم نوعه بفراخه حك بمنقاره ومخالبه، فتبرق منه نار تلتهب فيحترق الطير، ويسيل منه دهن يجتمع فى أصل الشجرة فى مغارة. ثم إذا حال الحول وحان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طير فيطير ويقع على الشجرة وهو أبداً كذلك. قالوا: فما مثل الدنيا وأهلها فى الأدوار والأكوار إلا كذلك.

قالوا: وإذا كانت حركات الأفلاك دورية فلا محالة يصل رأس الفرجار إلى ما بدأ ودار دورة ثانية على الخط الأول، أفاد لا محالة ما أفاد الدور الأول، إذ لا اختلاف بين الدورين حتى يُتصور اختلاف بين الأثرين، فإن المؤثرات عادت كما بدأت، والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها بوجه، فيجب أن لا تختلف التأثرات الباديات منها بوجه، وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار، ولهم اختلافات فى الدورة الكبرى؛ كم هى من السنين؟ وأكثرهم على أنها ثلاثون ألف سنة، وبعضهم على أنها ثلاثمائة ألف سنة وستون ألف سنة. وإنما يعتبرون فى تلك الأدوار سير الثوابت لا السيارات، وعند الهند أكثرهم: أن الفلك مركب من الماء والنار والريح، وأن الكواكب فيه نارية هوائية، فلم تعدم الموجودات العلوية إلا العنصر الأرضى فحسب».

وعلى الله قصد السبيل.

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

(٤)

الزُّرادشتيَّة

بقلم
ر . س . زينر

تكاد ديانة زرادشت Zoroaster تتلاشى الآن من فوق ظهر البسيطة. وربما لا يزيد عددُ معتنقيها الآن على ١٢٠ ألف نفس. فلماذا ـ إذًا ـ يجب إدراجها فى مجلَّدنا هذا المخصص لأديان العالم الكبرى الحيّة؟

إن الزرادشتية ـ مثلها فى ذلك مثل اليهودية ـ كانت ديانة وطنية (خاصَّة بشعب بعينه)، أو كانت أقرب ما تكون إلى ذلك: فمن القرن الثالث إلى القرن الخامس للميلاد كانت الزرادشتية هى ديانة الإمبراطورية الفارسية. وعلى أية حال، فعندما وَهَنَت هذه الإمبراطورية قبل اجتياح المسلمين لها، فقدت الزرادشتيةُ وضعها المميَّز فى بلادها الأصلية وأصبحت ديانة الأقلية بالكاد، وعبر القرون هاجر عدد من معتنقى الديانة القديمة إلى الهندِ المتسامحة وكوَّنوا مجتمعًا من الفرس يحظى بالرخاء والاحترام، وتقلَّصت الزرادشتيةُ بالتدريج من حيث عدد معتنقيها إلى قِلَّة، كما كان وضعها عندما بدأت. وعلى أية حال، فأهمية الزرادشتية ـ مثلها فى ذلك مثل اليهودية ـ ليست فى عدد معتنقيها، وإنما الأكثر أهمية هو فى تأثيرها على الأديان الأخرى ـ خاصة تأثيرها على المسيحية، من خلال وسيط نعنى به اليهود الذين تمَّ نفيهم فى بابل Babylonia ، أولئك اليهود الذين بدوا مُتشرِّبين للأفكار الزرادشتية. والمسيحية تَدَّعى أنها الوارث لأنبياء إسرائيل، فإذا كانت هناك أية صحَّة فى هذا الزعم، فالمسيحية أيضًا وارثة لنبى إيران القديم بدرجة لا تقل عن إرثها لأنبياء إسرائيل، رغم أن عددًا قليلاً من المسيحيين هم المدركون لهذه الحقيقة.

النبى

الزرادشتية من أديان النبوَّات، ومؤسسها هو زرادشت Zoroaster ويُكتب أحيانًا Zarathushtra، وكان نبيًا أو على الأقل ادَّعى هو ذلك. لقد تحدَّث إلى اللّه وجهًا لوجه. ولم يستطع الباحثون حتى وقت قريب، أن يُحَدِّدوا الزمان والمكان اللذين بثَّ فيهما

زرادشت دعوته، وعلى أية حال، فحديثًا، بدا أن الباحثين توصَّلوا إلى اتفاق مؤدَّاه أنه ليس هناك من سبب يجعلنا نرفض التاريخ الذى حدده الزرادشتيون أنفسهم ويتناقلونه ـ تقليديًا ـ جيلاً بعد جيل، فالزرادشتيون يُحدِّدون «أن نبيهم ظهر قبل ٢٥٨ سنة من الإسكندر»، و «الإسكندر» بالنسبة للفرس (الإيرانيين) يعنى انتهاء الإمبراطورية الفارسية الأولى وموت آخر إمبراطور (ملك الملوك) داريوس الثالث. وقد حدث هذا فى سنة ٣٣٠ قبل الميلاد؛ لذا فإن فترة زرادشت لابد أن تكون فى سنة ٥٨٨ قبل الميلاد، وهذا التاريخ الآنف ذكره يمكن استخدامه للإشارة إلى بداية البعثة النبوية لزرادشت، عندما كان فى سن الثلاثين وهى السن التى قيل إنه تلقَّى فيها الوحى للمرَّة الأولى. والرواية التقليدية تذهب إلى أنه عاش سبعة وسبعين عامًا، فلابد إذًا أنه كان موجودًا فى الفترة من ٦٢٨ إلى ٥٥١ ق.م. والمنطقة التى أعلن فيها رسالته ربما كانت هى منطقة كورازميا أو خورازميا Chorasmia القديمة ـ وهى منطقة تكوِّن الآن ما هو معروف بخُراسان الفارسية وأفغانستان الغربية وجمهورية تركمانستان (التى كانت تابعة للاتحاد السوفيتى السَّابق).

أمَّا عن النبى زرادشت نفسه فلا نكاد نعرف عنه شيئًا موثَّقًا، فهو لم يُحقق نجاحًا فى بلده وأُجبر على الفرار (Yasna 46, 1) بحثًا عن أمير قد يحميه ويقبل دينه. وقد وجد هذا الأمير بالفعل فى فشتاسبا Vishtaspa، وربما كان حاكمًا ذا سلطة عليا فى خورازميا، وفى ظل حماية هذا الحاكم أصبحت الزرادشتية قادرة على ترسيخ نفسها. ويُسمَّى الكتابُ المقدس للزرادشتية بكتاب الأفيستا Avesta، ولم يبق منه إلاَّ أجزاء فى يومنا هذا. وبصرف النظر عن الشذرات، فإن هذا القسم الباقى يضم ثلاثة أجزاء رئيسية ـ الياسنا Yasna التى تضم الطقوس (الليتورچية)، والياشتس Yashts أو ترانيم الأضاحى المقدمة لبعض الآلهة deities أو الملائكة، والفيديفادات Videvdat أو «الشريعة ضد الشياطين Demons» المخصّصة أساسًا لأمور الطهارة الطقسية. وفى الياسنا ـ النص الطقسى الكبير ـ أُدرجت سلسلة من الجاثاس Gathas ـ الأغانى أو الترنيمات أو التراتيل ـ ومادامت هذه قد كتبها زرادشت نفسه، فهى ـ بالتالى ـ مصدرنا الرئيسى أو بالأحرى الوحيد للعقائد التى دعا إليها.

كُلُّ الأديان الحية عُرضة للتغير والتوسع والنمو، لكن القليل من الأديان هى التى عرفت تقلبات كالتى عرفتها الديانة الزرادشتية، إنه ليبدو أن الإنجاز الكبير لهذا النبى

الإيرانى أنه أزال كل الآلهة القديمة من الهياكل المكرسة للآلهة الفارسية، ولم يُبقِ إلاَّ على أهورا مزدا Ahura Mazdah «الرب الحكيم Wise Lord» كإله واحد حق، وكان هذا التوحيد هو محور عقيدته. مع أنه بعد موته بوقت غير مديد ظهرت كثير من الآلهة أو الأرباب القديمة متسللة إلى نظامه الدينى، ومع أن هذه الآلهة عندما عادت لم تتحدَّ أبدًا تفوق أهورا مزدا وسيادته إلاّ أنها ـ مع ذلك ـ سادت كموجودات معبودة Yazatas ـ كالملائكة إن أردت ـ التى غالبًا ما وصلت إلى درجة كادت فيها تحل محل الإله وتسلبه مهامه. ومرة أخرى، عندما أصبحت الزرادشتية هى الديانة الرسمية للإمبراطورية الفارسية الكبرى الثانية (الإمبراطورية الساسانية)، وجدنا نوعين من الزرادشتية جنبًا إلى جنب، زرادشتية ثنويّة تمامًا neatly dualist ترى أن مبدأ الشر مُنفصل عن أهورا مزدا، لكنه ـ أى مبدأ ـ الشر ـ مشارك لأهورا مزدا فى الأزلية Ceeternal. والزرادشتية الثانية توحيدية متردّدة tentatively monotheistic ظهر فيها زمن لا نهائى كانت فيه الأصول الغامضة لكل الأشياء، ومن هذا الهيولى الغامض انبثق مبدءا الخير والشر. وربما لم يكن أىٌّ من هذين النظامين الدينيين يمثل التعاليم الموثقة أو المعتمدة التى نادى بها زرادشت، فما هى إذًا تعاليم زرادشت الأصلية؟

تعاليم زرادشت فيما يتعلق بالله

كان زرادشت نبيًا ـ يتحدث إلى الله، ويُصغى بانتباه إلى إجاباته. إنه «النبى الذى رفع صوته فى مهابة ووقار، إنه صديق الحق the friend of Truth» (Yasna. 50,6) «صديق الله» (Yasna, 46, 2) «العدو الحقيقى لأتباع الكذب Lie، القوى الذى يؤيد أتباع الحق» (Yasna 43, 8)، وباعتباره نبيًا اختاره الله فى البداية (Yasna, 44, 11) باعتباره مختارًا، لذا فهو يعمل ما يختاره الله له. فقد راح زرادشت يهتف «آه يا ربى الحكيم، زاراتوشترا Zarathushra هنا يختار المرء لنفسه روحك thy spirit التى هى الأكثر قداسة»، فالعلاقة إذًا بين الله وهذا النبى علاقة فيها حرية. فزرادشت لم يكن مُجبرًا، على نحو ما كان أنبياء العبرانيين فى بعض الأحيان، فالأقرب إلى الفهم أنه رأى قداسة ربه، وحالما رآها، اختارها. فى هذا التبادل الحر بين الله ونبيه تنعكس العلاقة العامةُ بين الله والجنس البشرى. فالإنسان فى الزرادشتية ليس كما هو الحال فى اليهودية والإسلام خادمًا لله أو عبدًا له Servant or aslave، وإنما هو إنسان حر. سيد ذو حرية هائلة يختار بمقتضاها بين الخير والشر. هذا هو الموقف الدينى الذى واجه به

زرادشت مستمعيه. وعلى هذا، فإذا كان الإنسان واعيًا بحريته فى أن يختار وواعيًا بمسئوليته الكبيرة الناتجة عن حريته، فماذا فعل النبى (زرادشت) ليطرح فهمه للخير والشر؟ الإجابة الموجزة عن هذا هى أنه فهم (الخير) على أنه ما أوحاه اللّه إليه ـ دين جديد لا يعترف إلاّ بإله واحد هو أهورا مزدا ـ أما بالنسبة للشر، فالدين الفارسى القديم اعترف بتعدد الآلهة التى استمرت فيما بعد فى الزرادشتية رغم تحذير نبيها، وكذلك استمرت الممارسات الدموية (المقصود تقديم الأضاحى) التى يبدو أن هذا الدين (القديم) كان يشجعها. ولا نعرف عن هذا الدين القديم (السابق على الزرادشتية) إلاَّ من خلال التُّهم التى كالها زرادشت له، وذلك من خلال نصوص البِجْ ڤيدا Big Veda (P. 226) التى كانت هى الكتاب المقدس للفرع الهندى للأسرة الهندية الإيرانية، وأيضًا من قسم الياشتس Yashts فى الأفستا (كتاب الزرادشتية المقدس) نفسها التى ورد فيها أن بعض الآلهة الهندية الإيرانية القديمة قد استُثيرت بسبب الحقيقة التى مؤدَّاها أن النبى (زرادشت) إمّا أدانها وإما أطاح بها إلى عالم النسيان. ومن أقدم النصوص الهندية والإيرانية يتضح أن الشعوب الإيرانية الهندية المتحدة اعترفت بطبقتين من الآلهة: الأسورا أو الأهورا asuras or ahuras من ناحية، والديڤا deras or deevas من ناحية أخرى. هذان النوعان المختلفان من الآلهة لكل نوع منهما قَدَر أو مصير فى إحدى الحضارتين يختلف عن قَدَره أو مصيره فى الحضارة الأخرى: ففى حين نجد الأسورا asuras فى الهند قد تم تقليص دورهم بالتدريج إلى وضع الشياطين demons(*)، فإن الديڤا devas هى وحدها التى احتفظت بألوهيتها (بقداستها)، فإننا نجد فى إيران الأهورا Ahuras قد احتفظت بالشخصية إلهية (قدسية) والديڤا daevas تقلص دورها إلى الشيطنة demonhood. لقد كان زرادشت ـ نفسه أو هكذا يجب أن نفترض ذلك ـ هو الذى أنزل الديڤا من فوق عرشها تمامًا، وهو الذى احتفظ من بين كل الأهورا، بأهورا مزدا وحده ـ أهورا مزدا الرب الحكيم Wise Lord كإله واحد حق. وعلى هذا فالديڤا Devas خاصة التى هاجمها زرادشت ليست أهورا، فقد فضَّل تجاهلها جميعًا فيما عدا فى مرة واحدة عندما قال: «الحق Truth» هو الذى يجب أن نتضرّع إليه، والواحد الحكيم The Wise One والأرباب الأخرى Other (الأهورا ahuras) (Yasnaa 31, 4)، وبناء على ذلك يمكن أن نصف زرادشت بأنه كان مُوحِّدًا رغم أنه بالتأكيد لم

(*) ديمون فى القواميس الإنجليزية تعنى: شيطانى أو روح حارس أو نصف إله فى الميثولوجيا اليونانية.

يزح الأرباب الأخرى بعيداً عن الرب الحكيم ـ وسنتناول ثَنَوِيته هذه فيما بعد. وفى كل الاحتمالات فقد كان يعتبرها من مخلوقات اللّه وأنها تحارب إلى جانبه ـ أى إلى جانب اللّه. وفى كل الأحوال ركَّز زرادشت كل ثقل هجومه على الديڤا devas وعلى عابديها الذين يمارسون طقوس أضحيات دموية، وكانوا أعداء للمجتمع الريفى المستقر الذى كان هذا النبى ينتمى إليه.

لقد كان زرادشت نبيًا، ويميل الأنبياء إلى رؤية الأشياء إما سوداء وإما بيضاء، فقد كان يرى الحق والصلاح asha فى جانبه وليس عند الآخرين سوى الكذب Lie (druj).

لقد كان مجتمعه مجتمع مزارعين مستقرِّين يميل إلى نظام العشيرة Kin ويوقِّرها، وكان أعداؤه من غير المزارعين (Yasna, 31, 10). هذا النضال بين مجتمع ريفى يتمثل ثراؤه فى الماشية من ناحية، ومجتمع قبلى قائم على النهب يُغير على رعاة قطعان الماشية المستقرين من ناحية أخرى ـ كوَّن الخلفية الدائمة لدعوة زرادشت، فالمستقرون (المجتمع الريفى مالك قطعان الماشية) يمثل «الحق والصلاح»، والمجتمع الثانى (القبائل المغيرة) يمثل «أتباع الكذب»: ولم يكن من الممكن أن يحل السلام أو الوفاق بين الطائفتين إلا إذا تخلت إحدى الطائفتين عمَّا هى عليه «فمتّبِع الكذب مُدان بسبب أعماله ومُستنكَر (بفتح الكاف)، وقد يمنع مؤيدى الصلاح من جعل عشيرتهم تنعم بالرخاء فى بلادها أو أرضها، فكل من ينتزعه من سلطانه أو حياته سوف يمهد الطريق للعقيدة الطيبة» (Yasna, 46, 4). وبالنسبة لزرادشت لا مجال لفعل خير مع واحد من الأعداء، فالأمر بالنسبة له كما هو بالنسبة لليهود عندما دخلوا (أرض الميعاد) فإذا لم يتحولوا ـ أى الأعداء ـ للزرادشتية، فلابد من مهاجمتهم «فذلك الذى يفعل الشر بالكلمة أو بالفكر أو بيديه مهاجِمًا أتباع الكذب أو يحوِّل رفيقه إلى طريق الصلاح ـ إنما هو شخص ينفذ إرادة الرب الحكيم Wise Lord ويسُرُّه» (Yasna, 33.2)، فلابد من مواجهة اتباع الكذب (الضلال) بكل سلاح.

فالأشا والدروج asha and druj، الحق والضلال، الصلاح واتباع الشر، والنظام والفوضى ـ كل أولئك هى المتضادات فى جاثا زرادشت Gathas of Zoroater، إنها تنطبق على كل مجالات النشاط سواء أكانت بشرية أم كونية أم إلهية (مقدسة). ولم يبتدع زرادشت هذا الفصل الأساسى، طالما أنه أى هذا الفصل ـ ظهر فى التراث

الهندى القديم أيضًا، ولكنه صحّحه بأن جعله فى الواجهة الأمامية لفكره وجعله أساسًا لمجمل نظرية للكون. ويتجلّى هذا التناقض الأساسى على الصعيد الاجتماعى الخالص فى التناقض بين المجتمعات المستقرة من ناحية، والبدو الذين لا يحكمهم قانون Law-less من ناحية أخرى. وعلى الصعيد الدينى يتجلّى فى الحاجز الذى لا يمكن عبوره، والذى يفصل بين دين الحق Truth الذى أوحاه الرب الحكيم لنبيه من ناحية والدين التقليدى للجنس الإيرانى الذى ـ كما لابد أن أتباعه يزعمون ـ توارثوه منذ عهود سحيقة وأسَّسه الجد الأعلى لجنسهم الإيرانى ـ ييما Yima ابن فيفا هفانت Vivahvant ـ وييما هذا هو ابن الشمس. فهذا الدين القديم دين فاسد، ولم يتوان زرادشت عن مهاجمة حتى هذا الجد الأعلى نفسه ـ ييما، الذى كان قد أدخل نظام الأضاحى بالحيوانات وما صاحبها من طقوس غير ملائمة، لذا فقد أعلن زرادشت أنه «بين هؤلاء الخطاة كان ييما ابن فيفا هفانت، ييما الذى قدم لشعبنا لحم الثور ليأكلوه، لِيَسُر بذلك الرجال الأموات، آه من هذا يا ربى الحكيم. إننى أُفوِّض الأمر إليك» (Yasna, 32, 8) «فأتباع الضلال هم أولئك الذين يحطمون الحياة» وينهبون أقصى ما يستطيعون ليحرموا الزوج والزوجة من ميراثهما وقد يسلبون أتباع الحق العقل (أو المنس) الطيب Good mind (Yasna, 32, 11). وهم من جانبهم اعترفوا بالخطر الذى يمثله هذا النبى عليهم وعملوا جهد الطاقة لتحطيمه، ولهذا الغرض استمروا فى تقديم الأضاحى من الثيران وما صاحبها من عصير الهوما المتخمر Hoama Juice، وهى شعيرة كانوا يمارسونها من عهود سحيقة. وبالنسبة لزرادشت، كانت الأضاحى الدموية والشراب الطقّسى، حرامًا ـ إنها طقوس تُقَدَّم لآلهة زائفة وبالتالى فهى كذب (ضلال Lie) «إلى متى يتسامح الرب الحكيم مع هذه الممارسات؟ هكذا تساءل زرادشت متعجبًا متى» سيأتى المحاربون: ليفهموا رسالتى؟ هكذا تساءل «متى يا رب ترطم أوانى هذا الشراب الذى يُضِل به الكهنة شعبك، كما يفعل الحكام الشريرون وهم على وعى كامل بما يفعلون من شر؟» (Yasna. 48, 10).

وعلى هذا، فعلى الصعيد الدينى نجد أن العدو هو الديانة الوثنية القديمة Old Pa-gan التى يجب أن تُقتلع من جذورها تمامًا لصالح الديانة الجديدة، ديانة الحق والصلاح.

ولابد أن يختار كل إنسان لنفسه جانبًا من هذين الجانبين أو دينًا من هذين الدينين (Yasna, 30, 2) كما فعل النبى وحدد اختياره علنًا، بالانتماء إلى أكثر الأرواح قداسة Most Holy Spirit (Yasna, 43, 16)، روح أهورا مزدا.

فالحق والضلال (الكذب Lie) والصلاح وعكسه، والخير والشر، والاختيار الذى لابد أن يمارسه الجميع بين كليهما ـ نجد أنفسنا عند الحديث عن الزرادشية نعود دائمًا إليها. فاللّه نفسه بروحه ذات القداسة العليا يجب أن يَخْتار، وبهذا نصل إلى أهم قضية فى الثنوية الزرادشية: إلى أى مدى كان زرادشت ـ فى الحقيقة ـ ثنويًا؟ وإلى أى مدى سار فى طريق تدعيم فكرته عن الرب الحكيم ـ أهورا مزدا ـ إلى الحد الذى جعل الشر لا يمكن أن يطوله؟ دعنا ندرس النصَّين الثنويّن الحاسمين.

النص الأول يصف الروحيْن البدائييْن Primeval (اللذين وجدا منذ البداية) واللذين لا يمكن أن يتفقا أبدًا. لقد أعلن النبى زرادشت «إننى سوف أتكلم بوضوح فيما يتعلق بالروحيْن اللتين ـ منذ بداية الوجود ـ تحدث الأقدس Holier وذكر أىٌّ منهما شرير: إنه لا أفكارنا ولا تعاليمنا ولا إرادتنا ولا اختيارنا ولا كلماتنا ولا أفعالنا ولا إيماننا ولا حتى أرواحنا تقبل (ما هو شرير) (Yasns, 45, 21)، أو كما ذكر النبى فى موضع آخر «فى البداية كانت الروحان التوءمان الموقوفتان Well - endowed (؟) معروفتين: روح طيب وروح شرير، فى الكلمة والفكر والعمل، والعاقل يختار الخير أو الطيب ولا يفعل الغبى ذلك. وعندما التقت الروحان كَوَّنتا فى البداية الحياة والموت، وفى النهاية كان ينبغى للشر أن يلتقى بالوجود السيئ أو الأسوأ، وأن يلتقى العدل Just بأفضل النفوس the Best Mind ومن هذين الروحين Spirits من كان على ضلال يختار أن يفعل أسوأ الأشياء، ولكن الروح الأكثر قَدَاسة The Most Holy Spint المتدثِّرة فى السماء المتجهمة اختارت الصلاح أو الحق كما يفعل كل أولئك الذين يعملون بحماس لفعل ما يُرضى الرب الحكيم Wise Lovd بإتيانهم أعمالاً صالحة؛ لكن بين هاتين الروحين فإن الآلهة القديمة (الديڤا daevas) لم تختر الخيار الصحيح، فقد قهرها الضلال لذا فقد اختاروا أكثر النفوس شرًا Most Evil Mind، واتفقت النفوس الشريرة فاندفعت بحماقة فى طريق عقاب اللّه (فى الطريق الذى يعذب اللّه من سلكه Wrath) وميزوا (اختاروا) distinguish (؟) وجود الإنسان الميت» (Yasna, 30, 3 - 6). إننا نجد هنا التراجيديا البدائية (الأولى) فى الزرادشيتة، تقابل (أو تناظر) العقيدة المسيحية فى

الخطيئة الأولى أو الأصلية Original Sin. فالروحان الأوليان (الأساسيان) يلتقيان، روح قُدُس Holy Spirit وروح شرير Evil، بل إننا نرى كما هو ظاهر أن قداسة الروح القدس وشر الروح الشرير كانا بالاختيار Choice أكثر مما كانا بحكم طبيعة nature كل منهما. فالروح القدس هى أكثر الأرواح قداسة فى أهورا مزدا (Yasna, 43, 16) لكنها ليست هى نفسه (ليست أهورا مزدا نفسه)، وهذا يعنى أن كلتا الروحين: الروح القدس، والروح الشرير قد انْسابا أو خَرَجا من أهورا مزدا، الرب الحكيم الذى هو اللّه(*). يبدو إذًا أن زرادشت مؤسس الزرادشتية التى ينظر إليها بشكل عام كنموذج تقليدى للدين الثَّنوى - لم يكن هو نفسه ثنويا Dualist إذا كنا نقصد بهذا المصطلح ذلك الشخص الذى يؤمن بمبدأين وُجدا منذ البداية، لا مبدأ واحد، ويجعل مبدأ الشر متداخلاً مع إله ومستقلاً عنه، أو بتعبير آخر متداخلاً مع إله منذ الأزل ومستقلاً عنه فى الوقت نفسه. ومن ناحية أخرى، فإن التوحيد عند زرادشت لم يذهب إلى الحد الذى يُعرف (بضم العين) فيه الشر للّه بشكل مباشر، فإله زرادشت لا يمكن أن يُقال له: «أنا الرب وليس آخر مصدر النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر أنا الرب صانع كل هذه» (أشعياء/ ٤٥/٧)، كما قال يحيى لأشعياء الثانى Second Isaiah، فمثل هذه الفكرة بالنسبة لزرادشت قد تبدو كفرًا أو تجديفًا؛ لأن اللّه بالنسبة له قد أظهر ذاته كموجود ذى سلطان وأنه خيِّر خالص Powerful and all good. لقد رأينا أن الروح القدس والروح الشرير يُشار لهما كتوأمين Twins وأن أهورا مزدا يُسمى الأب The father بالنسبة للروح القدس، وبمنطق مباشر مستقيم كان لابد أن يكون هو أيضًا (اللّه أو الآب) آب الروح الشريرة، إلا أن زرادشت - على أية حال - كان نبيًا ولم يكن لاهوتيًا، والأنبياء فى فهمهم المباشر للألوهية، يُعوِّلون على ترك كل الأمور المَرِنة (غير المحددة) Loose ليتناولها اللاهوتيون بعد ذلك بالضبط والحبك والترتيب.

وكان اللاهوتيون - حقيقة - أكثر تعاملاً ودراسة لهذه النصوص كما سنرى، ولم يبدُ أنهم انفقوا بشأنها إلاَّ فى أواخر الدولة الساسانية وبداية الحكم الإسلامى. وعلى أية حال، فيبدو أن عقيدة زرادشت كانت هى الإيمان بأهورا مزدا كإله أعلى Supreme God «ولد generated» روحين.

إحدى الروحين اختارت الصلاح، والروح الأخرى اختارت «فعل الأمور المستقبحة»، فكانت الروح الثانية - إذًا شريرة بالاختيار لا بحكم طبيعتها، ومن هنا كان تركيز زرادشت على حرية الإرادة التى لم يستطع حتى اللّه أن يتجنَّبها.

(*) أو بالتعبير المسيحى: الآب.

وأهورا مزدا نفسه لابد أنه ـ بفعل الإرادة ـ اختار ـ الخير كمناقض للشر.

«الأسرة والقرية والقبيلة، والديڤا (The devas) (الآلهة الصغيرة) (Godlet) نفسها، مثلى، تطلب البركة من الرب الحكيم قائلة:

دعنا نكون رسلك لنحاصر أولئك الذين يكرهونك.

فالرب الحكيم يتّحد مع النفس الطيبة Good mind ويكون فى صُحبة وثيقة مع الحق Truth ويقدم الإجابة من مملكته: فلنختر ما هو مقدس وطيب، وصحيح النفس. دَعْ لنا ذلك أيها الرب الحكيم» (Yasna, 32, 1-2). هنا نجد اللّه نفسه يمثل وكأنه يقوم باختيار كبير بين الخير والشر، ويتحد مع النفس الخيِّرة (الطيبة) ويكون على علاقة وثيقة بالحق أو الصلاح، فاللّه يختار الطيب (الخير) ويدين تمامًا الدين القديم الذى يعتبره مطابقًا للشر.

وراح زرادشت يبدى دهشته «لكنكم أنتم أيها الآلهة (غير أهورا مزدا) ومن يضاعف أضحياته من أجلكم، فأنتم جميعًا تقومون بدور النفس الشريرة The Evil Mind، والضلال والغرور، أشاكُّون أنتم فى أن أعمالكم، التى أنتم مشهورون بسببها فى سبع الأرض، أنكم قمتم بهذه الأعمال لأن المرء الذى يفعل ما هو الأسوأ، لابد أن يقول إنه فعل ذلك لإرضاء الآلهة (غير أهورا مزدا) ـ فالناس الذين يتركون النفس الطيبة Good Mind وينشقُّون عن إرادة الرب الحكيم وعن الصلاح (طريق الخير) ولذا أترغبون فى سلب الإنسان حياته الطيبة وخلوده، تمامًا كما سلبتكم الروح الشريرة نفوسكم الخيِّرة، وإن كنتم أربابًا (آلهة) فما ذلك إلا بفعل النفس الشريرة Evil Mind ـ التى تَعِدُ أتباع الضلال Lie بالهيمنة والسلطان مستخدمة كلمات شريرة» (Yasna, 31, 3 - 5). إن العلاقة بين اللّه، والروح الشريرة أو الشيطان تبدو هنا واضحة ، لأن الآلهة القديمة de-vas هى نفسها تبدو مقتربة منه متضرعة متوسّلة، وبالتالى فهى تعرف هيمنته وسلطانه Supermacy، لكنها كانت قد اختارت بالفعل وحددت طريقها بأن تكون أرواحًا شريرة Evil One، لقد كان الاختيار من البداية خاطئًا. وعلى أية حال، فحقيقة أن هذه الأرواح أو الآلهة الصغرى لابد أن تقترب من أهورا مزدا يشير إلى أنها تُدرك أنّه الحكَم الأعظم الذى لابد أن تتبعه حتى الروح الشريرة (الروح الشريرة هى أهرمين Ahriman بالنسبة للزرادشتية فى مرحلة متأخرة).

لقد أثرت الزرادشتية بعمق فى العقيدة اليهودية كما ظهرت فى وثائق البحر الميت Dead Sea Scrolls ويتجلّى هذا التأثير بوضوح فى Manual of Discipline، فهنا نجد نوعًا من الثّنوية يكاد يكون مطابقًا على نحو ما، لفكر زرادشت، أكثر من مطابقته للثنوية الزرادشية المتأخرة زمنًا. لكن الفكرة ـ بطبيعة الحال ـ قد أُلبِسَت لبوسًا يهوديًا، لكنها مع هذا مطابقة لفكرة زرادشت.

فنحن نقرأ فى وثائق البحر الميت أن «اللّه خلق الإنسان ليسيطر على العالم وجعل له روحين Two spirits ليسير بهما حتى الوقت المحدد لحسابه His Visitation ، إنهما روح الحق Truth وروح الضلال أو الخطأ error، ففى مسكن النور توجد أصول الحق، ومن منبع الظلام توجد أصول الخطأ أو الضلال error... وبفعل مَلَك angel الظلام يكون ضلال كل أبناء الصلاح... وكل الأرواح التى هى من نصيبه تحاول أن تكون من أبناء النور لكنها تَضِل الطريق Stumble لكن رب إسرائيل ومَلَك الحق anagel of tuth ساعدا كل أبناء النور. لأنه هو خالق أرواح النور وأرواح الظلمة وأوْكل إليهما إيجاد كل عمل، ووفقًا لطريقتهما تجرى الأمور، وأحد الروحين يحبه اللّه طوال العصور ومنذ الأزل، وبأعماله (الروح) يسر إلى الأبد، أما الروح الآخر فهو مُلتصق به He adhors its company، ويكره كل أعماله إلى الأبد» (انظر: Millar Burrows, the Dead sea Scrolls, 1956, p. 374). هنا نجد فى النص أن الموقف اليهودى قد أعاد تكرار الفكرة الزرادشية عن انبثاق روحين من اللّه تكرارًا حرفيًا أو بتعبير آخر تكرارًا كاملاً Exact. وعلى أية حال، هناك فرق حاسم واحد، ففى الاعتبار اليهودى نجد اللّه قد خلق الروح الشرير، ومع أنه خالقه فهو يكره كل أعماله، وهذا تناقض منطقى صارخ. وعلى أية حال، فالأمر بالنسبة لزرادشت ينطوى على أن الروح الشرير منبعث من اللّه، مع عدم وجود نص واضح على ذلك، لكن عند زرادشت فكرة أخرى وهى أن الروح الشرير كان شريرًا باختياره ولم يُخلق فى الأساس شريرًا، فكما فى المسيحية إنها هبة من اللّه أن يكون الإنسان حر الإرادة وأنه ـ أى الإنسان ـ بإساءته استخدام هذه الحرية جَلَب الشر للعالم.

كيف ـ إذًا ـ فهم زرادشت ربه؟ إنه أهورا مزدا الرب الحكيم: «خالق كل شىء بواسطة الروح القدس» (Yasna, 44,7). لقد التقينا بهذه الروح القدس قبل ذلك ورأينا كيف دخل فى صراع مع روح الشر فى بداية الزمن ـ وعلى أية حال، فبالنسبة لزرادشت

فإن الروح القدس ليس هو الرب الحكيم رغم أنه حقيقة كان يُسمى فى وقت من الأوقات ابن الرب (Yasna, 47, 3)، ومع هذا فالاثنان على نحو ما واحد كما فى التثليث المسيحى، وقد أكدت الزرادشتية المتأخرة (بعد زرادشت) كونهما واحداً. وولادة «The generation» الروح القدس ولادة روحية أو عقلية بالضرورة؛ لأن اللّه روح خالص ويُدير أمور العالم من خلال أرواح أخرى هى فى الوقت نفسه - بطريقة ما - مماثلة له (ربما كان المعنى: من الجوهر نفسه - المترجم)؛ وبالإضافة إلى الروح القدس هناك أيضاً النفس الطيبة أو «العقل الطيب Good Mind» أو الصَّلاح أو الحق وهذا النفس الصحيح Right - Mindedness تُعْزَى أبوّته أيضاً للرب الحكيم أى أنه ابن الرب أو ابن اللّه (Yasna 31.8, 44.3, 45.4, 47.2). وهؤلاء الأبناء للّه أو للرب الحكيم هم فى الوقت نفسه جوانب aspects منه، أو قوى منه يعمل - أى الرب الحكيم من خلالها (دعنا نقول إنها اقانيم منه فالمعنى واحد - المترجم) وتشبههم ثلاث كينونات entities أخرى - «الملكوت Kingdom» و «الكلية Wholeness» و «الخلود Immortality» والأخيرتان يُنظر إليهما على نحو أكثر باعتبارهما منحة من اللّه للإنسان، وفى الزرادشتية المتأخرة زمناً صارت هذه الكينونات «رؤساء ملائكة archangels» منفصلة عن الرب الحكيم وهى من مخلوقاته، لكن فى الجاثا Gatha الآنف ذكرها لا نجد الأمر كذلك، وإنما الأقرب أنها كائنات أو كينونات يعمل الرب الحكيم من خلالها، أو بتعبير آخر يحقق إرادته من خلالها.

والرب الحكيم كُلِّى القدرة لأنه يحكم وفقاً لإرادته (Yasna, 43.1) وهو خالق كل شىء (Yasna, 44.7) وبواسطته يفكر خلقه فى الخلق أو الوجود (Yasna, 31,7,11) and his Creation is thought by him in to existence. وكما رأينا، لقد اختار الصلاح وأدان الشّر تماماً، لأن الشر - سواء بين الكائنات الروحية أم بين الإنسان - لا يكون إلا بالاختيار، فاللّه يعاقب مخلوقاته (البشرية والروحية) وفقاً لاختيارها السيئ ويجازى بالخير من يختار الخير (انظر على سبيل المثال Yasna, 45.7)، ذلك أن اللّه خلق الخلق حر الإرادة ومسئولاً عما يعمل. وفى أسئلة متوالية يوضح لنا زرادشت صورة بهية رائعة لإلهه: «هذا ما أسألك يا إلهى، فأجبنى بما هو حق: من هو الأول، أبو الصلاح الذى ولده - أى الأول الذى (ولد) الصلاح؟ من هو إذا لم يكن أنت الذى من خلاله يتعاظم القمر أو يصبح محاقاً؟ آه أيها الرب الحكيم الواحد Wise one، إننى أعرفك أنت، وأشياء أخرى إلى جانب ذلك.

عن هذا أسألك أنت يا رب، فأجبنى بما هو حق: من جعل الأرض أسفل منّا والسماء أعلانا ولا تسقط؟ ما المياه والنباتات؟ Who the Waters and the plants? من يكبح جواد الريح والسحب؟ منْ؟ يا أيها الرب الحكيم الواحد Wise One خالق النفس Good Mind? هذا ما أسألك عنه يا إلهى فأجبنى بالحقيقة: مَن الصانع الحكيم الذى صنع النور والظلمة؟ والنوم واليقظة؟ من جعل الصبح والظهيرة والليل ليجعل الإنسان حكيمًا واعيًا بعمله؟ هذا ما أسألك عنه يا ربّ فأجبنى بالحقيقة: من خلق النفس الصالحة Right - Mindedness موقَّرة مع الملكوت Dominion؟ من جعل الابن مطيعًا فى روحه لأبيه؟ فلتعترف لى يا رب بهذه العلامات أنك خالق كل شىء من خلال الروح القدس. إننى سأساعدك I go to help thee (Yasna, 44.3 - 5,7).

ولنوجز ما أسلفناه بالنسبة لزرادشت ليس هناك إلا إله واحد خالق السماوات والأرض وكل الأشياء، ومن حيث علاقته مع العالم فإن اللّه (يعمل acts) من خلال «كلياته أو كينوناته Faculties» التى يجعلها ـ فى بعض الأحيان ـ تتحدّث كموجودات وَلَدها أو بعثها - Engendered ـ الروح القدس، والصلاح، والنفس الطيبة Good Mind والعقل السوى أو النفس الصالحة right Mindedness.

وأكثر من هذا، فهو سيد الملكوت والكلية والخلود التى تشكل أيضًا جوانب من ذاته (ذات اللّه)، فالصلاح أو الحق هو المعيار النمطى أو الموضوعى للسلوك الصحيح (السّوى) الذى اختاره اللّه، وهو ضد الكذب Lie أو الضلال أو الشر أو الفوضى التى هى ـ فى المقابل المعيار ـ الموضوعى لكل من يحارب اللّه، وهو الخيار الذى اختارته الروح الشرير منذ بداية الوجود. والشر يقلد الخَلْق الطيب؛ لذا فنحن نجد الروح الشرير يعمل ضد الروح القدس، والنفس الشريرة أو العقل الشرير Evil Mind يعمل ضد النفس الطيبة أو العقل الطيب، ونجد الكذب أو الشر يعمل ضد الصدق والصلاح، ونجد الغرور يعمل ضد النفس الصالحة (المطمئنة) والشر مشتق من الاختيار الخاطئ من كائن حر هو بمعنى من المعانى مشتق من اللّه لكن بسبب شره لا يمكن أن يكون اللّه مسئولاً عما يفعله. فأنجرا مانيو أو أهرمين Angra Mainyu or Ahriman ـ الشيطان ـ ليس حتى أزليا مع اللّه؛ إذ إنه لم يوجد إلاّ فيما بعد، أى بعد وجود اللّه: إنه ـ أى الشيطان ـ خصم Adversary للروح القدس وحده، وليس للّه نفسه.

تعاليم أخرى

تعكس تعاليم زرادشت الوسط الذى عمل فيه ـ ذلك الوسط الذى كان فيه المستقرون من رُعاة الماشية فى حرب دائمة ضد البدو الذين يقومون بغارات للسلب والنهب. وكان دين زرادشت مرتبطًا بالفئة الأولى (رعاة الماشية المستقرين) ضد الدين التقليدى الذى قدم الأضحيات للآلهة الصغرى أو الديڤا Daevas الذى اعتنقته الفئة الثانية، وكان زرادشت فى الأساس مهتمًا فيما يبدو بتأسيس مملكة الصلاح والتقوى (ملكوت الصلاح والتقوى) هنا على ظهر البسيطة. ومن هنا أتى تقسيمه للمجتمع البشرى إلى «أهل الحق» و «أهل الكذب» أو «الضلال» ليعكس ما هو موجود فعلاً من أمور المجتمع الذى عاشه، ومن هنا انطلقت أفكاره المتعلقة فيما بعد الحياة من موقف أرضى أو دنيوى متين، ولأن رب زرادشت قد اختار الحق والصلاح منذ الأزل لذا فقد اعتقد زرادشت أن ربّه لابد أن يُعاقب على الشر ولابد أن يجازى خيرًا على الخير، بل إن زرادشت آمن أن يومًا سيأتى تقوم فيه مملكة (أو ملكوت) الصلاح والخير هنا على الأرض.

«فلتعلن لى أيها الرب الحكيم الواحد، يا أفضل الكلمات والأعمال. من خلال الصلاح والنفس الطيبة Good Mind نعلن دَيّن debt (؟) المديح الذى علينا لك. من خلال مملكتك (ملكوتك) أجعل ما هو ممتاز (فراشا Frasha) وفقًا لمشيئتك» (Yasna, 34. 15). هذا الاكتمال أو التمام أو تجديد الوجود كان زرادشت هو الذى عمل على تحقيقه بنفسه لأنه راح يتضرع «ربما كنا نحن الذين سنجعل الوجود ممتازًا.. عندما ستتفق كل العقول على أن التعاليم السائدة فاسدة» (Yasna, 30. 9). وعلى أية حال، فإن هذا الأمل سرعان ما تلاشى وراح النبى يتطلع «لوجودٍ ثان Second existence «تُقيد فيه قدرة» أتباع الضلال Lie» (Yasna, 45. 1)، وفى هذه الأثناء يُكافأ الصلاح بالخلود وسينال الشر عقابًا أبديًا. وأعلن النبى بلا غموض:

«سأعلن الكلمة التى أعلنها الواحد القدوس لى Most Holy One ـ سأعلن أفضل كلمات سمعها بشر: «كل من سيُصغى إليه (إلى نبيِّى) من أجلى يصل إلى الكمال والخلود بإنجاز أعمال النفس الطيبة Good Mind (هكذا قال) الرب الحكيم.. الذى منه كل البشر الذين هم فى قيد الحياة الآن والذين كانوا قبل ذلك، والذين سيكونون

فيما بعد، سيتلقون نصيبهم من الويل (أو المحنة) لأنه وزع كليهما (جعل لكل واحد نصيبًا منهما) قوة الخلود ستكون لأرواح أتباع الحق، والعذاب الأبدى سيكون من نصيب أولئك الذين يشقون طريقهم إلى الكذب (الضلال) هكذا فعل الرب الحكيم وجرى قضاؤه من خلال قوته المهيمنة» (Yasna 45.5.7).

فالإنسان إذًا يُواجه الحكم الصادر له أو عليه بعد الموت: فالصالح يُكافأ بالفردوس Heaven «حيث الحياة الفُضلَى» وبالخلود والكمال متحدًا مع النفس الطيبة أو العقل الصالح Good Mind (Yasna 28.8, 46.12.14) حيث ينعمون فى «بيت الإنشاد House of song» (انظر على سبيل المثال Yasna 51.15)، أما الأشرار - من ناحية أخرى - فسيحيقُ بهم «العذاب الدائم» يُطعمون طعامًا كريهًا (Yasna 13.20.49, 11) فى بيت الضلال (Yasna, 49.11, 51.14). والحياة بعد الموت إذًا تبدو امتدادًا للحياة على الأرض أى تنطوى على نوع من الجسد، لأنه بالنسبة لزرادشت وأتباعه تعنى حياة الروح والجسد، ولكى يكون هذا الإحياء حقيقة تطلَّع أتباع زرادشت لإحياء الجسد فى نهاية الزمان. وعلى أية حال، فالمحاكمة الفردية الفعلية بعد الموت، قد ذكرها زرادشت نفسه. وموضعها على «جسر المحاذاة Bridg of Requitter»(*) (Yasna, 46.10 - 11; 51.13)؛ حيث تُمتحن الأرواح بمعدن مصهور ونار (Yasna, 51.9) - ربما كان شكلاً من أشكال التعذيب تعرض له أتباع زرادشت الأوائل (Yasna 32.7) وبعد المحاكمة يلاقى كُلٌّ مصيره، الأولى للنعيم الدائم والثانية للشقاء الباقى. لقد تقررت هذه المحاكمة منذ البداية، ويبدو أن زرادشت نظر إليها باعتبارها خاتمة المطاف لأن جوهر رسالته للبشر قائمة على المسئولية التى اناطها اللّه به، وأن إساءة استخدام هذه الحرية والمسئولية لا يمكن أن تؤدى إلاّ إلى عذاب مقيم. ولنقتبس أخيرًا فقرة من فقرات نبينا الذى نحن بصدده: «الآن تحققت، أيها الرب الكريم من أنك كنت قُدّوسًا، عندما رأيت ذلك فى البداية عند ميلاد الوجود. فأنت قضيت أن الأعمال والكلمات المنطوقة سوف تلقى جزاء عادلاً. الشر بالشر، والخير بالخير فى نهاية هذا العالم المخلوق وإلى حيث يمتد سلطانك» (Yasna 43.5).

(*) لعلّه الصراط. (المترجم).

الزرادشتية بعد زرادشت

الأخرويات (الإيشاتولوچيا)

يبدو أن مثل هذه الأفكار هى المعتقدات الرئيسية التى أعلنها زرادشت نفسه، فإحدى التعاليم الرئيسية التى أصبحت فيما بعد جزءًا متممًا للدين الزرادشتى، كانت عقيدة لم يُشر إليها زرادشت إلاّ بشكل واهن، أو بتعبير آخر كان لها مجرد ظلال فى إشاراته ونعنى بها عقيدة إقامة الأجساد وإعادة الحياة إلى الأبد، وتحلّقت هذه الفكرة حول شخص السوشيانت Soashyant ـ وهى كلمة عادة ما تُترجم إلى الكلمة الإنجليزية Saviour» أى المخلّص» لكن ربما كان من الأفضل أن نترجمها إلى «ذلك الآتى بالحظ السعيد He who will bring good fortune». وفى الجاثا Gathas ترد الكلمة عدة مرات لكن يبدو أنها تشير إلى زرادشت نفسه (انظر على سبيل المثال Yasna 45.11, 48.9)، أو إلى حاكم دنيوى سيرسخ دينه (أى دين زرادشت) على الأرض ومملكة أو ملكوت الحق والصلاح على الأرض لم تتحقق على أية حال، وبالتدريج أصبحت منوطة بالمخلّص (السوشيانت) الذى تطلَّع الناس إلى مجيئه فى آخر الزمان عندما يتم دحر سلطان الشر نهائيًا.

عندئذ سيجعل المخلّص (السوشيانت) وأتباعه العالم أكثر امتيازًا وسيجعله دائمًا، وغير فاسد، لا يتعرض للفوضى وسيعيش إلى الأبد فى رخاء، وسيعمل كل إنسان وفقًا لإرادته وسيقوم الأموات وسينعم الأحياء بالخلود.. لن ينتهى عالم المادة،... وسينتهى الضلال Lie إلى غير رجعة (Yasht 19.89 - 90). هذه العقيدة الأخروية التى تتطابق مع الزرادشتية ربما نشأت فى العصر الأخيمينى Achaemenian، رغم أننا لا نستطيع إثبات ذلك ـ وتطورت تطورًا كبيرًا فى الكتابات التى أتت بعد ذلك. إنها ـ أى هذه الفكرة ـ أدخلت عنصرًا جديدًا فى تعاليم زرادشت، حيث تنتهى القصة بإطلاق كل الخطاة من جهنم وتقديمهم إلى حيث البركة الأبدية (The teachings of Magi, by Zaehner, 1956 pp. 139 150).

فالفراشكارت Frash Kart أو إصلاح الخَلْق أو إعادة تأهيله ـ Rehabitation ـ على أية حال ـ لا ينطبق على يوم الحساب فى المسيحية، فالأرواح تُحاسب كُلٌّ على حدة عند الموت، ثم يتم إرسالها إلى الجنة أو إلى جهنم وفقًا لما تستحقه. وعندما يتم إصلاح

الخلق وإعادة تأهيله أخيرًا، فى نهاية العام الكونى ١٢,٠٠٠ يولد المخلّص (السوشيانت) من بذرة زرادشت بشكل إعجازى ويظهر ويُحيى أجساد الموتى، وتلتحم بها أرواحها من جديد، ويتم غمر الجميع فى بحر من معدن مصهور يُطهرهم مما تبقى من خطاياهم وبعد هذا التطهير النهائى يدخل كل البشر الفردوس وينعمون فيه إلى الأبد «وسيصبح كل البشر وهم يمدحون بصوت جهير الرب الحكيم والخلود السخى Bounteaus 1 mmortals» (Ibid, p. 148 «وسيصبح العالم المادى خالدًا إلى الأبد» (I bid, p. 150)، وسيخلد أهرمين Ahriman (الشيطان) وأتباعه فى الجحيم ليهلكوا أو ليصبحوا مسلوبى القوة إلى الأبد.

اللاَهوت

لقد رأينا بصدد رأينا بصدد حديثنا عن النبى زرادشت أنه اعترف بوجود روحين، روح مقدس، وروح شرير، اختار كل منهما منذ البداية اختيارًا حرًا لا نهائيًا (لا يُنّسخ أو يُغيّر) بين الخير والشر. أما أهورا مزدا الذى هو اللّه، فقد كان بمعنى من المعانى **مطابقًا** للروح القدس Holy Spirit وأعلن نفسه ضد روح الشر Evil One. وعلى أية **حال، فعن** اصل الروح الشرير، صمتَ زرادشت. حقيقة أن عنصرَى الثّنوية كاملة A total dualism وجدا فى أصل او بذرة Germ فى الجاثا Gathas، مادام أهورا مزدا قد ارتبط دائمًا بالروح القدس والصلاح، وأعلن إدانته المطلقة للضلال (الكذب Lie) وكل ما يقترفه من أعمال. وعلى أية حال، فهذا لا يعنى أن زرادشت اعتقد فى وجود مبدأين منفصلين مسئولين عن العالم (الكون)، وإنما يعنى فيما يرى أن اللّه رفض الشر وأدانه فى اللحظة نفسها التى نشأ فيها (أى الشر). وعلى هذا ففى الجاثا Gathas نجد أهورا مزدا، والروح القدس مرتبطين بشكل جوهرى لكنهما ليسا شيئًا واحدًا Identical، حقيقة أن فى فقرة واحدة تمت الإشارة إلى أهورا مزدا كأب Father للروح القدس. فما علاقة الأب (أهورا مزدا) بالروح الشرير أنجرا مانيو Angra Mainyu أو أهرمين Ah-riman كما سُمى فى فترة لاحقة؟ هذا هو الموضوع الذى كان على اللاهوتيين الزرادشت أن يعطوه حقه من البحث حتى الفتح الإسلامى للإمبراطورية الفارسية وبعد ذلك بفترة طويلة. وتعقّد الموقف بالحقيقة التى مُؤادها أنه فى فترة باكرة تم اعتبار الروح القدس مطابقة تمام المطابقة لأهورا مزدا (اللّه)، بل وأصبحت ببساطة اسمًا آخر له. والآن فإننا نجد فى الجاثا Gathas أن الروح القدس والروح الشرير توأمان. وإذا كان الروح

القدس مجرد اسم آخر لأهورا مزدا (اللّه) فهذا يعنى أن اللّه والشيطان أو أهورا مزدا، وانجرا مانيو أو أهرمازد وأهرمن كما سُميا بعد ذلك ـ كانا أخوين توأمين وإذا كانا كذلك فلابد أن لهما أصلاً واحدًا (أبًا واحدًا) Progenitor مشتركًا، وعلى هذا وضع اتباع النبى فوق أهرمازد وأهرمين أو فى الزمن اللامتناهى Zurvan akanarak (or Infinite Timo) ـ وهكذا أصبح هذا هو المبدأ الأول الذى خرج منه روح الخير وروح الشر. لكن الأمر غير ذلك، ففقرات الجاثا Gathic passage إما تم تجاهلها أو أُسيئت ترجمتها، ومن هنا تمت إذاعة الثنوية الخالصة (ولم تكن الزرادشتية الأصلية فى حقيقتها كذلك)، وبناء على هذه الثنوية أصبح أهرمازد Ohramazd وأهرمين Ahriman ـ أى اللّه والشيطان ـ مبدأين أزليين مشتركين، أحدهما (اللّه) خير خالص والآخر (الشيطان) شر خالص. وعندما تم إحياء الزرادشتية كدين للدولة الساسانية (٢٢٦ - ٦٥٢م) أصبحت الثنوية الخالصة فى النهاية هى العقيدة الرسمية للدولة، وأصبح يُنظر إليها باعتبارها العقيدة الأصلية (الأورثوذكسية) وربما كان ذلك فى عهد خسرو الأول Khusraw I (٣٥١ - ٥٧٨)، وبعد الفتح الإسلامى ظلت هذه الثنوية الجامدة تمثل العقيدة الأورثوذكسية للزرادشت: إنه الدين الذى انتقل من خلال ما يُسمى بالكتب البهلوية pahiaui التى رغم أنها كُتبت فى غالبها فى شكلها الحالى فى القرن التاسع للميلاد ـ إلا أنه من المؤكد أنها تمثل وجهات نظر اللاهوتيين فى القرن الأخير من حكم الإمبراطورية الساسانية.

وهكذا أصبحت الزرادشتية والثنوية كلمتين مترادفتين (ولم يكن الأمر كذلك كما أشار المؤلف قبل ذلك، وإنما هذا من سوء فهم الرسل (الدعاة) واللاهوتيين ـ المترجم)، ولم يحدث إلا فى خلال القرن الأخير أن تم إحياء بقايا عقيدة النبى فقد فكَّر الفرس فى الهند فى أنه من المناسب إعادة بحث هذه الثنوية الجامدة. ولا يكاد يكون هناك إلاّ القليل من الشك فى أن هذا التغير كان بتأثير المسيحية كما فُهمت فى الهند، كما كان أيضًا نتيجة عدم شعور الزرادشت أنفسهم بعدم الارتياح للثَّنوية التى بدت لهم غير محترمة كل الاحترام. وعلى نحو ما كانت الثنوية رحمة لأن الثنوية الكلاسية Classic dualism كما وردت فى الكتب البهلوية، ربما كانت هى أكثر الحلول عقلانية لمشكلة الشر.

وعلى أية حال، فبالنسبة للزرادشت الأورثوذكس (الأصوليين) فى الدولة الساسانية وبداية الفترة الإسلامية كان هناك منذ البدء مبدآن لا مبدأ واحد، ففى كتبهم التى

تحوى خلاصة عقيدتهم نقرأ «لابد ألاّ يتطرق إلىّ الشك فى وجود مبدأين أوليين أحدهما خالق Creator والآخر مدمّر Destroyer، الخالق هو أهرمزد وكله خير ونور، والمدمر أو المخرِّب هو أهرمين الملعون المتلئ شرًا وموتًا وضلالاً (كذبًا) وخداعًا» (Idib, pp.22.23). وكان هذان المبدآن وفقًا للتصور السائد يوجد أحدهما فى السمو (العُلو) فى النور، ويوجد الآخر فى الدّنو (إلى الأسفل) فى الظلمة، ويفصل بينهما الفراغ Void (Ibid, pp. 34 - 35).

وأهرمزد الذى هو اللّه أو مبدأ الخير تحقق من أنّ عدوه عرف بوجوده وأنّه سيهاجمه «لأن إرادته هى أن يؤذى ويقتل To smite» (Ibid, p. 36)؛ لهذا خلق العالم الروحى والعالم المادى كوسائل لحماية نفسه، فبضربة واحدة حلت الثنوية الزرادشتية «التقليدية Classical» تلك المشكلتين العويصتين العتيقتين أصل الشر وسبب الخلق، بل وفرغتهما من كل ما فيهما من أسرار وغموض.

فإذا كان الشر بدأ منفصلاً فإن أصله لم يعد غامضًا، والخلق لم يعد ـ بهذا التفكير ـ انسيابًا غامضًا من اللّه وإنما أصبح ـ ببساطة ـ وسيلة يحمى بها نفسه من عدوه الأزلى. فاللّه يخلق لأنه يجب أن يفعل ذلك أو يجب أن يخلق بصرف النظر عن اهتمامه بالخلق، وأكثر من هذا فهناك نوع من العدالة المعينة ذات الطابع الشعرى Poetic Justice فى الأمر كله: لأن الواحد الشرير The Evil one بحكم طبيعته النزّاعة للفوضى والغباء ـ تَكْمُن فيه أداة تدمير نفسه، فهو يغزو العالم ويُسبب الموت والمرض والخطيئة ويُحلها جميعًا فيه أى فى العالم. ورغم قدرته على إيذاء خلق اللّه إيذاء هائلاً، فإن الإجبار الداخلى (الكامن فيه) على تحطيم ذاته يظل موجودًا بشكل أكبر، لأنه منذ أن دخل العالم أصبح سجينًا فيه كسائمة وقعت فى شَرَك فراحت تدور مندفعة حول الخراب الناتج من اندفاعها. وقد جرى التعبير عن هذا المأزق، أو البرهان المتناقض بالكلمات التالية: أهرمزد «مثل مالك بستان» أو مثل بستانى حكيم، قصدت البهائم والطيور المؤذية والمخربة أن تلحق الضرر بأشجار بستانه وثمارها، فقام البستانى الحكيم ليقى نفسه المتاعب وليجعل هذه السوائم وتلك الطيور المضرَّة خارج بستانه، بتدبير وسائل لاصطيادها كالفخاخ والشّراك... حتى إذا ما رأت هذه الشراك والفخاخ وحاولت الإفلات منها، وقعت فيها وهى لا تعرف طبيعتها. إنه من الواضح أنه عندما وقعت البهيمة فى الشّرك، فإن ذلك لم يكن بفعل قوّة الشّرك فى حد ذاته، وإنما بفعل

قوة صانع الشرك (الذى نصبه). ويعرف مالك البستان وناصب الشرك بحكمته مدى قوّة البهيمة ومدى الفترة التى يمكن أن يظل الشرك ممسكًا بها، فالقوة والطاقة اللتان توجدان فى جسد البهيمة تمت معادلتهما بالمقاومة ضد الشرك؛ ونسبة القوة اللازمة لوطء الشرك ونزعه، وتحطيمه. ومادامت قوة البهيمة غير كافية، فإن طاقتها ستُستنفد وتُصبح قوتها غير ذات مفعول. وهنا يكون البستانى الحكيم وقد وضع خطته مَوْضِع التنفيذ، ويعلم بنتائج عمله إذ يقود البهيمة خارج الشرك، فيبقى جوهر البهيمة كما هو، لكن أثرها أو فاعليتها المدمرة يكون بغير مفعول، ويُعيد البستانى شراكه كما كانت لم تتحطم إلى مخزنه ليعيدها بعد إصلاحها مرة أخرى» (Ibid, PP. 49 - 50). فعملية الخلق ـ إذًا ـ هى شرك وقع فيه الشيطان، ويقف الإنسان فى المقدمة مواجها له فى المعركة. وعلى أية حال، فإن الملائكة الأقوى من الإنسان هى الأكثر اهتمامًا بهذه المعركة الكونية Cosmic Battle، فالملائكة Angels والأرباب Goods مخلوقات روحية تشبه كثيرًا الملائكة فى اليهودية والمسيحية والإسلام، وستة من هذه الملائكة وردت فى الجاثا Gathas حيث نجدها ـ على أية حال ـ أقرب ما تكون إلى قدرات Facults اللّه الواحد، وهى: النفس الطيبة The Good Mind، والصلاح Right - eousness؛ والملكوت King- dom، والتفكير الصائب Right - mindedness، والكمال والخلود. وفى الزرادشتية اللاحقة (المتأخرة زمنًا) أصبحت هذه القدرات كينونات منفصلة Separte entities على نحو يمكن أن نطلق على كل منها رئيس ملائكة archangels، وأصبح لكل منها وجود شخصى أو ذاتى كامل، وبالإضافة لهذا، فبعض الآلهة القديمة ـ على أية حال ـ التى كان زرادشت قد أنكرها أو جعلها شيطانية، عادت للظهور كملائكة ذوات سلطان تحارب إلى جانب (أهورا مزدا أو أهرمزد)، وأعظمها هو مترا Mithra الذى كان يقوم بمثل هذا الدور المدهش فى بداية الإمبراطورية الرومانية. هذه المخلوقات الروحانية تَشن حربًا لا تنتهى ضد أهرمن وكل المخلوقات الشيطانية.

وكان على الإنسان أيضًا أن يؤدى دورًا فى الحرب ضد الشر، وقد أدى هذا الدور فى الأساس بالتزامه التفكير الطيب ونطقه بالكلمات الطيبة وأدائه الأعمال الطيبة بالتناسل وفلاحة الأرض لتكون مثمرة؛ لأن الحياة لكونها خلق اللّه (أُهْرَمَزد Ohramzd) لابد من حفظها ضد الموت الذى جلبه للعالم عدو اللّه أهرمن Ahriman. والعالم المادى ـ أيضًا ـ هو خلق أهرمزد لذا فهو طيب، ولهذا فلم يكن فى الزرادشتية فى أى وقت من

الأوقات نُظم نسك أو تقشف (صوفية) Asceticism، مادام احتقار الحياة المادية يُعتبر بالنسبة لهم نوعًا من الكفر أو التجديف على اللّه. وبالنسبة للزرادشتية، لا يعتبر الشر مرادفًا للمادة وليس الأمر كذلك بالنسبة لأتباع مانى (المانوية Manichees)، بل إن الزرادشتية يعتبرون المادة خيرا، وأن الشر مبدأ روحى معادٍ للخلق المادى كما أنه معادٍ للّه، ومن هنا جاء احترام الزرادشت للأشياء المادية - خاصةً فى شكلها الأكثر بساطة، كالعناصر الأولى، ومن بينها النار والماء على نحو خاص.

القدرة وحرية الإرادة

لقد رأينا أن حرية الإرادة البشرية ربما كانت هى العقيدة الأساسية التى أعلن عنها النبى زرادشت نفسه، وهذه العقيدة استمرت فى الأساس فى العصور «الوسطى» وهى من سمات هذا الدين؛ إذ تقضى بأن اللّه لم يجعل الإنسان فى هذا الكون World ليحارب الشر Evil One دون أن يحصل على موافقته الحرة His Free Consent، بل وأكثر من هذا فقد «تشاور مع أرواح البشر الواعية منذ الأزل وغرس فيها الحكمة الكلية قائلاً لها: «أنتم وما ترونه ملائمًا أو مريحًا لكم أأُعدكم فى شكل مادى ومعنى هذا أنه يجب أن تكافحوا متجسدين ضد الضلال Lie وتحطموه، وأن نبعثكم (نقيمكم) فى النهاية لتكونوا كاملين خالدين، ونعيد خلقكم فى شكل مادى لتكونوا أبديِّين خالدين أزليين بلا أعداء - أو أن نجعلكم محفوظين من الباغى Aggressor؟ ورأت أرواح البشر الأزلية أو الموجودة قبل الوجود بما أوتيت من حكمة العلم الكلى أنها لابد أن تعرف الشر من الضلال Lie وأهرمن Ahriman فى هذه الدنيا World، لكن بسبب الآخرة End التى سيُبعثون فيها أحرارًا من عداوة الضد Adversary - ليكونوا كاملين خالدين، فقد وافقوا أن يُجّعلوا فى شكل مادى» (Ibid. p. 41). كل الأديان - عاجلاً أم آجلاً - لابد أن تخوض فى الجدل حول الاختيار والجبر، أو بتعبير آخر حرية الإرادة والجبرية أو بتعبير ثالث القضاء والقدر المفروض من اللّه، وتشكيل الإنسان لقضائه وقدره بنفسه، وقد أخذ زرادشت موقفه بثبات إلى جانب حرية الإرادة المطلقة؛ لكن هذا لم يمنع تسرب الجبرية إلى دينه فى فترة الحكم الساسانى وما بعدها. والمثال الصارخ على ذلك يمكن عرضه من النص التالى: «عندما يساعد القدرُ الرجلَ الشرير الكسول ذا العقل غير المستقيم، فإن كسله يصبح كالطاقة ويُصبح عدم استقامة عقله حكمة ويصبح شره كالخير، وعندما يعاندُ القدرُ الحكيمُ المهذّبَ ذا العقل الراجح، تنقلب حكمته إلى بلاهة وغباء وينقلب أدبه وتهذيبه إلى سفه ولا يجدى علمه وأدبه ورجولته» (Menoke I Khrat. 51).

وعلى أية حال، فهذا انحراف خطير عن تعليم زرادشت النبى، والنظرة السلفية (الأورثوذكسية) تظهر أكثر صدقًا فى النص التالى: «تنقسم الأشياء فى هذا العالم إلى خمسة وعشرين قسمًا: خمسة من خلال القدر، وخمسة من خلال العمل، وخمسة من خلال الطبيعة، وخمسة من خلال الشخصية وخمسة من خلال الميراث (الوراثة): فالحياة والزوجة والأطفال والسلطة والثروة قَدَر، والعضوية فى إحدى طبقات رجال الدين والمقاتلين (الجند) والمزارعين، والفضيلة والرذيلة عمل، ومباشرة الزوجة وإرضاء الحاجات الطبيعية، والأكل والشرب والمشى والنوم، كل ذلك من خلال الطبيعة. والصداقة والاحترام والكرم والصلاح والتواضع، كل هذا من خلال الشخصية. والجسم والمكانة والفهم والذكاء والقوة، كل هذا عن طريق الوراثة» (Pahlavi texts, p. 82).

الأخلاق

تلخص الكلمات الآتيات المبادئ الأخلاقية الزرادشتية: «أفكار طيبة، وكلمات طيبة، وأعمال طيبة» وإذا كانت الزرادشتية الباكرة قد أصبحت ثَنْوية Dualist فذلك راجع إلى أن إله زرادشت متطابق تمامًا مع الطيبة والصلاح، لدرجة أنه لم يكن هناك مجال للتفكير فى أن يكون حتى بشكل غير مباشر مسئولاً عن الشر. لقد رأينا أن أكثر «الجوانب Aspects» بروزًا أو هيمنة فى أهورامزدا فى الجاثا Gathas ـ النفس الطيبة، والصلاح والملكوت والعقل السَّوى والكمال والخلود ـ قد أصبحت فى زمن لاحق رؤساء ملائكة Archangles. وعلى أية حال، فهى كصفات أو مزايا جيدة مشتركة بين اللّه والإنسان، لأن الكمال والخلود هما القدر الذى من أجله قصد اللّه الإنسان حيث الصلاح وطيبة النفس والقصد من الصفات الإلهية التى يجب على الإنسان أن يحذو حذوها. وعلى أية حال، ففى العصور الوسطى جرى تفسير «الصلاح» بمعنى التوسُّط «The Mean» ولا يمكن أن يكون هناك شك فى أن هذه الفكرة مستعارة من أرسطو، وقد تشرَّبها الإيرانيون لدرجة زعمهم أنها فكرتهم، فنحن نقرأ أن «إيران كانت دائمًا مستودعًا للتوسط تنتقد المبالغة أو الإسفاف والعجز والنقص، وفى الإمبراطورية البيزنطية وجدنا الفلاسفة، وفى الهند وجدنا المتعلمين وفى أماكن أخرى وجدنا الاختصاصيين كلهم ـ بشكل عام ـ يمتدحون الشخص إذا أظهرت حجته حدّة ذهن وكياسة، لكن فى مملكة إيران لا يُبدون موافقة إلا على الحكمة الحقيقية (Denkart, Madan p. 429). لقد صارت الأخلاق الزرادشتية مُتقنة بشكل كبير خلال الفترة

الساسانية، عندما أصبحت دين الدولة الرسمى. وليس مما يدعو للدهشة إذًا أن نجد فيها بصمة أرسطية. فالأخلاق الزرادشتية فى الأساس هى أخلاق الشخص المهذّب (الچنتلمان). وحتى بعد القضاء على الإمبراطورية الفارسية على يد المسلمين وحلول الإسلام تدريجيًا محل الزرادشتية وانتشاره فى الأرض الإيرانية، ظلت الأخلاق الأرسطية (المعزوّة إلى أرسطو) مرسّخة وجودها فى المناخ الدينى الجديد وظلت باقية فترة طويلة قبل أن تتفتت ديانة النبى (زرادشت) قبل اجتياح أتباع نبى آخر (يقصد محمدًا ﷺ)، القادمين من شبه الجزيرة العربية حيث البداوة (النص: barbarious Arabia، أى شبه الجزيرة العربية المتبربرة).

ومن المتوقع من الزرادشتى أن يتناسل reproduce himself معتبرًا ذلك واجبًا دينيًا، وأن يجعل الأرض خصبة. ويجب أن يرضى بنسبة، وأن يعمل دائمًا ما هو طيب ولا يجازى بالشر شرًا (Ibid, p. 113)، والمبدأ السلوكى الأساسى الذى يجب أن يتبعه المرء هو أن يحب للآخرين ما يحب لنفسه «وهو مبدأ صحيح أيضًا بالنسبة للمسيحى والبوذى والكونفوشيوسى».

فالأخلاق الزرادشتية يمكن مقارنتها بالأخلاق فى سفر الأمثال وسفر الجامعة. إنها فى الأساس أخلاق التوسط أو الاعتدال، إنها أخلاق مهذبة مصقولة Urbane. فالشرب (المقصود شرب الخمر) باعتدال يلقى استحسانًا، أما الإسراف فى هذا الشىء الطيب فمرفوض وموضع توبيخ. والعالم لا هو أسير ولا هو منفى كما فى كثير من الأديان، إنه مسكن انتقالى فيه كثير مما هو طيب وباعث على البهجة، ويُعد تراجعًا عن الخطيئة أن يقوم المرء بعمل أفضل الأشياء على هذه الأرض «اعمل فى القداسة أى شىء ترغبه» تلك قاعدة سلوكية ذهبية، وتمقت الزرادشتية العبارات الموهمة بالتناقض؛ لذا فلن نجد فيها أيًا من هذه العبارات المتناقضة ظاهرًا Paradoxes التى تزخر بها المسيحية والبوذية(*).

وليس هناك حاجة للتضحية بالنفس على نحو بطولى أو ضرورة لأن يحب المرء عدوه وأن يبارك لاعنه، مادام هؤلاء الأعداء لابد أن يكونوا على أية حال «أتباع الضلال Lie» والضلال أو الكذب هو رأس كل خطيئة، وأكثر من هذا «فلا تتخذ من عدو الأمس

(*) لم يذكر الإسلام مع وجود أحاديث كثيرة عن الرسول ﷺ بالمعنى نفسه. (المترجم).

صديقًا؛ لأن العدو القديم كالحية السوداء لا تنسى الجروح القديمة لمئات السنين». حقيقة أن نار النبى (زرادشت) لم تعد متوهّجة فى الأخلاق التى تطورت حاملة اسمه خلال فترة الحكم الساسانى؛ لكن الحكمة الدنيوية التى أبداها الزرادشتيون ظلت جزءًا من الموروث الإيرانى حتى يومنا هذا، بينما زرادشت الذى هو ابن إيران الأعظم، لا يمثل بالنسبة للإيرانى العادى إلاّ ما يزيد قليلاً عن كونه مجرّد اسم.

القربان المقدس

الطقس المحورى للزرادشتيين هو الياسنا Yasna، وهى كلمة تعنى حرفيًا «تقديم الأضاحى». وكما رأينا، لقد هاجم زرادشت بعنف طقس الأضحيات القديم الذى كان يعنى ذبح ثور، وتقديم شراب متخمّر من نبات يُسمى الهوما Haoma، مع أن تناول شراب الهوما هذا كان منذ وقت سحيق يشكل محور الطقس الزرادشتى. وسواء كان هذا الطقس ـ بشكل ما ـ قد تسامح زرادشت بشأنه حقًا، أو أنه طقس قد دخل الزرادشتية بعد ذلك على عكس ما كان يريد، فإنه ـ أى هذا الطقس ـ لم يكن أبدًا موضوع خلاف فى أى وقت من الأوقات، ومن أية جماعة زرادشتية. لقد وعد زرادشت أتباعه بالخلود، وفى طقس عصير الهوما Haoma juice يوجد الإكسير Elixir الذى يهب الخلود، والهوما ليس مجرد نبات (انظر على سبيل المثال: The. Indian Somna, p. 220). إنه أيضًا رب God (بمعنى مَلَك كما سبق واتضح من المقال ـ المترجم) وابن اهورا مزدا، وفى الطقس النبات الرب The Plant God يتم سحق النبات فى الهاون، إنه بهذه الطريقة ـ كما يُقال تتم التضحية بالرب (النبات) ويقدم نفسه إلى أبيه السماوى، ويُعتبر الهوما ـ كلاسيًا ـ كاهنًا وأضحية فى الوقت نفسه ـ ابن اللّه إذًا يقدم نفسه لأبيه السماوى. وبعد ذلك يقدم الشراب فيشرك الكاهن والمؤمن فى الشراب السماوى وبذلك يشترك الجميع مع اللّه فى الخلود، وهذا القربان المقدس هو عربون الحياة الأبدية التى سيرثها البشر روحًا وجسدًا فى الأيام الأخيرة. والفكرة شبيهة بشكل مدهش بفكرة القدّاس الكاثوليكى Catholic Mass.

لقد تلاشت الزرادشتية عمليًا من عالم اليوم، لكن كثيرًا مما دعا إليه النبى الإيرانى مازال يعيش اليوم فيما لا يقل عن ثلاثة أديان كبرى ـ اليهودية والمسيحية والإسلامية. إنه يبدو من المؤكد تمامًا أن تعاليم زرادشت الأساسية كانت مدونة لليهود فى الأسْر

البابلى، وعلى هذا فقد حدث فى هذه القرون الحيوية ـ رغم غموضها ـ السابقة على قدوم المسيح أن تشربت اليهودية فى شرايينها وأوردتها كثيرًا من تعاليم زرادشت، أكثر مما كانت ـ أى اليهودية ـ تستطيع تقديمه. ويبدو من المحتمل أن اليهود أخذوا من تعاليم زرادشت أو تعاليم أتباعه المباشرين فكرة خلود الروح وقيام الجسد، والشيطان الذى لا يأتمر بأمر اللّه وإنما هو عدو له. بل ربما أيضًا فكرة المخلّص Savoir الذى سيظهر فى نهاية الزمان. كل هذه الأفكار ـ بشكل أو بآخر ـ قد انتقلت للمسيحية والإسلام. هناك عقيدة واحدة فى الديانه الزرادشتية تم رفضها ـ تقليديًا ـ رفضًا تامًا، إنها العقيدة التى أصبحت حجر الزواية فى كل النظام الزرادشتى، وإن كانت فيما يبدو مُقحمة على تعاليم زرادشت نفسه أو دخيلة عليها ـ وهى فكرة الوجود الأزلى المشترك لمبدأى الخير والشر. هذه الفكرة رغم اتفاقها مع العقل إلاّ أنها ضد الغريزة الدينية المتعمقة فى الإنسان، ورفضَها اليهود والمسيحيون والمسلمون على سواء، بل ووفقا للفرس المحدثين الذين راحوا يوازنون الأدلة، فإن هذه الفكرة كانت مرفوضة من زرادشت نفسه على الأقل بشكلها الجامد الذى ظهر فيما بعد.

لقد كان زرادشت واحدًا من أعظم العباقرة الدينيين فى كل العصور، إنه النبى الذى اعتقد أنه أجرى حديثًا مع اللّه. لقد غمطه من أتوا بعده حقه. إنهم الذين لم يكتفوا بإدخال آلهة غير الإله الواحد على الدين الذى أتى به، تلك الآلهة التى كان زرادشت قد أنزلها من فوق عروشها، وإنما حوَّلوا دعوته النبوية إلى ثنوية جافة حطمت فكرته فى اللّه كموجود قدسى صالح وطيب. لكن الزرادشتية فى عهد الدولة الساسانية وإن كانت قد شوَّهت دعوة النبى (زرادشت)؛ إلاّ أنها ارتبطت ـ رغم هذا ـ بالتعليم الأساسى للنبى (زرادشت)، أعنى أن اللّه هو خير Good تام بكل ما فى الكلمة من معنى رغم كل الظواهر المعاكسة لهذه الفكرة.

(٥)
الهندوسيَّة

بقلم
أ . ل . باشام
أستاذ تاريخ جنوب اسيا
مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية
جامعة لندن

السمات الأساسية

ربما زاد عدد مُعتنقى الهندوسية (الهندوكية) فى عالمنا هذا على ٣٠٠ مليون نفس، مُعظمهم فى الهند، وهذا لا يمنع من وجود أعداد كبيرة منهم فى أنحاء أخرى من آسيا وفى أفريقيا وفى جزر الهند الغربية.

ورغم أنَّ الهندوس يُشكلون إحدى أكبر المج موعات الدينية وأكثرها أهمية فى العالم، إلاَّ أنَّ عقيدتهم يصعب تحديدها فى كلمات قلائل. فمن الممكن تعريف المسيحى بأنه الشخص الذى يُحاول اتّباع ما يعتقد أنَّه تعاليم المسيح، وكذلك من الممكن تعريف المسلم بأنه الشخص الذى يحاول السَّير على وفق سنَّة محمد (ﷺ)، أما الهندوسيّة فليس لها مؤسِّس واحد على نحو ما هو واضح فى الديانتين الآنف ذكرهما. وقد عرَّف بعض علماء الاجتماع المحدثون المسيحيين والمسلمين بأنهم أولئك الذين يعتبرون أنفسهم أتباعًا للمسيح ومحمد(*) على التوالى، لكن مثل هذا التعريف لا ينطبق على الهندوس، بل ربما لم يسمع أى هندوسى أبدًا عن كلمة الهندوسية (أو الهندوكية) تلك، وليس عندهم اسم لدينهم.

وقد قيل فى وقت من الأوقات إن أى شخص يحترم البراهمان Bráhman والبقرة، ويُراعى قواعد الطبقة المتحجرة (المغلقة) يُعتبر هندوسيا، لكن هذا التعريف قد يستثنى كثيرين من الهندوس المحدثين ممن هم متمسكون بدينهم وأكثر جدّية فى تناوله، كما أنَّ

(*) المسلمون يعتبرون انفسهم اتباعًا لمحمد (ﷺ) وأيضا للمسيح وموسى (عليهما السلام) بل ولكل الأنبياء السابقين على محمد (ﷺ)، ويؤمنون بكل ما نزل من الوحى قبل محمد (ﷺ).

هذا التعريف يستثنى أيضًا عددًا من المجموعات الهندوسية غير السَّلفية (غير الأصولية unorthodox) فى عصور الهندوسية الباكرة.

وربما أمكننا وصف الهندوسى وصفًا جيدًا - كأحسن ما يكون - بأنه الشخص الذى يُقيم معتقداته بشكل أساسى، وكذلك أسلوب حياته، على هذا النظام المركَّب الذى يشمل العقيدة والممارسة، الذى تطور فى شبه القارة الهندية وارتبط بها ارتباطًا عضويًا (لا فكاك منه) طوال أكثر من ثلاثة آلاف سنة.

وعلى هذا فالهندوسية ديانة قديمة جدًا، ظلت جوانب أساسية أصلية منها باقية فيها، جنبا إلى جنب مع نظم فلسفية متطورة تطورًا كبيرًا. وبشكل عام فهى دين ذو طبيعة إثنية (عرقيّة). إنه يختلف عن ديانات الدعوة التى ظهرت بعده: البوذية والمسيحية والإسلام. إنها مثل اليهودية، فالهندوسية عقيدة لوحدة ثقافية واحدة (أو بتعبير آخر إنها دين لمجموعة بشرية بعينها). فليس فى ماضى الهندوسية (ولا ماضى اليهودية) أية محاولة لدعوة الناس من خارج الوحدة الهندوسية (أى لم يبذل الهندوس - وكذلك اليهود - أية جهود لدعوة غيرهم لدينهم)، وتنظر البوذية واليانية للهندوسية، على نحو ما، كما ينظر الإسلام والمسيحية لليهودية.

وتتميز الهندوسية - بشكل حاد - عن دينَى الغرب(*) بعقيدتها فى «التناسخ» أو «التقمُّص» transmigration. ويمكننا أن نقسم أديان العالم تقسيمًا عريضًا إلى قسمين أساسيين على وفق هذا المعيار (تناسخ الأرواح أو تقمصها)، والهندوسية هى أقدم مجموعة الأديان الشرقية وأكثرها ديمومة (بقاء) القائلة بأن الروح تسكن (تتقمص) أجسادًا عديدة فى رحلتها خلال النظام الكونى Cosmos حتى تصل إلى هدفها النهائى، ذلك الهدف النهائى الذى وصفته المذاهب الهندوسية المختلفة بمصطلحات متباينة.

والنتيجة الطبيعية لعقيدة التناسخ أو التقمص هذه هى أن كل الحياة سواء أكانت فوقطبيعية أم إنسانية أم حيوانية أم حشريّة أو حتى نباتية (على وفق ما تقول به بعض المذاهب الهندوسية) تحكمها قوانين واحدة، أو بتعبير آخر هى خاضعة لقانون واحد (أو تجرى عليها السُّنن نفسها).

فبينما تقول الأديان الغربية - بشكل عام - إن الإنسان مخلوق ذو وضعية أو طبيعة خاصة، له روح خالدة ليست كروح الحيوان الأدنى مرتبة، فإن الهندوسية متمسكة بأن

(*) المؤلف يعتبر الإسلام هنا دينًا غربيًا Western. (المترجم).

كل ما هو حى له روح، وأنَّ أرواح الأحياء متساوية، وأنها لا تختلف إلا من خلال الكرما Karma، أى تأثير ما قامت به من أعمال سابقة (أو بتعبير آخر ما أسلفت من عمل يحددها الغلاف (الجسد) المادى الرقيق الذى يسجن الروح، وبالتالى يؤدى هذا إلى توالى التقمص فى أنواع مختلفة من الأجساد. إن عقيدة السَّامسارا Samsara هذه قد جعلت لكثير من الفلسفة والفكر الهندوسيين ملامح مميزة جدًا.

وثمة ملمح آخر للهندوسية أكثر تحديدًا وأشد وضوحًا ـ على الأقل فى تجلياتها الأسمى ـ وهو ميلها إلى توحيد كل الاختلافات الظاهرة فى مبدأ أو كلٍّ واحد أو كينونة واحدة. وليس صحيحًا ذلك القول الذى مؤداه أن الأَحَديَّة monism (القول بوجود مبدأ غائى واحد أو القول بأن الحقيقة كلٌّ عضوى واحد) مهيمنة على الفكر الدينى الهندى، فهناك مذاهب تذهب إلى القول باختلاف المادة عن الروح وأن كلاً منهما منفصل عن الآخر، وهناك مذاهب أخرى تقول بأن الروح لا يمكنها أبدًا أن تتحد مع الله أو بتعبير آخر لا يمكنها أن تكون هى والرب كيانًا واحدًا Can never become one with God ـ لكن الأحدية (بالمفهوم الآنف ذكره) هى التى تعطى الفكر الهندى كثيرًا من مذاقه المميز، كما نجد أن الأفكار الأحدية Monistic ideas تظهر باستمرار فى كثير من المظاهر فى فكر الهندوس وكتاباتهم، كما هو واضح على سبيل المثال فى حكمة راماكرشنا Ramakrishna الشهيرة: «كل الأديان دين واحد».

التطور

كان لأقدم حضارات الهند التى انتعشت فى وادى السند منذ ألفَىْ عام قبل المسيح ـ دين ذو ملامح مختلفة عاودت الظهور مرة أخرى فى الهندوسية التى ظهرت فى وقت لاحق. فأهل المدن الهندية الأولى وقَّروا ربّة أمًا a mother goddess، على نحو ما كانت هذه الربة الأم تُعبد فى كثير من الحضارات القديمة، وقد عرفوا أيضًا تأليه الذّكَر كما هو موصوف ـ أى هذا الإله الذكر ـ لدى أصحاب الاتجاهات النمطية فى اليوجى Yogi الهندية التى ظهرت بعد ذلك، إله تحيط به حيوانات. ومن المفترض أنَّه الإله الهندوسى شيفا Siva فى أحد جوانبه. وقد وقروا رموز أعضاء الذكورة (ما يتعلق بالقضيب)، واعتبروا بعض الحيوانات، كالثيران، مقدسة ووقروا أشجارا بعينها، كأشجار البيبال Pipal التى لا تزال أشجارًا مقدسة فى كل من الهندوسية والبوذية. ويبدو أن الهندوس قد ركزوا كثيرا على الطهارة الطقسية. ليس لدينا إلا القليل مما يمكن أن نقوله هنا عن

دين شعب السند، ذلك الدين الذى تناوله كثير من الباحثين ومع هذا فمعلوماتنا عنه قليلة جدا فى الحقيقة لأن النقوش الموجودة على الأختام، والتى تكاد تكون هى كل ما تبقى من البقايا المكتوبة لهذه الحضارة، لا يمكن قراءتها. وبدون المصادر المكتوبة لا يمكننا إلا رسم خطوط عريضة صماء لأى دين منقرض. وعلى أية حال، فلدينا ما يكفى لإظهار أن دين السند هذا قد بقى بعد الغزو الآرىّ Aryan وعاود الظهور فى الهندوسية التى ظهرت بعد ذلك.

وفى حوالى منتصف الألف الثانية قبل الميلاد اختفت حضارة السند؛ إذ اجتاحها غزاة يركبون عجلات حربية قدموا عبر ممرات الشمال الغربى. وكان من بين مجموعات الغزاة هؤلاء - إن لم يكونوا جميعا - آريون Aryans وكانوا يتحدثون لغة قريبة من لغات أوروبا الكلاسية. وكان هؤلاء الغزاة أبويِّين (النسبة فيهم للأب، والسيادة فيهم للرجل) مثل الإغريق الأوائل والرومان والتيوتون وكان معظم آلهتهم ذكورا. لقد عبدوا أربابهم (آلهتهم) بنحر الأضاحى الكثيرة، وعند تقديم هذه القرابين تُعصر السوما Soma المقدسة ويشربون عصيرها المُسكر (السوما هى التى أشارت إليها الأڤستا باسم هوما Haoma - انظر ص ٢٢٢/ الزرادشتية). وكان الآريون Aryans متبريرين محاربين وإن كان فيهم طبقة مهمة من رجال الدين Priests كانوا ماهرين فى وضع الألحان والترانيم التى يتم ترديدها عند تقديم الأضحيات (أو القرابين)، كما كانوا ماهرين فى عزف الألحان التى وضعها آخرون. ولم يكن رجال الدين هؤلاء يعرفون الكتابة إلا أنهم كانوا يتحلون بذاكرة قوية، حتى إن الترانيم القديمة ظلت باقية دون أخطاء تُذكر حتى أيامنا هذه فى الرِّج ڤيدا Rig Vèda أقدم الكتب الدينية الهندوسية، وأكثرها - من الناحية النظرية - قداسة.

والنسق الدينى فى الرّج ڤيدا Rig Vèda ليس هو النسق الدينى الهندوسى، فقد نسى الهندوسىُّ العادى كثيرا من أكثر أرباب (آلهة) الرج ڤيدا أهمية، فإله الحرب الكبير الذى كان الآريون يوقرونه وهو إندرا Indra قد تقلص ليصبح مجرد إله للمطر لا يحظى إلا بالقليل من العبادة. أما ڤارونا Varuna الملك الذى كان فى وقت من الأوقات يتبوأ فى قصره مكانًا عَلِيًا ويُشرف على كل أفعال البشر ويُعاقب الآثم، فقد أصبح مجرد نبتيون Neptune على الطريقة الهندية، وقلما يذكره الآن أحد. أما سوريا Surya أو إله الشمس فمازال يحظى ببعض التكريم، لكن أصبح اسمه أجنى Agni إله

النار والأضحيات. ومن ناحية أخرى، يوجد إلهان أقل أهمية نسبيا من الآلهة التى وردت فى الرج فيدا قد أصبحا ربّين أساسيين فى الهندوسية؛ وهما فيشنو Vishnu الإله الذى ارتبط اسمه بكل من الشمس والأضاحى، ورودرا Rudra الذى عُرف بعد ذلك باسم شيفا Siva (والكلمة تعنى الميمون أو السعيد أو المبشّر بالفَلاح).

وليس هناك إجماع بين الباحثين حول تاريخ وضع تراتيل الرج فيدا، أما بالنسبة لمعظمها فإن ذلك ربما يكون قد حدث فى حوالى سنة ٩٠٠ ق. م. ففى الترتيلة الأخيرة فى الرّج فيدا ما يدل على تطور فى النظرة الدينية. فبعض الآلهة الأقدم عهدا راح بالفعل يبدأ فى السقوط فى خضم من الظلال أو بتعبير آخر اختفت فى الخلفية، وظهرت مسحة من التأمل الصوفى (الباطنى) أصبحت من خواص كل الأديان الهندية التى ظهرت بعد ذلك. لقد كان مؤلفو التراتيل الأخيرة مهتمين اهتماما كبيرا بمسألة أصل الكون. لقد افترضوا أن الكون ظهر من جنين ذهبى golden embyro فى بداية الزمان (الرّج فيدا، ١٠، ١٢١). لقد أعلنوا أن الدافع الأول البدائى (primevalurge) الذى سموه الرّغبة (كاما Kama) قد عمل عمله فى الهيولى Chaos (حالة اللاتكوّن) فنتج الكون عن فعله هذا (الرج فيدا، ١٠، ١٢٩، ٤) ويقررون أنهم يأسفون لأن أحدًا لا يعرف على سبيل اليقين كيف تم الخلق، حتى الآلهة (الأرباب Gods) أنفسهم لا يعلمون ذلك (الرج فيدا، ١٠، ١٢٩، ٧) ومن بين أهم هذه التراتيل التى تتناول الكون فى السِّفر الأخير من الرِّج فيدا، ترتيلة أو ترنيمة الإنسان الأصلى أو الإنسان الأول pri-meval Man (پوروشا ـ سوكتا Purusha - Sukta) التى تذكر أن العالم كله ظهر نتيجة قربان (اضحية) هائل قُدِّم فى بداية الزمان، وذلك عندما ضحّى الأرباب (الآلهة) الأقل درجة بالشخص البدائى الهائل (پوروشا) الذى قام على نحو باطنى بإحياء أعضائه الممزقة، وجعل من أعضاء جسده المختلفة الملامح المختلفة للكون بما فى ذلك طبقات المجتمع الأربع ـ تلك الطبقات التى يرد ذكرها هنا للمرة الأولى (الرج فيدا،١٠، ٩٩).

وتحدد ترتيلة الإنسان الأصلى (أو الأول) مرحلة انتقالية جديدة فى الدين الهندى. لقد كانت الأضحيات دائما من بين أكثر عناصر الديانة الآرية أهمية، وقد تضاعفت أهميتها الآن مئات المرّات. وظهرت كتب هندوسية مقدسة أخرى New Vedas، فالسَّما فيدا Sama Veda وهى مجموعة من الأشعار مأخوذة من الرّج فيدا وأُعيد ترتيبها ليتم ترتيلها أو إنشادها عند تقديم الأضحيات. والياچور فيدا Yajur Veda وهو مجموعة

من الأقوال النثرية المتضمنة وصايا ليتلوها الكهنة عند ممارستهم الطقوس، والأثارڤا ڤيدا Atharva Veda، وهى أشعار فى الأساس وتُستخدم لتحقيق غايات مختلفة كعلاج الأمراض، وإبعاد الضرّة (الزوجة المنافسة) والانتصار فى الحرب وكسب القضايا. وقد اتسعت هذه الكتب المقدسة (الڤيدات Vedas) بإضافة ملاحق مطوّلة يسمّونها البراهمانات Brahamanas التى تشرح بالتفصيل طقوس الأضاحى وإضفاء الرمزية Symbolism على كل ملمح من ملامح الإجراءات الطقسية مهما صغر.

والحقيقة أنَّ الأضحيات أصبحت الآن ـ كما هو معتقد ـ ما هى إلا إحياءً لذكرى الأضحية الأولى الكبرى التى نتج عنها خلق العالم (الكون)، وأنه بتنفيذ هذه الأضحية بشكل منظم تتكرر عملية الخلق بشكل رمزى، وبذا يتجدَّد العالم (الكون)، والآلهة (الأرباب) نفسها تعتمد على الأضحية، والأضحية تعتمد على رجال الدين Priests الذين هم وحدهم القادرون على تقديمها بشكل صحيح، فإذا لم يتم تنفيذ كل شعيرة rite بشكل صحيح تماما، لم ينتج عنها سوى الضرر، إذ تحل الكوارث والنكبات بمن شاركوا فيها، أما إذا جرى تنفيذها بشكل صحيح فإنها تُطيل بقاء الكون Cosmos وتحقق الفائدة للمجتمع كله. والتركيز على الأضاحى (القرابين) فى المرحلة الڤيديَّة Vedic period المتأخرة (من ٩٠٠ إلى ٥٠٠ ق. م. تقريبا) نتج عنه ـ كلازمة طبيعية ـ زيادة كبيرة فى نفوذ طبقة رجال الدين وعلو مكانتهم، فهم ـ أى رجال الدين ـ الذين يدّعون لأنفسهم حق الاستثناء من كل قوانين بشرية (أو بتعبير آخر من كل القوانين الزمنية أو غير الدينية)، ويدّعون لأنفسهم الحقّ فى أن يطيعهم الآخرون ويحترموهم. وهناك من الأدلة ما يكفى لإثبات أنَّ مثل هذه الطاعة (التى يطالبون بها) لم تكن دائما فى متناولهم، وأن كثيرا من الفقرات الطنّانة (عريضة الدّعوى) فى البراهمانات (الملاحق التى تم إلحاقها بالڤيدا) تكاد تكون نتيجة أمنيات (وليست تعبيرا عن واقع)، لكن يمكننا القول بشكل عام إن هذه الفترة كانت بالتأكيد إحدى الفترات التى بدأ فيها رجل الدين يمارس نفوذا هائلاً فى المجتمع الهندى.

وهكذا كان نظام الأضحيات فى ظل الڤيدا نظاما عديم الجدوى، فالأضحيات الكبيرة التى يشير لها التراث المكتوب للبراهمانا كان مكلِّفا جدا لا يقدر عليه سوى الملوك والزعماء القبليين، وكان الناس العاديون فى حاجة إلى طريقة أقل تكلفة لتنفيذ واجباتهم الدينية. وأكثر من هذا، فقد كانت الثقافة الآرية قد انتشرت أكثر فأكثر فى

الهند.. لقد بدت الرّج ڤيدا Rig Veda وكأنها قد وُضعت أساسا لمن يسكنون البنچاب والذين لا يعرفون سوى القليل عن وادى الجانج Ganges، فالڤيدات (جمع ڤيدا Veda) المتأخرة زمنا وملاحقها (البراهمانات) رُكِّزت (بضم الراء) فى المناطق الواقعة بين نهرَى الجُمنا Jumna والجانج Ganges (الدوآب Doab) والمنطقة الواقعة إلى الغرب من الجمنا حول دلهى الحالية. وفى الطور التالى ـ ونعنى به طور الأوپانيشادات Upan-ishads ـ ذلك الطور الذى تداخل مع طور البراهمانات (ملاحق الڤيدات)، تغلغلت الثقافة الآرية أكثر فأكثر نحو الشرق حتى وصلت إلى ما يُعرف الآن باسم البنغال (بنغالاديش). لقد ظهرت الآن عقائد جديدة، ربما تكون مجلوبة من السكان المتوطنين فى سهل نهر الجانج، وأكثر هذه العقائد الجديدة أهمية هى عقيدة التناسخ أو التقمص. لقد ظهر هناك فى البداية عقيدة أن المرء يكون عُرضة للموت حتى فى السماء. ثم ظهرت فكرة أنه حتى الأرباب يموتون أو لابد أن يموتوا فى خاتمة المطاف، وذلك لإفساح مكان لآلهة (أو أرباب) جديدة، وأنه لابد لكل موجود أن يولد من جديد فى دورة لا نهائية، أو بتعبير آخر: إن عملية الموت والتقمص (الميلاد الجديد) ثم الموت ثم الميلاد الجديد.. وهكذا عملية لا نهائية.

وقد جلبت عقيدة التناسخ أو التقمص معها اتجاها فكريا جديدا. فالأضحيات فى الرّج ڤيدا ـ رغم ما يحيط بها من أمور باطنية (صوفية) ورهبة ـ تبدو بشكل عام ذات أبعاد طقسية جذّابة، إذ تتناول الأرباب (الآلهة) الطعام مع الإنسان، وتجازيه خيرا بزيادة مواشيه، وتهبه أبناء أقوياء، وتحقق له النصر فى المعارك. فدين البراهمانات (ملاحق الڤيدات) رغم أنّه مثقل بأفكار سحرية سرّية، إلا أنه لا يزال مهتما ـ وبشكل أساسى ـ بالحياة على هذا الجانب من القبر، فهدف شعيرة الأضاحى فى هذه الحقبة كان ـ فى جانب منه ـ تأكيد إعادة الميلاد (الولادة من جديد) فى السماء لرعاتها (رعاة العقيدة أو رعاة شعيرة الأضاحى)، لكن هذه الشعيرة تحقق لهم أيضا منافع مادية (دنيوية)، والأهم من كل هذا أن شعيرة الأضاحى تحفظ نظام الكون وتقيه من الاختلال. لكن المرء يشعر أنه مع ظهور عقيدة التناسخ أو التقمص أن أهداف الدين السلفى (بشكله الأصولى) بوضعه الموجود عليه إنما هى أهداف انتقالية. فما فائدة الميلاد الجديد (إعادة الميلاد) فى السماء إذا كان مجرد حلقة سلسلة لا نهائية؟ ما النقطة المرتبطة بحفظ الكون إذا كانت لا تعنى سوى مجرد التكرار الرتيب (المُمِل) للتكوينات نفسها بشكل لا نهائى؟ إننا فى حاجة إلى ما هو أكثر، فى حاجة إلى شىء

يحمل الروح خارج دائرة التناسخ (التقمص) هذه، ليجعلها فى حالة أمان كامل. لقد كان هناك فى البداية شعور بالحاجة إلى الانعتاق أو التحرر أو الخلاص for release (موكشا moksha) من ارتباطات الوجود الدنيوى، ومن الارتباطات بالوجود السماوى أيضا.

لقد تم إيجاد المَخْرَج، فقد رضيت طائفة من الهندوس أن تعيش حياة الزهد والتقشف. ومع انتشار عقيدة التناسخ راح المتأملون (كان غالبهم من البراهمانات Brahmans وإن كان هذا لا يمنع وجود آخرين من مختلف الطبقات) يتركون منازلهم ويعيشون حياة التقشف الشديد فى أكواخ داخل الغابات، يتأملون فى مسائل الكون ويستغرقون فيها، ويختلف الواحد منهم مع الآخر حول هذه المسائل، وغالبا ما كان الواحد منهم يُخضع نفسه لعملية إماتة قاسية للذات (المقصود يعرض نفسه لحرمان شديد)، اعتقادا منه أنه بهذه الطريقة يعتق نفسه (يخلّصها) من سلسلة الموت والحياة ثم الموت ثم الحياة.

وهكذا، أو بتعبير آخر التخلص من حلقة إعادة الميلاد بشكل دائم. وراح متقشفون آخرون يهيمون فى الأرض يتسولون خبزهم ويُلقون تعاليمهم ويتجادلون إن سنحت الفرصة. وهذه الطبقة الأخيرة التى يُطلق عليها اسم «الجوّالون» (الپاريڤراچاكيون Pa-rivrajakes) ظهر منها كثير من الرعاة (المعلِّمين) المبتدعين (أى من أهل البدع أو الخارجين عن أصول الديانة الهندوسية التقليدية) الذين أنكروا إلهامات الڤيدا كما أنكروا صحة الدعاوى البراهمانية، وادعوا أنهم اكتشفوا نظما (أو أنساقا) تتجاهل الڤيدات vedas والأضاحى بل والبراهمانات لتشق طريقها مباشرة للحقيقة النهائية، ولتحقيق الخلاص الكامل، هؤلاء الهراطقة (المقصود: الخارجون على الأسس التقليدية الآنف ذكرها) كان منهم بعض أعظم الدعاة الدينيين الذين أنجبتهم الهند مثل بوذا Buddha (انظر المبحث الخاص بالبوذية 279 ff) وماهاڤيرا Mahavira (P. 291) مؤسس اليانية.

ومن ناحية أخرى، وجدنا نسّاك الغابة الأكثر أصولية (سلفية) (أى الأكثر تمسكا بما هو قديم فى الهندوسية) قالوا بالأهمية النسبية للأضحيات وإلهامات الڤيدات vedas رغم زعمهم أنهم وصلوا لمرحلة روحية تسمو فوق كليهما. وبالتالى فقد كان لهم مكان فى رحاب التعاليم البرهمية، كما أن عقائدهم الباطنية قد أصبحت بالتدريج جزءا من

الديانة الهندوسية. وقد وردت تعاليمهم ومناقشاتهم فى سلسلة من النصوص عُرفت بالأوپانيشادات Upanishads. وهذه النصوص الجميلة رغم اختلافها فى كثير من التفاصيل - تتناول موضوعا واحدا أساسيا هو توحد الروح الفردية (الأتمان atman) مع روح العالم World - Soul (أو روح الكون)، هذا الروح المطلق غير المشخّص الذى أطلقوا عليه اسم براهمان(١) Brahman الذى يَعُم الكون ويتغلغل فيه ويهيمن عليه ويحفظه prevades and underlies the cosmos. ومنذ الأوپانيشادات الأولى (ربما كان هذا حوالى سنة ٦٠٠ ق. م.) حتى الوقت الحاضر كانت هذه هى العقيدة الأساسية لأكثر مذاهب الفلسفة الباطنية الهندوسية: وحدة كل الأشياء فى الموجود الواحد المجرّد the One Absolute Being، وضرورة التحقيق الكامل لهذه الوحدة من خلال روح الفرد حتى يتم الخلاص من السمسارا Samsara، أى الخلاص من دورة الميلاد والموت والميلاد الجديد، ولتحقيق أسمى درجات السعادة والنعيم التى يذوب فيها الشخص أو التى يفقد فيها ذاته ليسمو بها ويُهيمن عليها. ومنذ هذا الوقت أيضا أصبحت التجربة الباطنية مسألة جوهرية فى الدين الهندى. لقد وجد كل دين مكانا فى رحابه للباطنيين (المُتصوّفة) وإن تباينت أهميتهم من دين إلى دين ومن فترة زمنية إلى فترة زمنية أخرى. وفى الهند نجد أنه منذ زمن الأوپانيشادات فصاعدا، أصبحت الصوفية (الباطنية) أساسية لكل النظم الدينية، وتم وضع برامج مفصّلة للتدريبات العقلية (أو النفسية) والبدنية للتقدم بالتجربة الباطنية (الصوفية)، وقد قامت على المعلومات التى قدمتها هذه البرامج كثيرٌ من المدارس الفلسفية.

وفى القرون الأخيرة من الألف الأولى قبل الميلاد، راحت الأضحيات الكبرى التى شهدتها العصور السابقة تقل شعبيتها شيئا فشيئا بسبب معارضة الدينيّن الجديديّن؛ البوذية واليانية(*)، اللذين انتشرا جنبا إلى جنب مع تطور طبقات جديدة بين السكان.

---

(١) لا يجب أن يخلط القارئ بين البراهمان Brahman روح الكون غير المشخّص وهو محايد (لا ذكر ولا أنثى) والبراهما Brāhama الرب الخالق أو خالق المادة الذى هو مذكّر، أما البراهمانا Brahmana فتعنى النص المقدس أو المنتمى إلى طبقة رجال الدين فى الهندوسية، والكلمة بهذا المعنى الأخير أصبحت على هذا النحو Brahman (براهمان).

ملحوظة من المترجم: وجرى العرف على كتابتها بالنسبة لهذا المعنى الأخير فى الكتب العربية، على هذا النحو: برهمى. لكننا أثناء الترجمة التزمنا بالصياغة الإنجليزية لعدم اختلاط المعانى.

(*) أو الجانية Janism. (المترجم).

لقد أرادت طبقة التجار الصاعدة شكلاً من أشكال الدين لا يتضمن طقوسا مبالغا فيها، ويتيح لها مكانا فى نظامه يتناسب مع أهميتها. وكان الدينان الجديدان (البوذية واليانية) يواجهان جزئيا هذين المطلبين، ولكن الطبيعة المتغيرة للحضارة الهندية، بالإضافة إلى عوامل أخرى، أفرزت بالتدريج كثيرا من التعديلات فى دين الآريين. وبحلول القرن الثانى قبل الميلاد فقدت الآلهة القديمة، مثل إندرا Indra وفارونا Varuna أهميتها - إلى حد كبير - لآلهة أخرى كانت عبادتها لا تتطلب كثيرا من الأضاحى الحيوانية، بقدر ما تتطلب التوقير الشديد. وكان الإله فيشنو Vishnu والإله شيفاSiva هما الإلهين الرئيسيين الجديدين، ولقد لعب كل منهما دورا فى الطقوس القديمة للفيدا، وإن كان دورهما فيها صغيرا.

ولأسباب لم نتمكن حتى الآن من تأكيدها تغيرت طبيعة هذين الإلهين تغيرا جوهريا وأصبحا هما الإلهين الرئيسيين فى الديانة الهندوسية، واستوعبا فى ثناياهما ملامح ديانات أصولها غير آرية. وبحلول القرون الأولى للحقبة المسيحية، بدأت ما يمكن تسميتها بالهندوسية الكلاسية تترسخ متخذة إلى حد ما شكلها الأخير، وظهرت العبادة داخل معابد واتخذت معظم خصائصها البارزة كدين للهند، وهى الملامح والخصائص التى كانت موجودة عند تأسيس المحطات الأولى لشركة الهند الشرقية البريطانية.

والنصوص التى تظهر لنا هذه الهندوسية الباكرة متعدّدة. وأقدم هذه النصوص وأكثرها أهمية هما: المهابهاراتا Mahābhārata والرامايانا Ramayana. أما المهابهاراتا - التى تفخر بأنها أطول قصيدة فى العالم، وإن كان هذا أمرًا مشكوكًا فيه - فتقوم على حكاية معركة عسكرية كبرى قديمة تجرى وقائعها بين الپانداف Pandavas والكوراف Kauravas وهما عائلتان بينهما صلة قرابة وهما من قبيلة الكورو Kuru، لكن هذه القصة الأسطورية تشير إلى أحداث غامضة ربما تكون قد حدثت قبل ميلاد المسيح بألف سنة، وجرى بعد ذلك التهويل فى وقائعها بإقحام قصص وحكايات عرَضية فيها، وبإضافة كثير من الأجزاء التعليمية المطوّلة، التى تتناول تعاليم فى مجال السياسة والأخلاق والدين. وعلى هذا فقد أصبحت حقا موسوعة الهندوسية الأولى. وأما الرامايانا فقد تطورت على النحو نفسه حول حكاية من حكايات البطولة القديمة، لكن الحكاية نفسها هنا قد تغيرت تغيرا أساسيا، كما أن ما هو مقحم فيها أقل على نحوٍ ما. وفى كلتا هاتين الحكايتين يظهر الإله فيشنو Vishnu فى مظهر إنسانى (بشرى)

واحد من الشخصيات الرئيسية. فقد كان ڤينشو صديقا وناصحا مخلصا للأبطال (الإخوة البنداف الخمسة)، تماما كما كان كريشنا فى المهابهاراتا. لقد كان هو الأمير الشجاع الذى عانى من النفى الاختيارى مطيعا فى ذلك أمر أبيه، وأعاد بكياسة ولطف زوجته المخلصة سيتا Sita من ملك سيلان الشيطان الذى كان قد أسرها، وأخيرا جاء ليحكم مملكة آبائه وأجداده بحكمة وإحسان. إنه فى ذلك مثل راما Rama (فى اللغات الهندية الحديثة: رام Ram) بطل الرامايانا. إن عقيدة الإله المتجسِّد أصبحت الآن جزءا من الهندوسيّة، وأصبح التعبد وفقا لشعائرها يتعمق. وقد تطورت ميثولوچيا الهندوسية الكلاسية تطورا أبعد فى اليورانات Puranas وهى سلسلة من النصوص الشعرية المطوّلة تعود للحقبة الوسطى (العصر الوسيط)، وفيها تم صقل كثير من الحكايات الأسطورية القديمة، كما تم تطوير قصص أسطورية أخرى، وتم الإعلان عن لاهوت الهندوسية وممارساتها الدينية (طقوسها) ونظرتها للكون (كوزمولوچيتها).

وشهدت العصور الوسطى ممارسات مختلفة غريبة ولا تدعو غالبا للمسرّة، تم إقحامها فى الهندوسية السلفية (الأصولية). فراحت بعض المدارس (الاتجاهات) تمارس طقوسا سحرية سرّية يُظن أنها تؤدى للتوحّد مع الله، وقد ظهرت هذه الممارسات فى كثير من أنحاء الهند خصوصا فى البنغال وأسام Assam. وفى وقت لاحق حدث تطور كبير فى التوحيد الصوفى (الباطنى) التَّقَوىّ (أى القائم على العبادة الشخصية والتأمل الباطنى) متزامنا مع ظهور المنشدين الدينيين، الذين راحوا ينشدون بوجد شديد أناشيد (أو ترانيم) تتناول تجلّى (أو ظهور) إلهمم الأثير، وكانت هذه الأناشيد (الترانيم) تُؤلف وتُؤدى باللغات المحلية السائدة بدلا من اللغة السنسكريتية التى هى لغة المتعلمين والمثقفين، تلك اللغة التى كُتبت بها الملاحم (اليورانات) Puranas وكتب القانون (الشريعة) dharmásatras والتعليقات الفلسفية bhashyas.

لقد كان فى كل لغة محلية فى الهند مجموعة كبيرة من هذه الترانيم والتراتيل التى تستخدم فى العبادات، وكثير منها ذو قيمة أدبية كبيرة وذو معانٍ روحية عميقة. وربما كانت هذه الأغانى الجميلة هى الآن أكثر الآداب الدينية الهندية تأثيرا، فالكل يعرفها، والكل يردّدها. ويبدو أن هذا النوع من الإنشاد الدينى قد بدأ فى بلاد التاميل Tamil حيث تطورت اللغة المحلية لتصبح لغة أدبية، قبل تطور اللغات المحلية فى شمال الهند لفترة طويلة. ومازال كثير من التراتيل المسمّاة نايانارات Nayanars شائعة فى جنوب

الهند، وهى ـ أى هذه التراتيل ـ تتناول مدح الإله شيڤا Siva، وكذلك تراتيل ألڤارات Alvars المخصصة لمدح الإله ڤشنا وإظهار الولاء له. وربما تعود أقدم هذه التراتيل إلى القرن السابع الميلادى. وفى العصور الوسطى ظهر فى كل لغة من لغات الهند شعراء دينيون ومنشدون، كان أعظمهم كبير Kabir، وتولسى داس Das وسور داس فى الهندية Hindi، والعديدون من أتباع المصلح الكبير شيتانيا Chaitanya فى البنغالية، ونامْ ديڤ Nam Dev وتوكارام Tukaram فى الماراثية Marathi وڤيمانا vemana فى التيلوجو Telugu. إن طبيعة الدين الذى نشره هؤلاء المغنون (المرتلون) كانت بشكل عام نوعا من التوحيد البسيط العميق (المقصود توحيد هذا الإله المقصود بالأغنية وليس التوحيد الخالص المعروف فى الأديان السماوية)، بالإضافة إلى عنصر أخلاقى قوى. لقد تغنّى معظم هؤلاء المنشدين بالأُخوَّة البشرية وبعبثية الفصل بين الطبقات، وعبثية الخلافات المذهبية التى تفرق بين الناس، لكن تأثيرهم كان قليلا فى أحوال المجتمع، حيث كانت الأفكار القديمة متأصلة.

وبهذه الترانيم أو التراتيل نكون قد وصلنا إلى آخر مرحلة من مراحل الهندوسية قبل أن تبدأ فى إصلاح نفسها بفعل تأثيرات وفدت إليها من خارج الهند. لقد ظلت ملامح الطبقات الكثيرة التى تتبعناها فى الهند حتى اليوم، وظل كثير من هذه الطبقات باقيا بشكل غير محدد (على نحوٍ غامض) وعلى هذا فإننا نصف الهندوسية الأصولية (السلفية) قبل التطورات الأكثر حداثة التى سرعان ما غيرت طبيعة هذا الدين.

النظرة للكون وآلهة الهندوسية

تختلف فكرة الهنود التقليدية عن الكون، اختلافا كبيرا عن فكرة اليهود والإغريق القدماء التى قامت عليها فكرة المسيحية الأولى. فبينما نجد أن الأديان الغربية ـ على الأقل حتى وقت حديث نسبيا ـ تقول بأن الكون كان ذا مركز geocentric، وهذا المركز كان صغير الأبعاد نسبيا، ولم يدم إلا قليلا، إلا أن الهنود ظلوا طوال ما يزيد على ألفَىْ عام يعتقدون أن الأمر لم يكن كذلك، وأن الكون لم يكن له مركز was not geocentric، وأنه كان ضخمًا ضخامة هائلة (متسعا اتساعا هائلا)، وأنه قديم قِدَما هائلا، وسيبقى طويلا طويلا، إن لم يكن إلى الأبد (بقاء لا نهائيًا)، وتتفق أديان الهند الثلاثة ـ الهندوسية والبوذية واليانية ـ على هذه الافتراضات، رغم اختلافها فى كثير

.. التفاصيل. هنا نجد نقطة أخرى فارقة بين الأديان الشرقية وأديان الغرب(*) كان لها دور فى اختلافات معينة بين نظرة الشعب الهندى ونظرة الأوروبيين.

فالهندوس التقليديون (المتمسكون بالقديم) لم يتأثروا بعلم الفلك الحديث، إذ لا يزالون يعتقدون أن الكون على شكل بيضة كبيرة - «بيضة برهما Brahma»، وهى مقسمة إلى إحدى وعشرين منطقة تحتل الأرض منها المكان السابع من ناحية قمة البيضة، ويوجد فوق الأرض سبع سماوات، أما تحتها فسلسلة من سبعة عوالم منخفضة (پاتالا patala) حيث تسكن أرواح الحيَّات (ناجس nagas) وموجودات أخرى فوطبيعية. وهذه العوالم السفلية ليست أماكن للعذاب (أو بتعبير آخر ليست هى جهنم)، وإنما الأقرب إلى تفكيرهم أنها ممالك للغموض والسحر وبها كثير من الكنوز المخبأة (المدفونة)، وإلى الأدنى من هذه العوالم السبعة السفلية توجد سبعة تلال (نَركا naraka) أو - وهو الأقرب للمعنى - أعراف أو مَطْهَر purgaturies حيث تعانى المخلوقات فترة طويلة من العذاب تكفيرا عما اقترفت من آثام فى المناطق الوسطى من الكون.

ويُعتقد أن الكون World يمر خلال دوائر داخل دوائر خلال أبديته (وجوده الأبدى eternity)، وهذه الدوائر وفقا للرؤية الهندوسية الشائعة للخَلق، مرتبطة - كما يُقال - بحياة الإله ڤيشنو vishnu. والدائرة الأساسية هى الكلپا Kalpa (يوم برهما day of Brahma) وتدوم ٤,٢٠٠ مليون سنة من سنواتنا المعروفة على الأرض. ويقال - باستخدام المصطلحات الميثولوچية - إنه عند بداية كل يوم كونى Cosmic day يخر ڤيشنو نائما فوق أفعى كوبرا Cobra ذات ألف رأس هى شيها Seha رمزا لزمن بلا نهاية، وهذه الأفعى بدورها تتخذ لها من المحيط الكونى الأوَّلى مهادا. ومن سُرة ڤيشنو ينمو اللوتس Lotus، ومن بَتَلات (تُوَيِّجات) اللوتس المتفتحة يولد الإله (الرب) برهما Brahma خالق الكون (المادىّ) the demiurge. إنه برهما هو الذى يخلق الكون the world ويستيقظ ڤيشنو ويحكمه أينما تُولِّى فى الكلپا Kalpa. وبنهاية الكالپا ينام ڤيشنو مرة أخرى ويتشرب جسدُه الكون (يصبح الكون جزءا من بدنه) (المعنى: إله خالق، وإله حاكم، يستمر فى حكم الدنيا (الكلپا).. إلخ والليل الكونى مساوٍ فى طوله للنهار الكونى. ويتكون «يوم برهما» من ثلاثمائة وستين يوما وليلة، أما حياة ڤيشنو

(*) مفهوم أن الكاتب يعتبر الإسلام دينا غربيا western. (المترجم).

فتدوم مائة عام. والاعتقاد أنه الآن فى الخمسين عامًا الأولى من حياته. وعندما يكتمل العام المائة من حياة برهما، سيندمج ڤيشنو والكون الكامن فيه مع برهمان Brahman الموجود المجرد غير المشخّص الذى هو الوجود النهائى للكون، حتى يقوم روح العالم world - soul مرة أخرى بتطوير كينونة أخرى، فيولد ڤيشنو جديد، وتتكرر العملية مرة أخرى.

وداخل الدائرة الأساسية «ليوم برهما» توجد دوائر أصغر، أهمها «الدهر أو اللانهائية aeons or mahayugas» ويوجد ألف منها فى الكلپا Kalpa الآنف ذكرها، وينقسم كل منها إلى أربعة دهور (أو أربع يوجات yugas)، هى: كرتا Krta وتريتا treta ودڤاپارا dvapara وكَلِى Kali على التوالى. وكل منها تُعد علامة على مرحلة من مراحل الانهيار التدريجى فى أخلاق الناس وأعمارهم وسعادتهم. ونحن الآن فى دهر الكلى ـ يوجا Kali - yuga الذى يُعتقد أنه بدأ فى سنة ٣١٠٢ قبل الميلاد عند نهاية حرب المهابهاراتا الكبرى Mahabharata، والدورة النهائية لهذه الفترة هى ٤٣٢ ألف سنة. وفى نهاية هذه الفترة ـ وفقا لما ورد فى النصوص الهندية الباكرة ـ سيتدمَّر العالم بالنار والفيضان، لكن جرى وضع رؤية مغايرة (بديلة) تفيد الشكر الجزيل لتدخل (وساطة أو شفاعة) ڤيشنو بشكله المجسّد (أى بعد تجسّده in incarnate form)، إذ إنه سيتيح فترة انتقال جميلة لعصر ذهبى جديد a new age of gold. وغالبا ما لاحظ الباحثون هذا التماثل بين العقيدة الهندية فى اليوجات الأربع، والعصور الأربعة التى وردت فى الميثولوجيا الكلاسية.

إن الكونَ يُشرف عليه ربٌّ سامٍ a High God يحكمه ويهيمن عليه بالاستعانة بكثير من الأرباب الأقل درجة، يعتقد اللاهوتيون الهندوس أنهم (أى هؤلاء الأرباب الأقل درجة أو الأصغر) ظهورات (تجليات) لهذا الرب السامى تمثل جوانبه المختلفة، أو أنها انبثاقات من وجوده، أو بتعبير آخر فيض من فيوضاته emanations. وعلى هذا، فالهندوسية هى فى الأساس ديانة توحيد من وجهة نظر المثقفين الهندوس، فهذه الآلهة الصغرى تشبه كثيرا القديسين والملائكة فى المسيحيّة الكاثوليكية. وعلى أية حال، فالمؤمن الهندوسى العادى يعتقد أن هذه الآلهة الصغرى ذوات استقلالية بدرجة كبيرة، بمعنى أنها تتصرف من تلقاء نفسها وليس بتوجيه من الرب السامى، والحكايات الأسطورية تجعل هؤلاء الآلهة يختلفون معا كما هو الحال عند آلهة الأولمب كما وصفها هوميروس.

ويمكن تقسيم الهندوس إلى ثلاث مجموعات عريضة على وفق وجهات نظرهم فى اسم الرب السامى the High God وطبيعته. وهذه المجموعات هى: الڤيشناڤا Vaish-nava التى تؤمن بهيمنة ڤيشنو وتفوقه، والشيڤا Saiva التى تؤمن بتفوق شيڤا Siva، والشاكتا التى تؤمن بتفوق شاكتى Sakti التى هى الجانب الأنثوى والفعال فى شيڤا Siva. وعاش أفراد كل هذه الجماعات جنبا إلى جنب ـ بشكل عام ـ دون نزاع، ورغم أن عقائدهم وممارساتهم غالبا ما كانت تختلف اختلافا بيِّنًا إلا أنها كانت تكاد تكون متناسقة (أو بتعبير آخر: متناغمة معا). لقد كانت كل مجموعة من هذه المجموعات (الآنف ذكرها) تعتقد فى خطأ وجهتَىْ نظر المجموعتين الأخريين فى عزوهما للظهورات (التجليات) الثانوية للإله the Deity، وظائف (أو مهام أو أعمال) الواحد الرئيسى (الإله الأساسى the chief one)، لكن هذا الخلاف لا يوجب اضطهاد أى مجموعة للمجموعتين الأخريين. حقيقة، لقد كانت هناك حالات اضطهاد غير مُفرطة مارسها أتباع الإله شيڤا Saivites، لكن الهندوسية بشكل عام ذات سجل جيد يُظهر حل خلافاتها اللاهوتية بروح التسامح. وتوجد هذه الجماعات أو الطوائف معا فى كل أنحاء الهند، لكن بعضها ذو قوة عددية فى بعض الأقاليم. فمناطق التاميل فى الجنوب، وكشمير فى الشمال ظلتا لفترة طويلة معاقل للشيڤية Savism (عَبَدة شيڤا أو الذين يؤمنون بهيمنته على الآلهة الأخرى). أما الڤيشنوية (نسبة للإله ڤيشنو) فى شكل أو آخر من أشكالها، فهى أكثر أشكال الهندوسية شيوعا فى غالب أنحاء الهند الأخرى. وأما الشاكتية(*) Saktism فلا تسود الآن فى أى مكان، لكنها أقوى ما تكون فى البنغال وآسام.

وتدعم الأسر المختلفة ـ بحكم التقاليد المتوارثة منذ زمن طويل ـ مذهبا أو آخر، لكن هذه المذاهب لا تسبب انقساما حادا أو فصلا حادا بين معتنقى المذاهب المختلفة، على العكس من النظام الطبقى المغلق الصارم Caste. فالشخص من الأسرة الڤشناڤية Vishnava يتعبد فى المناسبات عند نُصب شيڤا Saiva shrine والعكس بالعكس، دون أن يشعر بأنه خان تراثه (الدينى). وإذا كانت الهندوسية ـ فى جانبها الاجتماعى ـ مالت فى الماضى للتقسيم والفصل والاستبعاد، فإنها فى أمور العقيدة جنحت للتوفيق والمواءمة. ولم يكن المتعبد الهندوسى يرى أى تناقض فى أن يعبد ڤيشنو كخالق للكون

(*) نسبة إلى شاكتى أو الجانب الأنثوى الفعال فى الإله شيڤا. (المترجم).

وراعٍ له، ثم يعزو الصفات نفسها بين الحين والحين إلى شيڤا Siva. وبالنسبة للهندوسى المثقف، فإن الإلهين ليسا سوى طريقين أو سبيلين للنظر إلى الإله (الرب) نفسه. أما الفلاح البسيط فيرى فيهما إلهين منفصلين، قد يكون أحدهما أعظم من الآخر، لكن كليهما قوىٌّ وخيِّر، وبالتالى يستحق أن يُعبد.

والتوحيد الأساسى فى الهندوسية لم ينشأ باستبعاد كل الآلهة للإبقاء على إله واحد كما كان الحال فى اليهودية، وإنما باستيعاب وتمثُّل كثير من الأرباب المحليين فى واحد أو آخر من الأرباب (الآلهة) الكبيرة. وبالتالى فقد كان من الممكن ـ من خلال نظام أو نسق يطوق الجميع ـ للعقائد التى تبدو متعارضة أن توجد جنبا إلى جنب، بل وأمكن حقيقة أن يعتقد شخص واحد هذه العقائد المختلفة ظاهرا. فالتركيب أو التوليف جزء من العبقرية الهندية. وهذا الوضع يعبر عنه خير تعبير المَلَك (بفتح الميم واللام) ڤيشناڤى فى البهاجاڤاد جيتا Bhagavad Gita (7/21 - 22) وهو النص الذى سنرجع إليه مرارا، فهنا نجد كريشنا متجسدا فى ڤيشنو نفسه يعلن:

«إذا تعبد متعبد بإيمان

لأى إله مهما كان

وثّقتُ إيمانه (عقيدته)

وبهذا الإيمان يوقر إلهه (ربّه)

ويحقق رغباته (رغبات المتعبِّد)

ذلك لأننى أنا الذى أهبهما (العابد والمعبود)» والشىء نفسه نقرؤه فى النص الأساسى للشيڤية التاميلية (الشيڤاناناسيدهيار Sivananasiddhiyar) (١/ ٤٧):

«ـ اعبد من شئت، فمن تعبده ليس إلا شيڤا.

ـ فالآلهة الأخرى تموت وتولد وتعانى وتخطئ

ـ ولا تستطيع أن تكافئ،

ـ لكنه (أى شيڤا) سيرى وسيكافئك على عبادتك».

وليس هذان النصان هما الوحيدين، فمن وجهة نظر الهندوسى نجد أنه فى التحليل النهائى فإن شيڤا واحد مع ڤيشنو، وڤيشنو واحد مع شيڤا، وبالتالى فكلاهما حق. وفى

هندوسية العصور الوسطى كان هناك إله مركّب أو ملفّق اسمه هاريهارا Harihara تم تركيبه أو تلفيقه من خواص إلهية. وظلت معابد هاريهارا يرتادها المتعبدون فى تيلوجو Telugu وكنارى فى شبه القارة الهندية، لكن هاريهارا لم يصبح أبدًا ذا شعبية حقيقية، إذ راح الهندوس يقبلون الإلهين بشكل منفصل دون محاولة الدمج بينهما.

وفيما يتعلق بالآلهة (الأرباب) الرئيسيين، فإن ڤيشنو بشكل عام تتم عبادته فى شكل إحدى تجلياته (أو ظهوراته أو تجسّداته incarnations)، فبعد استيقاظه من النوم، وقيام برهما Brahma بخلق الكون، أقام ڤيشنو - على وفق الاعتقاد السائد - فى ڤيكونثا Vaikuntha وهى السماء التى يُشرف عليها، حيث جلس مُمجدًا بجانب زوجته الربّة أو الإلهة لاكشمى Lakshmi أو شِرِى Seri راعية الحظ الحسن والبركات الدنيوية. لكن هذا الإله كان ينزل بين الحين والحين متجسّدا (فى هيئة مجسّدة أو بشرية - أڤاتارا avatara) لفرط اهتمامه بأمور العالم. وتجسُّد ڤيشنو incarnations قد يكون كاملا أو جزئيا، وهذا النوع الأخير من التجسّد (الجزئى) يحدث تباعا. والحقيقة أن أى رجل عظيم أو صالح غالبا ما يعتقد الناس فى أنه تجسيد جزئى للإله، ويعبد الناس أيضا الدعاة الدينيين ذوى القداسة الخاصة. ولابد أن هناك مئات من اليوجيين Yogis والزاهدين فى مختلف أنحاء الهند هذه الأيام يعتقد مريدوهم (أتباعهم) أنهم تجسيد جزئى للإله، أو بتعبير آخر يمثلون تجسدا جزئيا للإله، لكن التجسّد الكامل للإله ڤيشنو هو الأكثر أهمية وإن كان نادر الحدوث جدا. وعلى وفق التصنيف العام، فلم تكن هناك إلا تسعة من مثل هذه التجسّدات فى هذه المهايوجا mahayuga، بالإضافة إلى تجسّد آخر سيأتى بعد ذلك.

وفى كل حالة من هذه الحالات كان الإله ينزل إلى الأرض عندما يتعرض العالم لخطر ماحق - خطر التعرض لفوضى مذهلة أو خطر الفناء بسبب هجوم الشياطين. وكانت حالات التجسّد الستّ الأولى قد أصبحت غير ذات قيمة دينية كبيرة هذه الأيام، رغم أن الأساطير حولها مازالت شعبية متداولة. إنها حالة التجسّد فى السمكة Fish وفى السلحفاة Tortoise وفى خنزير Boar، وفى كل حالة من حالات التجسد هذه ظهر الإله فى صورة حيوان هائل لإنقاذ العالم من الفيضان، وحالة الرجل الأسد - Man Lion وحالة القزم Dwarf حيث أنقذ الإله العالم من الدمار على أيدى الشياطين، وحالة الپاراسوراما Parasurama التى يتجسد فيها الإله فى صورة بطل من البشر ليحطم طبقة المحاربين التى أصبحت عدوانية ومغرورة وليفرض هيمنة البراهمانات.

والأكثر أهمية من هذه التجسدات الستّة للإله، هما التجسّد السابع والتجسّد الثامن، ففى التجسد السابع نزل ڤيشنو فى هيئة البطل راما Rama. وفى التجسد الثامن نزل فى هيئة البطل كريشنا Krishna، وهو ـ أى الإله ـ يُعبد الآن فى طول الهند وعرضها فى صورتيه الجسديتين هاتين (راما وكريشنا). وقد رأينا أن هذين التجسدين قد بدءا فى قصص ملحميّة على هيئة بطلين. أما القصة الأسطورية لراما Rama فلم تتطور أبدًا وظلت كقصة فى ملحمة سنسكريتية، رغم أنه قد جرت إعادة كتابتها بكل اللغات المحلية الكبرى فى الهند مع تركيز على العناصر الدينية فيها تركيزا يفوق التركيز فى الأصل السنسكريتى.

أما بالنسبة لحكاية كريشنا ـ من ناحية أخرى ـ فقد تمت إضافة الكثير من الحكايات الأسطورية التى حوّرت من الآداب الشائعة، إلى الحكاية الأصلية. وفى الشكل النهائى لأسطورة كريشنا يظهر البطل كأمير لقبيلة اليداڤا Yadavas من ماثورا Ma-thura. وغالبا ما يُعبد (بضم الياء) كطفل؛ لذا جرى وصفه بالصبى الكامل يحبو على أطرافه الأربعة، ولذا كان شعبيا ومحبوبا جدا لدى النسوة الهنود اللاتى يروين قصصا كثيرة عن المعجزات المدهشة لهذا الإله الطفل ومداعباته المحببّة المتّسمة بخفة الظل (الشقاوة). أما فى شبابه فقد هرب من ابن عمه الشرير كامسا Kamsa حاكم ماثورا Mathura، واختبأ وسط رعاة بقر ڤرنداڤانا Vrndavana (فى اللغات الحديثة بريندابان Brindaban)، فأسعد قلوب الزوجات والبنات (gopis) وراح يعزف لهن على مزماره (فلوته his flute) وهن يرقصن فى ضوء القمر. وربما كان هذا الجانب من جوانب كريشنا ـ كعازف مقدّس ـ هو الأكثر أهمية وشعبية، فقد كان مُلهما لكثير من الأشعار الجنسية والرسوم، لكن كثيرا من قصص غراميات كريشنا وعلاقاته بخليلته راذا Radha كان الهندوس يفسّرونها دائما بمعانٍ وتفسيرات دينية وباطنية (صوفية)، بالطريقة نفسها التى فسّر بها اليهود والمسيحيون نشيد الإنشاد فى العهد القديم(*). وأخيرا يظهر كريشنا كبطل قوى وشخصية قيادية فى قصة المهابهاراتا Mahabharata يبشر صديقه آرجونا Arjuna بالبهاجاڤاد جيتا Bhagavad Gita قبل المعركة الكبرى وتدمير الشياطين والملوك الشريرين فى مختلف أنحاء الهند. إنه بأوجهه الثلاثة الأساسية هذه لا يزال هو المعبود الأساسى لجماهير الهند العادية. إنه إله كامل من

(*) القسم الأول من الكتاب المقدس المسيحى، أو ما يسمى أسفار موسى الخمسة والأسفار الأخرى الملحقة بها. (المترجم).

الناحية السيكولوجية، فهو بالنسبة لعابديه أب وصديق وأخ أكبر، وليس هذا فحسب، بل هو أيضا العاشق والزوج بل حتى الابن.

اما التجسّد التاسع لڤيشنو Vishnuوهو تجسّد لم تجر إضافته إلا فى العصور الوسطى، فهو تجسد مدهش، ونعنى به تجسّد الإله فى بوذا Budda، فلأن الديانة البوذية كانت تتدهور فى الهند، فقد بدأ الدعاة لها يعلنون أن بوذا لم يكن فى الحقيقة إلا تجسيدا للإله ڤيشنو. لكن كان هناك بعض الاعتراض لأن بوذا أنكر الڤيدات Ve-das، بل وأنكر حتى الطبيعة السامية للأرباب (تسامى الآلهة)، فكيف يتجسّد الإله ڤيشنو فيه؟! وكان أحد التأويلات الباكرة هو أن ڤيشنو تجسّد فى بوذا ليضع حدا للأضحيات الحيوانية(*)، لكن قيل فى وقت لاحق إنه تجسّد فيه ليقود الأشرار إلى إنكار الڤيدات، فيحق عليهم الدمار.

واصبح هذا التأويل هو الذى حظى بالقبول العام. وعلى أية حال، فإن تجسّد الإله فى بوذا لم يكن أبدا مهما على الأقل فى إطار الهندوسية الأصولية (السلفية).

اما التجسّد الأخير للإله والمعروف باسم كالكين Kalkin فلم يحن وقته بعد. ففى نهاية هذا العصر الآثم المظلم سيهبط الإله ڤيشنو مرة أخرى، لكنه هذه المرة سيتجسد فى صورة مقاتل قوى على صهوة حصان أبيض وسيفه البرّاق فى يده ليدمّر الشر ويعيد العصر الذهبى the age gold (الكرتا ـ يوجا Krta - yuga). والمسيحيون أيضا يؤمنون بهذا التجسد (الأخير)، وبالتالى ليس من المستبعد أن تكون عقيدة الكالكين Kalkin متاثرة بالمسيحية النسطورية، لكن ربما كان احتمال انتقالها من الزرادشتية مساويا لاحتمال انتقالها من المسيحية النسطورية أو أقوى، لأن فكرة الكالكين هذه متفقة مع فكرة السوشيانت Saoshyant فى الميثولوجيا الفارسية القديمة.

أما الإله شيڤا وهو الإله الثانى الكبير فى الهندوسية فله طبيعة مختلفة عن طبيعة ڤيشنو، فهذا الأخير خير خالص أما شيڤا ففى طبيعته جانب مظلم ومقيت. فهو مشتق على نحو ما من إله الجبال والزوابع الشرس الوارد فى الڤيدا والمسمى رودرا Rudra، وغالبا ما يوصف بأنه يكمن فى الأماكن المرعبة كساحات القتال وأماكن إحراق الموتى، واحيانا يصوّر فى الأعمال النحتية وهو مكلّل بالجماجم وتحوطه الأرواح الشريرة وهو يرقص رقصته المقيتة التى يتم بها دمار العالم فى نهاية الكالپا Kalpa. وهو بهذه

(*) او بتعبير آخر ليفدى الحيوانات التى كان الهندوس يضحون بها. (المترجم).

الصورة ملازم لزمن الدمار مُنهيًا كل شىء ـ ويُعتقد أيضا أن شيڤا زاهد كبير مستغرق فى التأمل على منحدرات جبل كيلاسا Kailasa فى الهملايا، وقد غطّى رأسه شعر متلبّد ثبّت فيه الهلال وينساب منه نهر الجانج Ganges. وبفضل استغراقه فى التأمل يستمر العالم (الكون)، وبالتالى فهو فى نظر المؤمنين به يتولى مهمة حفظ الكون التى هى من مهام ڤيشنو. ومن الواضح أن خصائص إله الزراعة والرعى قد تم دمجها فى كيان الإله شيڤا، لأنه غالبا ما يُعرف برب البهائم Lord of Beasts (پاسوپاتى Pas-upati) راعى الإنجاب فى الإنسان والحيوان. كما تتم عبادة صوره، وغالبًا ما تتم عبادته من خلال رمزه أو شعاره وهو اللينجا Linga، وهو عمود أسطوانى ذو رأس مكوّر من الواضح تماما أنه يعود فى الأصل إلى محاكاة عضو التذكير، رغم أنه يقال إن عابد شيڤا العادى لا يفكر فيه على هذا النحو (لا يضع فى عقله ذكر الرجل عند النظر لهذا النُّصُب).

الإله شيڤا ـ على عكس الإله ڤيشنو ـ لا يعتقد الهندوس فى تجسّده لتحقيق رخاء العالم، وإنما يعتقدون فى تجلياته المؤقتة فى كثير من الهيئات ليساعد المؤمنين به أو لأغراض أخرى جديرة بتدخُّله. ورغم جوانبه الحقودة المؤذية السائدة فى الميثولوچيا الشعبية، إلاّ أن كثيرًا من الأشعار الهندية قد مجَّدته تمجيدا شديدا. ومن المؤكد أن طقوس عبادته قد تطورت فى بعض الأحيان ليكون لها ملامح غير سارّة كالأضاحى الحيوانية، وعمليات إماتة الجسد والتقشف الشديد التى يمارسها بعض الزهاد، مما جعل اسم الهندوسية مكروها عند أولئك الذين لا يفهمون هذه الطقوس، لكن معظم المذاهب التى يؤمن أصحابها بالإله شيڤا تنظر إليه كإله للحب والرحمة. فآداب الشيڤية التاميلية تصفه بعبارات تتم عن تبجيل شديد مع تركيز بالغ على الجوانب الأخلاقية:

«ـ فى حبه يعاقب الإله the Lord

ـ لأن الآثم قد يتوب

ـ ويسير على طريق الصواب

ـ فكل أفعاله تنسابُ من حُبّه

***

ـ الصلاح والحب والنعمة واللطف،

ـ والأمانة والتكفير عن الخطايا، والطهارة.

ـ والإحسان والاحترام والتوقير والصدق

ـ والطهارة وضبط النفس

ـ والحكمة والعبادة،

ـ كل هذه معا هى الفضيلة الكاملة

ـ **كلها** كلمة الرب المحبوب the loving word

(**شيڤاناسيدهيار** Sivananasiddhiyar ٢/١٥/٢٣).

وفى الشكل النهائى للشيڤية التاميلية Tamil Savism نجد أن كل العناصر العنيفة **القاسية** والأخرى الدالة على التقلب والتى كانت موجودة فى شيڤا القديم قد اختفت **من الناحية** العملية، ليصبح شيڤا إلها رحيما كأب رؤوف لكل ما هو حى، يرعى كل **المخلوقات** بحبه وعدله ويدرأ عنهم الشر. وتزعم بعض المراجع أن الشيڤية التاميلية هى **أسمى** أشكال الهندوسية.

وزوجة شيڤا (دورجا Durga أو پارڤاتى Parvati) أكثر أهمية من زوجة ڤيشنو (**لاكشامى** Lakshami)، التى عادة ما كان دورها متواضعا نسبيا إلى جوار زوجها. إذ **يعبد** الهندوس السلفيون زوجة شيڤا كإلهة ثانوية (فى المقام الثانى)، ويعبدها أصحاب **المذاهب** السَّاكْتيَّة Sakta كإلهة عظيمة (كبرى)، وهذه الإلهة معروفة بشكلها الشرس **القاسى** باسم دورجا Durga أو كالى Kali، وبوجهها اللطيف المعتدل باسم پارڤاتى Parvati أو أوما Uma وغالبا ما يُشار لها ببساطة «بالأم». لقد تطورت طقوس عبادة «**الربة الأم**» فى وقت متأخر نسبيا فى الهندوسية الأصولية أو السلفية (الأورثوذكسية). **ولم يتم** التصديق عليها حتى القرن الخامس الميلادى، لكن جذورها قديمة جدا. ومن **المؤكد** أن الناس البسطاء عبدوا الربة الأم طوال ألف سنة قبل هذا التاريخ فى أطراف **المجتمع** الآرى، حتى وجدت هذه العبادة أخيرا مكانا لها فى النسق العقائدى الرحب **للهندوسية**.

لقد تطورت عقيدة لاهوتية شائقة لتضفى الاحترام على طقوس عبادة الربة الأم. **ومع** ازدهار السَّاكتية Saktism تم الإعلان أن الإله الأسمى High God كان فى **الحقيقة** متعاليا ساميا غير فعّال، لكنه قبل الخلق طوّر «الإرادة» ليكون فعّالا، وهذه **الطاقة** الفعّالة (ساكتى Sakti) للإله تم تجسيدها أو تشخيصها Personified فى كيان

زوجة له. ويُعتقد أن عملية الخلق تمت من خلال الإله وزوجه، وقد أدى هذا إلى كثير من التماثيل والأيقونات والتخيلات الجنسية، بل وغالبا إلى طقوس جنسية متسمة بالتحلل فى بعض المذاهب الساكتية sects of Saktas.

وبالتالى فقد أصبحت الإلهة دورجا Durga ـ باعتبارها الجانب الفعّال فى الإله ـ موضوعا للعبادة من الناحية العملية أكثر من شيفا. فمن وجهة نظر الساكتيين the Sakta، فإن الإله فى جانبه الذكورى لا يحتاج إلى عبادة وليس فاعلا مؤثرا فى العالم (الكون) ومن هنا، فإن الإلهة الأم هى الإله الأعلى الذى يحقق كل النوايا والأغراض، وهى التى يجب أن تكون موضوعا للعبادة. وهذه الإلهة فى جانبها القاسى توصف غالبا بأنها مدار مقزّز أو كريه مقيت، أحيانا تحمل مجموعة متنوعة من الأسلحة فى أيديها الكثيرة وهى تطأ شيطانا. وهى فى شكلها الأكثر اعتدالا تظهر كامرأة شابة جميلة. ومن وجهة نظر المؤمنين بها، فهى ـ على أية حال ـ لا تُوقع عقابها إلاّ على الآثمين، والتفكير فيها ـ بشكل عام ـ أنها إلهة محبوبة مُحسنة، لكن عبادتها هذه الأيام مصحوبة غالبا بتقديم الأضاحى من الحيوانات، وفى أزمنة باكرة كانت الأضاحى البشرية تقدم لها أيضا.

وبالإضافة لهذه الآلهة الثلاثة الكبرى يعبد الهندوس أيضا أربابا أقل درجة، وهؤلاء الأرباب الأقل درجة ارتبطوا فى غالبهم بالإله شيفا. وفى كل الهند نجد أن ابن شيفا وهو جانش Ganesh الذى له رأس فيل (جانيشا Ganesa بالسنسكريتية) موضع توقير كجالب للحظ السعيد، ويلجأ إليه الناس بالدعوات عند بدئهم فى أى عمل جديد. وقد أصبحت صورته معروفة تماما فى مختلف أنحاء العالم بسبب شعبيته الكبيرة وشكله الحيوانى اللطيف، وبالنسبة لهؤلاء الذين لا يعرفون الهندوسية، فإنهم يتخيلون أن عبادة جالب الحظ الذى لا يلحق ضررا بأحد هى أفضل وأسمى ما يقدمه الدين. أما ابن شيفا الآخر فهو كارتيكيا Karttikeya ويُسمى أيضا سكاندا Skanda وسُبراهمانيا Subrahmanya، وعادة ما يُوصف بأن له ستة رؤوس واثنتا عشرة ذراعا، ويركب طاووسا. ومن الناحية النظرية فهو إله الحرب الذى يقود جيش الآلهة ضد الشيطان، ويبدو فى المناطق الجنوبية ـ وهى مركز عبادته ـ أنه اكتسب ملامح إله خصوبة الأرض، وربما تكون هذه الصفة قد استُعيرت من موروجان Murugan الإله التاميلى المحلى الذى كان مماثلا للإله الشمالى كارتيكيا فى الشمال فى تاريخ مبكر جدا.

أما سوريا Surya إله الشمس الذى يعود تاريخه إلى الرّج ڤيدا(*)، فما زال محل توقير. ومازال هناك ربة مهمة هى سارسڤاتى Sarasvati الجميلة، راعية الفنون والعلوم التى يتعبَّد لها الطلبة والمدرسون فى بداية كل فصل دراسى فى المدارس والكليات. وهانومان Hanuman الإله القرد ربط ارتباطا وثيقا بتجسّد ڤيشنو مثل راما Rama، ويحظى بتوقير شديد من الفلاحين خاصة فى مناطق الهند الشمالية. أما سيتالا Sitala ربة الأسلاف غير المؤكدين Uncertain ancestry الذين أتوا متأخرين (فى وقت متأخر) للبانثيون (مَجْمَع الآلهة)، فتعبدها الأمهات كحامية للأطفال تقيهم مرض الجُدَرِىّ. وهناك أيضا الآلهة العديدة التى شهدتها الهندوسية فى أيامها الأولى ـ برهما، وأندرا، وڤارونا، وغيرهم كثيرون، إذ لا تزال هذه الآلهة أعضاء فى مجمع الآلهة (البارثيون) لكنها لا تلعب سوى دور قليل فى ديانة الهندوسى العادى، وهى فى الحقيقة فى حالة كسوف طوال عدة قرون.

وعلى أية حال، فما زالت هناك أعداد كبيرة جدا من الآلهة وأنصاف الآلهة تلعب دورا كبيرا فى حياة الفلاحين والناس البسطاء، فالآلهة الكبيرة ـ كما يُعتقد ـ مشغولة بالأمور المهمة وعبادتها غير متاحة إلا فى المعابد، أما الآلهة الصغيرة فهى على استعداد لمساعدة ابن القرية على حل مشكلاته فى كل الأوقات. وأكثر من هذا، فإن القداسة تحل فى كثير من الموجودات والأشياء المادية. فالبقرة ـ على سبيل المثال ـ هى حقا مقدسة فى حد ذاتها وهى أكثر الآلهة شهرة فى الهندوسية. ويبدو أن شعيرة عبادة البقرة قد تطورت فى الهند منذ وقت باكر لكننا لا نستطيع تتبع تاريخ ذلك بوضوح. والمدافعون عن العقيدة الهندوسية يقولون، إن البقرة أصبحت مقدسة لا تُنتهك حرمتها بسبب قيمتها الاقتصادية الكبيرة كمنتجة للحليب والزبد ومنجبة للعجول التى تجر الأثقال. وهذا التفسير ـ بطبيعة الحال ـ تفسير عقلى. لكن الحقيقة أن البقرة لا تُوقَّر لقيمتها الاقتصادية وإنما للاعتقاد فى أنها ممثلة للأرض الأم نفسها Mother Earth herself، ولذا فلا يجب إيذاؤها أو قتلها وإنما لابد من تدليلها وإسعادها وملاطفتها فى كل الأحوال. والثور أيضا مقدَّس لأنه أداة من أدوات شيڤا الذى يركب ثورا ذلولا هو ناندى Nandi الذى يوجد له فى معابد شيڤا ضريح مخصص له. وعلى أية حال فهناك الإلهة البقرة، فهى مقدسة فى حد ذاتها والزائر لبينارس Benares أو كلكتا ـ على نحو خاص ـ حيث توجد المواشى المقدسة بأعداد كبيرة، سيدرك كم هى عميقة شعيرة توقير

(*) أقدم الكتب المقدسة الهندوسية. (المترجم).

البقرة فى حياة الهندى! وبالنسبة للهندى العادى المعاصر، فرغم أنه قد تخلّى عن كثير من المحرَّمات (الطابو tapoos) القديمة وأخذ بكثير من أساليب الغرب، إلاّ أن قتل ماشية كَبُرت سنها يبدو له تماما كقتل إنسان كبير السن أو مريض.

وهناك أيضا كثير من المخلوقات الحية تُعد مقدسة بدرجات مختلفة، فالقرود هى التمثيل الحى لهانومان Hanuman والتى ساعدت الإله المتجسِّد راما Rama فى تلبية احتياجاته ولا يجوز قتلها رغم ما تسببه من دمار كبير للمحصولات الزراعية. والحيّات أيضا مقدسة، وإذا اضطُر هندوسى لقتل أفعى دفاعًا عن نفسه لزمته كفّارة. وهناك أيضا كثير من الأشجار والنباتات المقدسة. فأشجار الأثاب (المعروف بين البنغال باسم بنيان banyan) والبيبال ـ على نحو خاص ـ تحظى بالتوقير. وفى كل قرية توجد شجرة مقدسة على الأقل لا يجوز قطعها أو إلحاق الضرر بها. ومن بين النباتات الأصغر حجما يُعد التولاسى Tulasi (أنواع مختلفة من الرياحين) مقدسا جدا باعتباره شعارا للإله فيشنو. ويجد المرء فى كثير من البيوت الهندية نباتات التولاسى الجميلة تحظى بعناية فائقة وتوقير شديد. وكل الجبال والأنهار مقدسة على نحو ما، وإن كانت قداسة بعضها تزداد زيادة كبيرة كما فى حالة نهر الجانج Ganges. والأحجار الضخام أو ذوات الأشكال الغريبة يوقرها القرويون القاطنون بالقرب منها. والحقيقة أن القداسة توجد فى كل مكان وليس فى إله واحد سام فحسب أو فى عدد من الآلهة أو الكائنات الأعلى من الإنسان، وإنما فى البشر وفى الحيوانات، وفى الأشجار بل وحتى فى الصخور والأنهار. فالمفهوم الهندوسى للقداسة أقرب كثيرا للمفهوم الأوروبى الكلاسى من مفهوم اليهودية الأولى التى أثَّرت تأثيرا كبيرا فى المسيحية والإسلام(*)، تلك الأديان التى تنظر للإله كواحد متوحد سامٍ متعالٍ، وبالتالى فهو قدسى يوحى بالخشية لدرجة عدم ذكر اسمه. والهندوسى يحك كتفيه برأس الإله فى كل حقل وكل شارع، فهو ـ أى الهندوسى ـ متآلف ـ نسبيا ـ مع إلهه، سواء فى ظهوراته الودودة، أم ظهوراته التى تدعو للخشية. وسيستخدم الهندوس الكلمة پوجا Puja ليعنى بها العبادة التى يؤديها للآلهة، وليعنى بها أيضا احترام والديه ومعلّميه. وحقيقة الأمر أن الوالدين والمعلمين هم أيضا آلهة (أرباب) بالنسبة للطفل أو الشاب، تماما كما أن الزوج رب لزوجته. وغالبا ما يُشار للبراهمانيين والزهاد بأرباب على الأرض بوديڤا bhudevas. ونقرأ فى باجاڤاد جيتا

(*) المشترك بين الإسلام وكل من المسيحية واليهودية راجع إلى أن المصدر واحد، وهو الوحى، ولا يعنى بالضرورة أن دينًا نقل عن الآخر. (المترجم).

Bhagavad Gita على لسان كريشنا Krishna:

- انا نرّد (زهْر) اللاعب (المقامر)،
- انا عَظَمةُ العظيم،
- انا النصر، أنا الشجاعة،
- انا صلاح الفاضل،
- انا قوّة الحكّام،
- انا فن الإدارة الذى يمتلكه الذين يسعون للفتوح،
- انا ستِر السِّر،
- انا معرفة العارفين
- وانا بذرة كل مولود
- لا شىء يوجد بدونى،
- لا نهاية لطاقتى القدسية،
- فكل من هو (أو ما هو) عظيم أو محظوظ أو قوى، إنما هو يستمد هذا كله من جزء من جلالى وبهائى».

فالإله موجود فى كل ما فيه شىء من جدارة أو قوة أو قيمة. وهذا الجانب من الهندوسية فى ذروته يؤدى إلى ذوبان فى الطبيعة (صوفية تتخذ الطبيعة محورا لها)، أو إلى وحدة الوجود pantheism التى تذكِّرنا بأفكار ووردزورث Wordsworth الشاعر البريطانى ذى الشعبية الكبيرة لدى المتعلمين الهنود، أو إلى الفلسفة الصوفية (الباطنية) التى أخذ بها أساتذة الهندوسية الكبار. والهندوسية فى مظهرها الأكثر تواضعا ـ بين الفلاحين والأميين ـ فيها كثير من الأرواحية البدائية، ترى الأرواح وراء كل شجرة وترى كل حدث غير عادى من فعل قوى غير طبيعية. لكننا نجد أنه حتى بين أهل القرى البسطاء عقيدة مؤداها أن الأرواح وأنصاف الآلهة فى هذا الكون ما هى إلاّ مجرد خدم وظهورات أو تجليات للإله الأسمى High God مهما كان اسمه.

الفلسفة واللاّهوت

رأينا أن التأمل الفلسفى والدينى بدأ فى الهند فى تاريخ باكر جدا، ربما حتى قبل أن يظهر فى بلاد الإغريق وبلاد الصين. ففى الأوپانيشادات الباكرة التى لا تزال من بين

أهم نصوص الهندوسية، نجد كثيرا من الأفكار عن العلاقة بين الروح والحقيقة الأسمى the highest reality التى يجرى وصفها بمصطلحات غير مشخصة ويجرى شرحها بالتمثيل by analogy لتقريب المعنى:

«ضع هذا الملح فى الماء، وفى الصباح كُن عندى» فنفذ الصبى ما طُلب منه. قال الأب: «أين الملح؟». بحث الصبى عنه فلم يجده لأن الملح ذاب فى الماء. قال الأب: ذُق سطح الماء، ما مذاقه؟ قال الصبى: مالح. فقال الأب: أنت لم تدرك أن الحقيقة الوحيدة the one Reality موجودة فى جسدك يابنى، لكنها بالفعل موجودة فيه. هذا الجوهر الرقيق موجود فى كل موجود. إنه الحقيقة Reality. تلك هى الروح Soul، وأنت هذا الشفيتكيتو Svetaketu» (شاندوجيا أوپانيشاد Chandogya Upanishad/ ١٣،٦).

وعلى أية حال، فغالبا ما نرى فى الأوپانيشادات الأكثر حداثة أنه يجرى التعبير عن الحقيقة Reality بعبارات تجعل منها إلها مشخصا:

- هو يحيط بكل شىء، مُشع وبلا جسد

- لم يؤذه الشيطان ولم يَمْسَسْه

- غنى عن كل شىء، حاضر فى كل مكان، بالغ الحكمة

- خالق كل شىء دائما أبدا، وقد أحسن خلقه».

(إيزا أوپانيشاد/ Isa Upanishad ٨).

ونجد واحداً من هذين الاتجاهين - تقريبا - فى .ن الفلسفات والتأملات التى ظهرت فى الهند بعد ذلك، وأعنى بهما القول بإله مجرّد أى موجود غير مشخص، أو القول بإله مُشخَّص Personal deity (أى إله قائم بذاته). وقد أفرزت كلتا العقيدتين عديدا من المذاهب الفلسفية المحدّدة التى كانت تُدرَّس وتُستوعب جنبا إلى جنب طوال قرون دون حدة غير ملائمة، إذ كان كل اتجاه يقدم الحقيقة الملائمة للاتجاهات الأخرى. ومن وجهة نظر المنطق الغربى، لابد أن تكون إحدى العقيدتين خطأ - فالمُهيمن على الكون - فى حالة وجود هذه القوة المهيمنة - إما أن يكون كيانا Personality فوقبشرى وإما أن يكون كيانا غير مشخَّص، ولا يمكن أن يكونا موجودين معا (أى لا يمكن أن يكون مشخصا وغير مشخص فى الوقت نفسه). هذا من وجهة نظر المنطق الغربى. أما الهندوسية بنزوعها الطبيعى إلى استيعاب الأفكار المتباينة، فلم تجد أبدا صعوبة كبيرة

فى المواءمة بين العقيدتين، فالبنسبة للأحَدِىّ nonist الصارم (القائل بالأصل الواحد للخلق) نجد الإله الموجود المشخص Personal هو المظهر الأسمى للموجود غير الشخصى Impersonal Entity، بينما نجد الموحد theist غير قادر على استيعاب أن الإله الشخصى (المقصود الإله المحدد بمعالم وصفات) يمكن أن يكون هو نفسه الموجود غير الشخصى Impersonal Entity.

لقد رأينا أن القضية الروحية الأساسية بالنسبة للعقل الدينى الهندى طوال ٢٥٠٠ سنة على الأقل كانت هى السمو على دائرة التقمص (التناسخ) وتحقيق وحدة مع الموجود النهائى Ultimate Being أو تحقيق صلة وثيقة به. فعلى وفق ما قال به معظم حكماء الأوپانيشاد وكثير من الفلاسفة الذين حذوا حذوهم، فإن هذا يؤدى إلى اندماج كامل بحيث تذوب ذات الشخص ذوبانا كاملا فى الإله، لكن هناك مذاهب كثيرة ترفض وجهة النظر هذه. وربما أمكن تحقيق هذا الهدف بطرائق مختلفة. وهناك اتفاق عام على أن الأضحيات والعمل الصالح ليسا كافيين، فهذا لا يؤدى إلا إلى تهيئة مقام طويل فى إحدى السماوات، وهو هدف يكتفى به المتعبد العادى، لكنه لا يحقق الحقيقة المطلقة النهائية finality التى تنشدها الروح الحقة. وقد ركزت مدارس (مذاهب) فلسفية متعددة على طرائق مختلفة لتحقيق الهدف الأعلى، وقدمت تفسيرات مختلفة لتجارب الصوفية قامت عليها كل نظرية الخلاص Salvation. ووفقا للمرويات، فإن هناك ستًا من هذه المدارس (المذاهب) كانت موجودة بحلول الحقبة المسيحية. وبعض هذه المدارس يصعب تصنيفها ضمن المدارس (المذاهب) القائلة بفكرة الخلاص Salvation، لكنها جميعا ـ على نحو ما ـ ملائمة لتناولها فى هذا الموضوع. وهذه المدارس هى:

١. **نيانا Nyana** (التحليل Analysis) ، مدرسة المنطق الهندوسى، التى تقول بنسق من القياس المنطقى بشكل مستقل عن المنطق الأرسطى كما هو واضح. ورغم أنها تدخل فى سياقنا هذا بعقيدة تدعو للإعجاب بوضوحها وتفكيرها المنطقى، بحيث أنها تمهيد أساسى لتناول فكرة الخلاص، إلا أن معظم خصائص تعاليمها من وجهة نظرنا علمانية (دنيوية) أكثر منها دينية، وبالتالى فلن نعالجها هنا.

٢ . **ڤيزشيكا Vaiseshika** «مدرسة الخصائص الفردية»، وهى مدرسة ذات صلة وثيقة بالمدرسة السابقة (نيانا Nyana) وهى جديرة بالملاحظة بخواصها الذرية atom-ism (القول بأن الكون مكون من ذرات) فهى غير الڤيدانتا Vedanta: إذ تفترض ثنائية

المادة والروح، وتقول بأن الخلاص يعتمد على تحقيق الروح للانفصال الكامل بينهما (أى انفصال الروح انفصالا كاملا عن المادة)، فالمادة فى الكون مكونة من ذرات لا نهائية (أبدية) من خمسة عناصر: التراب والماء والهواء والنار والفراغ (المساحة)، وأن الروح منطوية داخل الذرات بطريقة تصبح بها متجسدة تكون فيها عُرضة للميلاد الجديد (الميلاد وإعادة الميلاد) والمعاناة.

فبتحرر الأرواح من المادة، وبتحقيق استقلالها التام عنها ـ بهذا وحده تستطيع الأرواح أن تجد البركة النهائية الدائمة بالتوحّد مع الإله. إن هذا لا يكون إلا بانفصالها انفصالا كاملا واعتمادها على ذواتها (ذوات الأرواح)، على أن يكون الانفصال كاملا وليس مؤقتا. وهذه المدرسة مدرسة توحيدية فى الأساس وعقائدها الأساسية تتفق مع كثير مما هو فى الديانة اليانية. ونصوص الفيزشيكا Vaiseshika الآن هى إلى حد كبير قطع متحفية وليس لها إلا تأثير قليل، إن لم يكن منعدما فى الحياة الدينية فى الهند.

٣ ـ السانكهيا **Sankhya** («العد أو الإحصاء the Count») هى على النحو نفسه ثَنَوية وإلحادية، فتعاليمها بشكلها الكلاسى تقول بأن الكون يضم نوعين من الوجود entity ـ المادية (پراكرتى Parkrti) وأرواح (پوروشا Purusha)، وكلاهما مستقل استقلالا تاما عن الآخر، لأن الكون لا ينطوى على تداخلهما (تفاعلهما) وإنما يقوم على الطبيعة المتأصلة للمادة وحدها. ففى بداية الكالپا the Kalpa طورت المادة ـ دون تدخل الإله ـ داخلها ذكاء ووعيا ذاتيا نشأت عنه العناصر الخمسة (الآنف ذكرها) وأعضاء الإحساس والعمل، وأخيرا لتظهر فى عملية تطور الكون متمثلة فى العقل mind الذى يُعتقد أنه أيضا مستقل عن الروح. وعلى وفق فروض السانكهيا Sankhya يمكن تصور الكون وقد نشأ بشكل كامل كما هو الآن (دون مراحل أو تطور) بل وخاليا من أى روح مهما كانت، ذلك لأن الشخصية personality والعقل (الذكاء) إنما هما من صفات المادة وليس الروح. بل إنه رغم أن الروح منفصلة تماما عن المادة، إلا أنهما أصبحا مرتبطين. ومن المفترض أن العلاقة بين الروح والمادة تشبه العلاقة بين رجل كسيح ورجل أعمى، فالمادة تحمل الروح وتتيح لها فرصة التجارب المختلفة. وعلى أية حال، فإن وحدة union المادة والروح جرى شرحها بتضليل الروح أو خداعها لإيقاعها فى شَرَك (شبكة) التناسخ (التقمص)، وبالتأمل فإن الفصل بينهما يمكن أن يتحقق تحققا كاملا فى الموجود

الأعمق inmost being، وعلى هذا لا تكون الروح أسيرة للمادة؛ إذ تتحرر (تنعتق) فى النهاية.

وثمة جانب شائق فى السانكهيا وهو عقيدة الخواص الثلاث (جونات gunas) - الفضيلة (ساتڤا Sattva) والعاطفة Passion (راچا rajas) والتبلد أو الكآبة (تامات tamas). إن هذه الخواص بمختلف أوجه تبدلها وتداخلها وتغيرها هى التى تعطى للمادة طبيعتها. ورغم أن المصطلح المستخدم لهذه الخواص عادة ما يترجم بالكلمة quality، فإن هذه الجونات gunas يجرى التفكير فيها على أنها جواهر Substances (جمع جوهر) تكوِّن مادة، أو بالأحرى يجرى التفكير فيها كذرَّات لعناصر مختلفة تكوِّن جزيئات مركب كيميائى. فالفضيلة التى تسود فى كل شىء هى الحكمة wise وهى فى كل ما هو جميل وصالح، أما العاطفة فموجودة فى كل ما هو فعّال أو عاصف، وأما التبلّد او الكآبة ففى كل ما هو مظلم وغبى وكئيب. وقد وردت عقيدة الخواص الثلاث هذه فى شكلها الباقى الأقدم فى البهاجاڤاد جيتا Bhagavad Gita، ورغم أن مدرسة السانكهيا قد جعلتها على نحو خاص من لزومياتها إلا أنها موجودة فى كثير من جوانب الفكر الدينى فى المدارس الأخرى.

وعلى النحو نفسه، فإن عقيدة السانكهيا الأصلية فى الروح والمادة قالت بها معظم المذاهب التوحيدية فى العصور الوسطى، لكن السانكهيا أضفت عليها نظرة جديدة. فالروح غير الفعالة (پوروشا Purusha) أصبحت هى الإله، والمادة (الپراكتى Prakti) مع الربة الأم الفعالة (زوجة الإله). إن أفكارا من هذا النوع كانت شائعة على نحو خاص بين مذاهب الساكتا Sakta فى العصور الوسطى.

٤ - يوجا Yoga. هذا المصطلح المشهور فى الغرب له معنى ضيق وآخر واسع. وإنه قريب من الكلمة الإنجليزية "yoke" التى تعنى رباطا أو صلة أو زواجا. إنها تعنى الإذعان للنظام والإذعان للتوحد union. وربما كانت «التدريبات الروحية Spiritual discipline» هى أفضل ترجمة لهذا المصطلح (يوجا)، وهى بمعناها الضيق تشير إلى مدرسة (منهج) فلسفية أسسها - وفقا للروايات التقليدية - الحكيم پاتانچالى Patanjali، الذى وضع نصا معروفا باسم اليوجا سوترا Yoga Sutras أصبح مهما فى الهندوسة. أما بالمعنى الواسع فتعنى ممارسات وتدريبات دينية، وبالتالى فهى مرتبطة بكل المدارس والمذاهب الهندوسيّة. والتعاليم الميتافيزيقية (الفوقطبيعية) لمدرسة اليوجا

قريبة جدا من التعاليم الميتافيزيقية للسانكهيا لكنها تسمح بوجود إله للأنواع God of Sorts، وهو روح متسامٍ على نحو خاص لم يقع أبدًا فى شَرَك (المادة)، وإنما هو قدوة للآخرين أو بتعبير آخر مثال يُحتذى. لكن الملمح الأساسى للمدرسة اليوجية هو تدريباتها الروحية المتقنة والمتدرّجة التى أصبحت الآن ملمحًا شائعًا فى كل الهندوسية بمظاهرها الأسمى. وليس لدينا الآن المساحة الكافية لمناقشة اليوجا بمعناها الواسع، ولا الطرائق الهندوسية فى التأمل ولا الممارسات البدنية الشائقة ذوات البعد العقائدى التى غالبا ما ارتبطت بها.

٥ ـ **ميمامسا Mimamsa** («التساؤل Enquiry»). كان فى الأساس مدرسة التفسير الفيدى Vedic يدافع عن الموثوقية الكاملة للفيدات Vedas ضد الهراطقة (المقصود غير المؤمنين بصحتها) وغيرهم ممن يوجهون نقدًا لها، زاعمين أن نصوص الفيدات وُجدت بنفسها (لم يوجدها أحد وإنما أوجدت نفسها بنفسها) وأنها أبدية. وقد طوّر دعاة الميمامسا نظريات شائقة فى المنطق ونظرية المعرفة وعلم دلالات الألفاظ. لكن هذه المدرسة فقدت كثيرا من أهميتها بتطور المدرسة الفلسفية السادسة (التى سنتناولها فيما يلى) والتى أصبحت إلى حد كبير أهم مدرسة فى وقتنا الحالى.

٦ ـ **فيدانتا Vedanta** («نهاية الفيدات The End of the Vedas»). لقد كانت هذه المدرسة هى التى أعطت شكلا نظاميا متسقًا لتعاليم الأوپانيشادات Upanishads. بينما المدارس الأخرى فى معظمها ـ أو حتى كلها ـ منقرضة، فلا تزال الفيدانتا Ve-danta حية تماما، لأن كل الدعاة الهندوس الكبار تقريبا فى القرون الحديثة كانوا فيدانتيين على نحوٍ أو آخر. والنص الأساسى لهذه المدرسة هو برهما سوترا Brahma Sutra؛ وهو نص شديد الإيجاز وصفه الحكيم باداراياانا Badarayana لكن الضوء المبهر للفيدانتا هو السانكارا (أو الشانكاراSankara) التى يُشار لها غالبًا بالشانكارا شيرا (أو الأستاذ doctor شانكارا) وهو براهمانى، من المالابار، دعا لمذهبه فى بواكير القرن التاسع. لقد كان شانكارا قادرًا على التوفيق بين كثير من مقولات الأوپانيشادات التى تبدو متناقضة، حيث صاغها فى نسق متناغم. وكان إسهامه الأساسى فى الفلسفة الهندوسية هو فكرته التى ربما يكون قد استقاها من البوذية، وهى أن الحقيقة ذات مستويين. وهو كبراهمان أصولى (سلفى) متُدين لم يستطع إنكار قداسة التراث الفيدى Vedic وصحته، بما فى ذلك النصوص الأولى التى تركز على الأضاحى. لكن صحة

الڤيدات Vedas كانت فى الأساس صحة على المستوى البرجماتى العادى. إذ كانت صحيحة مع التأكيد على أنها "كأشجار تنمو وتتمدد فروعها بينما جذورها فى الأرض". وعلى هذا المستوى Level من الحقيقة جرى النظر للڤيدات ـ على وفق ما يقول شانكارا ـ فإن الكون نشأ من كيان مقدس divine Personality عن طريق نسق (أو نظام) من التطور مشابه للنسق الذى قامت به السانكهيا Sânkhye، ثم استمر الكون فى دوائر لا متناهية على وفق تعاليم الهندوسية بشكل عام. لكن على المستوى الأعلى للحقيقة المتسامية، فإن الكون (أو العالم) لم يكن حقيقة Was not real وذلك ما تقوله الأوپانيشادات.

ويُظهر التحليل النهائى أن كل معارفنا عن النسق (أو النظام) البرجماتى العادى (المشار إليه آنفا) قد سقط فى تناقضات عديدة، فما يبدو حيَّة قد يُظهره الفحص الدقيق عن قرب حبلا، ومن يستطيع القول إن كل مدركاتنا عن العالم ليست خادعة على النحو نفسه؟ والحقيقة أن العالم (أو الكون) هو فى أقصى درجات الحقيقة لا يختلف إلاّ قليلا عن الحلم أو هو شىء مختلط من الخيال . إنه مثل المظاهر الخادعة التى يُحدثها ساحر أو مشعوذ أحدثتها (أو سبّبتها) المايا mâyâ، التى هى الفن السحرى للكائن (الموجود) الأسمى المجرّد Absolute. فهذا المجرد الأسمى هو حقيقة كُلّى وحقيقى الوجود ـ إنه براهمانBrahman المحايد (لا هو ذكر ولا هو أنثىneuter) الذى يتغلغل فى الكون كله،فهو بالنسبة للكون كالروح âtman بالنسبة للفرد. وهو بهذا التماثل حقيقة كاملة وليس مجرد فرض منطقى، وإنما هو حقيقة كحقيقة أعمق أعماق الوعى لدى الفرد، فالروح تسمو فوق الشراك الخادعة لهذا العالم (الكون) المرحلى (الانتقالى)، لتذوب للأبد فى الحقيقة النهائية الخالصة Truth.

ويصف شانكارا Sankara ـ مثله فى ذلك مثل حكماء الأوپانيشاد ـ هذا الموجود (الكائن) المطلق النهائى بصفات سالبة (لا بصفات موجبة). إنه بلا خواص أو أجزاء، وبلا فعل ، ولا تحده حدود، وليس لديه وعى بالأنا I أو بالأنت Thou، أبدى، لا يتغير. وليس له إلاّ خواص (معالم) ثلاث (لاحظ أن فكرة الثلاثة أو التثليث تتكرر غالبا فى الكتابات الدينية الهندوسية): الوجود (السات Sat) والوعى أو الإدراك (ست Cit) والبركة (أناندا ananda). وتوجد حول الروح ـ على المستوى الأدنى للحقيقة ـ سلسلة من الأغلفة Sheaths، الغلاف الخارجى هو الجسد المادى للفرد. وهذه الأغلفة تعدِّلها أو

تكيفها الكارماKarma (نتائج الأفعال فى هذه الحياة أو فى حياة أخرى سابقة)، وهنا تظهر فكرة الفردية individuality والشبكة الخادعة اللتين أدَّتا إلى القول بأن الكون خُلق made up مما لا يحصى من موجودات وأشياء منفصلة. وعندما تتهاوى هذه الأغلفة واحدا إثر واحد، ويتم نزعها كما تُنزع طبقات (لفافات) البصلة طبقة طبقة ـ نتيجة ممارسة الفضيلة والتقوى والتأمل ـ يُهيمن الواحدOne Entity الموجود الحق والمدرك والمبروك الذى هو الروح الأسمى، ويصبح هو الموجود بحق.

لقد كان شانكارا Sankara مجادِلاً بارعا، وسرعان ما أصبحت تعاليمه هى الفلسفة المعتمدة للهندوسية المثقّفة. فهناك إذًا من الأسباب ما يجعلنا نقول إن أعماله بالنسبة للهندوسية تشبه أعمال القديس توما الأكوينىAquinas بالنسبة للمسيحية الكاثوليكية. ومع هذا فقد كان هناك من اعترض على نظامه الفكرى الدينى، إذ رفضته كثير من المدارس (المذاهب) الفرعية فى الفيدانتا Vedanta. لقد كانت الأحَديَّة monism فى الفيدانتا الصارمة ـ رغم تأثيرها الشديد ـ غير خالية من الإشكاليات المنطقية والنتائج غير المحدّدة التى يصعب شرحها. فإذا كان الموجود Being الواحد النهائى كُلّى الوجود وواعيا مدركا مبروكا، فليس من المفهوم لِمَ جعل من جوهره هذا الخليط من الخداع والوهم ما دام هو كاملا وتامًا فى ذاته ولا يحتاج لما سواه؟ وأكثر من هذا، فإن وصف هذا المطلق Absolute بالوعى يخلق مشاكل. فإذا كان واعيا فلابد أن يكون هذا الوعى بذاته أو بغير ذاته. فكيف هذا ونحن نقول إن المطلق (المجرد الكامل) Absolute هو وحدهُ الموجودُ وجودا حقيقيا؟ وعلى هذا فلابد أن المقصود هو وعيه بذاته . لكن إن كان الوعى المقصود هو وعيه بذاته فلابد فى هذه الحال أن يكون بمعنى من المعانى ذا شخصية have personality، وأكثر من هذا فإن القول بأنه واعٍ بذاته (مدرك لذاته) لا يكون مقبولا تماما بدون القول بوعيه بما هو خارج ذاته.

لقد استخدم مثل هذه الأدلة المنطقية عدد من الفلاسفة الموحدين فى العصور الوسطى لمهاجمة الأدفيتاAdvaita (أى الأحدية الصارمة أو المُعارِضة للثنوية Non-dualism) التى قال بها شانكارا Sankara. وعلى أية حال، فليس هناك إلاّ القليل من الشك فى أنه قبل الأدلة المنطقية لهذه المدارس التوحيدية يأتى الاضطراب السيكولوجى الشديد الذى اعترى شانكارا عندما أقحم الجانب العقلى فى التجربة الدينية. مما أدى به إلى التصديق بالبهاكتى bhakti، أى تكريس العبادة لإله

مشخّص personal deity ، ما دام الإله الأعلى The High God على وفق النسق الدينى الذى قال به شانكارا ليس إلاّ مجرّد تجلٍّ أو ظهور للمطلق Absolute؛ وبالتالى فإن هذا الإله الأعلى ليس حقيقيا real إلاّ على المستوى البرجماتى (العملى) أو المستوى الأدنى من مستويات الحقيقة. فالبنسبة لشانكارا ليس الإيمان والتقوى سوى الدرجات الأولى فى السلّم الروحى؛ إذ لا يمكن تحقيق الخلاص الكامل إلا بالمعرفة المنبثقة عن التأمل.. وعلى أية حال، فقد عارضه فلاسفة آخرون معارضة شديدة.

وكان رامانوجا Ramanuja أكبر الفلاسفة القائلين بالتوحيد، وهو براهماتى تاميلى (من التاميل)، دعا لمذهبه فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر. وبينما أعلن شانكارا «الطريق إلى المعرفة (چنانا مارچا Jnana - marja)» وجدنا رامانوجا يعلن طريق الإيمان Devotion (بهاكتى ـ مارچا bhakti - marja)، معلنا أن طريق شانكارا يؤدى إلى حالة من البركة أو السعادة دون الحالة القصوى ولا يمكن الوصول إليها إلاّ بالتكريس (العبادة) الشديد لله God؛ حتى يتحقق المتعبّد تحققا كاملا أنه ليس إلاّ قطعة من الإله وأنه معتمد عليه اعتمادا كاملا. والخلاص لا يتحقق إلاّ بأن ينكر المرء نفسه إنكارا كاملا ويضع نفسه بين يدَى الإله منتظرًا بتواضع نعمته ورحمته. ويرى رامانوجا Ramanuja أن المجرد (المطلق الكامل) Absolute له شخصية (هو مشخص أيضا).

وبالنسبة لشانكارا، فإن الخلق Creation يمكن تصوّره كنوع من الرياضة (Lila) Sport من جانب الكامل المطلق Absolute . وبالنسبة لرامانوجا فهو (أى الخلق) تعبير عن شخص الإله وعن حاجة الإله الأولى للحب وحاجته لأن يكون محبوبا من قِبل أولئك الذين هم ـ بمعنى من المعانى ـ غيره. ورغم أن روح الفرد قد كملت من جوهر الإله نفسه، إلاّ أنها ليست أبدًا، هى الإله نفسه أو بتعبير آخر ليست مرادفة له.

وفى حالة تحقيق البركة القصوى أو أقصى درجات السعادة فإنها ـ أى الروح ـ تكون متصلة بالإله God لكنها لا يمكن أن تشكّل معه كُلاً واحدًا، وعلى هذا فإنها تحتفظ ببعض درجات الوعى الفردى (الوعى الشخصى) لأنها إن فقدت وعيها بذاتها لم يعد لها وجود كروح فردية، كما أنه لا يمكنها أن تَفْنَى لأنها جزء من الجوهر القدس وتسهم فى أبدية الإله، وعلى هذا فالروح المحرّرة (المُعْتَقة) تشكل مع الإله God كيانا واحدا، ومع هذا تظل منفصلة، وعلى هذا فإن النسق الفكرى الذى قال به رامانوجا يُعرف بالأحدية المعدّلة qualified monism (ڤيزيشتادڤيتا Visishtadvaita).

وهناك كثيرون من اللاهوتيين الآخرين طوَّروا أنساقا فكرية دينية على نسق ما قال به رامانوچا، وكانت تعاليمهم تقضى بأن الموجود النهائى ليس هو "الكامل المطلق غير المشخص impersonal Absolute"، ولكنه الإله أو الرب God المملوء رحمة ونعمة وحبا لخَلْقه، والذى يمكن أن تجد الروح السلام الدائم بعبادته والإخلاص له. هنا نجد أن المساحة المتاحة لنا لا تسمح إلاّ بذكر واحد من هؤلاء اللاهوتيين، ونعنى به مادهاڤا Madhava اللاهوتى الذى عاش فى القرن الثالث عشر، والذى حظى نسقه الفكرى الدينى باهتمام خاص من الدارسين الغربيين. لقد خطا هذا المعلم خطوة أخرى أبعد مما خطاه رامانوچا Ramanuja وحافظ على عقيدة الثَّنوية (دڤيتاdvaita). فالإله God والروح والمادة ـ فيما يقول مادهاڤا ـ كيانات منفصلة انفصالاً أبديًا. وهو لايفسّر الخلاص بأنه الاتحاد مع الإله وإنما بالاقتراب منه والعيش معه دوما بتأمل عظمته (أن يكون دوما فى حالة تأمل فى عظمته). والإله God ينقذ الأرواح ـ بكل ما فى الكلمة من معنى ـ بفضل منَّته ورحمته، فبدون منّته ورحمته لا يُجدى حتى الإغراق فى الإيمان والالتزام الأخلاقى الصارم. لكن منَّة الله ورحمته لا تكونان إلاّ للصالحين، ولا يمنحهما الإله إلاَّ لمن يستحقهما.

أما الأرواح الشرّيرة التى تشدها الكارما Karma إليها، فلا تستطيع تساميا فسيتم طردها من الكون لتكون ملعونة دائما ويُعتقد أنها تصبح دوما بعيدة عن الإله بعدا دائما. ومثل هذه العقيدة تعد أمرًا استثنائيًا فى الهندوسية، فهى ـ أى الهندوسية ـ بشكل عام تقول بأن كل الأرواح ـ حتى أكثرها فسادا وشرا ـ لديها الفرصة لتنهض من جديد. وثمة ملامح أخرى كثيرة أقل أهمية فى لاهوت مادهاڤا Madhava تظهر أنه متأثر بالمسيحية، ولا شك أن هذا التأثر أتى من كنيسة مالابار. ويوجد فى لاهوت مادهاڤا أيضا كثير من القصص ذات الطابَع المسيحى. ولاهوت مادهاڤا هو اللاهوت الوحيد ـ فى نطاق الهندوسية القديمة ـ الذى أثرت فيه المسيحية تأثيرًا كبيرًا. ويزعم كثير من الباحثين وجود تأثيرات مسيحية فى كل الأديان الهندية، لكن هذه المعالم ضاربة فى القِدَم (أى قبل ظهور المسيحية).

ورغم أن مذهب (مدرسة) شانكارا ما زالت حية فى هذه الأيام، وما زال الهنود يحترمون ذكراها، إلاّ أننا نعتقد أن نسق التوحيد الذى قال به رامانوچا وأخلافه أكثر تأثيرا بكثير على المدى الطويل من أحدية monism شانكارا.

ويقول معظم الهندوس المثقفين إنه لا صراع بين هذين النسقين من الفكر الدينى الهندوسى، وإنما هما متكاملان (يكمل أحدهما الآخر)، لكن الحقيقة هى أن التوحيد theism كان هو الإلهام الحقيقى للإصلاحيين الدينيين الهندوس ومازال هو ملهمهم. لقد حمل اللاهوتيون الذين وجهوا كتاباتهم للمثقفين، باللغة السنسكريتية، وكذلك المنشدون الذين أنشدوا أناشيدهم الدينية باللغات الدارجة، رسالة الإيمان إلى الجماهير. وربما لا يكون الفلاح الهندوسى البسيط قد سمع فى أى وقت من الأوقات باسم شانكارا ، وربما لم يفهم فهما حقيقيا الأنساق (النظم) الميتافيزيقية المتكلّفة التى حاكها شانكارا، ولكنه يفهم عقيدة الخلاص من خلال الإيمان، تلك العقيدة التى سمعها وهو على ركبة أمه من خلال الأغانى الدينية الجميلة بلغته المحلية الدارجة. لقد كان المنشدون ـ وليس شانكارا ـ هم الذين مهّدوا الطريق للتغيرات الكبرى فى الهندوسية، تلك التغيرات التى أخذت مكانها فى المائة سنة الأخيرة.

ويُقال إن رامانوجا ـ مثل شانكارا من قبله ـ راح يلقى تعاليمه الدينية فى مختلف أنحاء الهند. وكان من بين أعظم أخلافه رامانادا Råmånada الذى بشّر فى بنارس فى بواكير القرن الخامس عشر. لقد عارض هذا المعلّم بشدّة النظام الطبقى المغلق الصارم وأسّس طريقة فى الزهد والتقشف لا تزال موجودة. وهو موقّر على نحوٍ خاص فى أُتار پرادش Uitar Pradesh. وكان كبير Kabir من بين أتباعه. وكان كبير هذا فيما تقول الروايات نسّاجا فقيرا وكان أحد الشعراء الدّينيين الكبار فى الهند بل والعالم. وقد عاش كبير فى الوقت الذى كان فيه المسلمون يسيطرون على معظم الهند الشمالية، وكان المسلمون ينظرون باشمئزاز شديد لكثير مما هو موجود فى الهندوسية الأصولية، وكانوا يحتقرون على نحو خاص عبادة الصور. وبدا أن هدف كبير الأساسى هو إقناع الهندوس والمسلمين أنهم أبناء أب واحد وأنهم إخوة فى الإنسانية. ولهذا السبب فإن أناشيده الدينية تحط من قدر كثير من الممارسات فى الدينيّن الهادفة إلى الفصل بين المعتقدين ـ الطبقية الجامدة، عبادة الأوثان، الحج، توقير المبانى المقدسة، الطقسية والتقيّد الحرفى بالشريعة. ولا تزال أناشيد كبير Kabir الدينية تتردد فى الهند الشمالية، بل إن مسلمين ومسيحيين كثيرين يردّدونها لعدم مخالفتها كثيرا لعقيدة التوحيد، ودعوتها للثقة فى الله والحب الأخوى. والحقيقة أن كبير لم يكن متعصبا متمذهبا لدرجة أن كثيرين من المسلمين زعموا أنه ليس هندوسيا على الإطلاق، بل إنه مسلم غير سلفى (المقصود: درويش Pir):

- آه، أيها العبد ! أين تبحث عنى ؟
- إننى إلى جوارك
- إننى لست فى معبد أو مسجد: إننى لستُ،
- فى الكعبة[١] ولا فى الكيلاش Kailash[٢].
- ولستُ فى الشعائر والطقوس ، ولا فى اليوجا أو الزهد.
- إن أحسنت البحث عنى فسترانى: ستلقانى من لحظة زمن.
- كبير يقول: أيها الزاهد، الإله هو نَفَس كل نَفَس.
- ليس هناك سوى الماء فى الأماكن المقدسة للسباحة، وأنا أعلم أنه لا جدوى منها لأننى قد سبحتُ فيها.
- والصور و(الأصنام) كلها بلا حياة، إنها لا تنطق، أنا أعرف ذلك فقد صرختُ فيها ولم تُجب.
- والپورانا Purana والقرآن ليسا سوى كلمات[*]، ارفع السّتر، إنّى أرى.
- إن كبير يهمس لك بكلمات الخبرة، وهو يعرف جيدا أن كل ما سوى ذلك زائف.
- إننى أضحك عندما أسمع أن السمكة عطشانة مع أنها فى الماء. إنك لا ترى أن الحقيقة the Real موجودة فى بيتك، بينما أنت تبحث عنها متنقلاً من غابة إلى غابة، وأنت فاتر الهمة.
- هنا توجد الحقيقة! اذهب كما شئت! اذهب إلى بنارس أو إلى ماثورا Mathura، فإذا لم تجد روحك، فالعالم إذًا زائف بالنسبة لك.
- إن كان الإله داخل المسجد، إذًا فمن لهذا الكون؟
- وإن كان رام Ram فى الصورة أو الوثن، فمن بعيدا عن الوثن ليعرف ما يجرى.
- هارى Hari (ڤيشنو) فى الشرق، والكريم[٣] (أى الله) فى الغرب.
- انظر فى قلبك ففيه الكريم (إله المسلمين) وفيه رام.
- فكل رجال العالم ونساؤه هم أشكاله الحيّة.
- إن كبير هو ابن الله (الكريم) وابن رام. إنه جورى my Guru (معلّمى) وهو پيرى my Pir.

(ترجمة رابندرنات طاغور: مائة قصيدة ألفها كبير،١، ٤٢، ٤٣، ٦٩)[**].

---

(١) المبنى المعروف ذو الحجر الأسود.

(٢) جبل الهملايا الذى يُعتقد أنه مقر شيڤا Siva (P. 232).

(*)من الواضح أن المسلم يؤمن أن القرآن ليس مجرد كلمات، وإنما هو كلام الله. (المترجم).

(٣) صفة من صفات الله الحسنى عند المسلمين.

(**) Rabindranath Tagore: One hundred Poems of Kabir, nes.1, xlii, xliil, Lxix).

ومن بين الذين تأثروا كثيرا بتعاليم راماناذا Råmånada وكبير Kabir المنشد الدينى البنچابى، نانك Nånak الذى وُلد فى سنة ١٤٦٩، الذى دعا إلى أن الإله لا ينظر لمسلم أو هندوسى (فكلاهما عنده سواء). وشكَّل نانك تنظيما من أتباعه أطلق عليهم اسم السيخ sicks أى التلاميذ، واستمرت هذه الجماعة بقيادة أخلافه من الدعاة Gurus، وزاد عدد السيخ فى القرن السادس عشر. وفى القرن السابع عشر، دخل السيخ إلى حد ما فى الأمور السياسية فسخطت عليهم الأسرة المغولية الحاكمة بسبب دعمهم لمناوئين لها يطالبون بالعرش. فقد أمر الإمبراطور المتعصب أورنجزيب (١٦٥٩ ـ ١٧٠٧) بسجن أحد دعاة السيخ وإعدامه بغير وجه حق. ونتيجة هذا الاضطهاد أعاد السيخ تنظيم "كنيستهم" (المقصود تنظيمهم الدينى)، وكانوا قد أصبحوا طوال عدة أجيال ذوى طبيعة عسكرية بالإضافة لتشكيلهم روابط اجتماعية قوية. لقد أعطى المرشد (المعلم) العاشر ـ وهو الأخير ـ للسيخية طابعا عسكريا واضحا، ومازال هذا الطابع قائما. أما هذا المرشد فهو جوفند سنغ Govind Singh.

لقد شهدت الهند طوال العصور الوسطى كثيرًا من المنشدين الدينيين، وكان هؤلاء المنشدون من مختلف الطبقات، بل لقد شهدت منشدات مثل ميرا باى Mira Bâi فى راچثان Råjasthan، ولال دد Lål Ded فى كشمير. ورغم الاختلافات فى قصائد هؤلاء المنشدين الثلاثة (من حيث درجة التركيز على فكرة دينية دون سواها) إلاّ أن المشترك بينهم كبير، فكلهم يدعون للانجذاب الباطنى (الصوفى) كأفضل وسيلة للخلاص. وكانوا ـ فى الأساس ـ موحّدينtheistic رغم إشارات هنا وهناك تشير إلى أخذهم بالأحدية monism والمايا Måya (P. 238)، وعادة ما جرى إهمال أحدية شانكارا المتشدّدة، بل وجرت معارضتها إذا أُتيحت مناسبة. فالإله الذى قال به هؤلاء المنشدون الدينيون موجود منفصل عن الإنسان، وإن كان قريبا منه دائما. لقد كان لاهوت هؤلاء المنشدين أقرب إلى لاهوت رامانوچا منه إلى لاهوت شانكارا.

ولم يشجع هؤُلاء المنشدون الصرامة فى تطبيق نظام الطبقات المقفلة إن لم يكونوا قد عارضوه تماما على نحو ما فعل كبيرKabir. وعلى هذا، فإن ڤيمانا Vemanaالمؤلف الغامض الذى كتب أشعار حكمة جميلة معروفة باسم تيلوجو .Telugu، كانت تحذو حذو أشعار عصره. كتب يقول: "لماذا نحن دوما نسبّ المنبوذ Pariar؟ أليس هو من لحم مثل لحمنا، ودم مثل دمنا؟ ثم من أية طبقة هذا الذى نشر المنبوذين؟" (L.D Barnell. the Hear of India)

وبالإضافة للتركيز على الحب الأخوى، فإن الشعر الدينى فى العصور الوسطى يتناول تجارب دينية مختلفة غالبا ما تذكّرنا بكثير من التجارب الدينية للباطنيين (الصوفيين) المسيحيين . وربما كان الأقرب شبها بالباطنية (الصوفية) المسيحية موجودا فى قصائد مرتّلى (منشدى) الماراثا Marâtha الذين بدوا فى حالات كثيرة وقد أحسّوا إحساسا حيا شديدا بالإثم والعجز أكثر مما فى حالة شعراء معظم أنحاء الهند الأخرى، إذ كانوا يشعرون غالبا شعورا مؤقتا بالوحدة واليأس من رؤية الإله وانفصالهم عنه، وهى الحالة التى يشير لها الصوفيون (الباطنيون) الإسپان بأنها "ليلة الروح السوداء" وهذه الخصائص توضحها بجلاء أنشودة توكارام Tukârâm فى القرن السابع عشر، وهو واحد من أعظم شعراء الهند :

«ـ أقف ويدى فوق رأسى أمام باب دارى،
ـ أجلس وأنتظر بلا جدوى،
ـ على طول الطريق إلى پاندارى Pandhari،
ـ أُجهد قلبى وعينىّ.

* * *

ـ فمتى سأرى إلهى my Lord.
ـ متى أراه يأتى،
ـ الأيام والساعات تمر متثاقلة.

* *

ـ عيناى ترتجفان لطول الحملقة.
ـ أطرافى اعتراها التعب،
ـ لكن قلبى الولهان ينسى
ما بجسدى من إرهاق.

* * *

ـ لم يعد النوم حلوًا بالنسبة لى
ـ لقد سلوتُ مخدعى
ـ لم أعد ظمآن ولا راغبا فى الطعام
ـ فقد فقدتُ دارى وموطنى.
ـ يقول توكا Tukå، سيكون بلست Blest هو اليوم.

ـ آه ربما حدث كل شىء فى لحظة

ـ عندما سيأتى المرء من پاندارى

ـ ليعود إلى عروسه".

.(Nicol Macnicol, Psalms of Marâtha Saints. PP, 58 - 9)

لكن النغمة السائدة بين هؤلاء المنشدين كانت هى نغمة السعادة والثقة والحب. وكانوا قادرين على التعبير عن هذه المشاعر ببساطة كبساطة الأطفال تذكّرنا أحيانا بأشعار وليم بلاك William Blake الأقل غموضا. نعود مرة أخرى لأشعار توكارام Tukâram :

" ـ ممسكا بيدى فأنت تقودنى.

ـ يا رفيقى إلى أىّ مكان،

ـ فأنت تحمل عنّى حملى

ـ بينما أنا سائر ومتّكئ عليك.

***

ـ إذا أنا فى مِحْنتى،

ـ وجدت كلمات مُفعمة أقولها

ـ فأنت تهدينى إلى سواء السبيل وتنقذنى من غبائى.

ـ وتُزيح عنى عارى.

***

ـ فأنت لى أمل جديد

ـ وعالم جديد

ـ فالآن أرى كل الناس أصدقاء،

ـ وأرى كل من قابلتُ من عشيرتى،

***

ـ لذا فأنا ألعب كطفل سعيد،

ـ فى عالم عزيز يا إلهى.

ـ وحينما ذهبتُ أقول أنا وتوكا Tuka

ـ إن بركاتك منتشرة عامة.

.(Ibid, P. 71.)

ولم يكن الدعاة والمبشرون الهندوس كلهم فى عظمة هؤلاء الذين ذكرنا آنفا، إذ كان بعضهم ذا قيمة مشكوك فيها. ومن أمثال هؤلاء نذكر مثالا واحدا مهما. إنه ڤلابهاشاريا Vallabhâchârya. الذى ولد فى سنة ١٤٧٩ وبشّر بعقيدة بسيطة مُؤدَّاها أن الخلاص يكون بمجرد عبادة كريشنا Krishna عبادة بسيطة مع اندماجك اندماجا كاملا فى كل المسرّات الدنيوية. وقد أسس ڤلابهاشاريا ما يشبه "كنيسة" منظمة تنظيما كاملا فى نطاق الهندوسية وجعل من نفسه رأسًا لها، وقد ظلت حتى أيامنا هذه، ومراكزها الرئيسية فى ماثورا Mathurâ. والمهراجات Mahârâjas - وهو الاسم الذى يُطلق على فرقة الڤلابها Vallabha sect - لا يزالون يُعاملون بتوقير شديد قلما يوجد مثله حتى فى الهند نفسها التى تقضى التقاليد فيها بتوقير رجل الدين Priest والزاهد (الصوفى ascetic)، وفى وقت من الأوقات كان حق المهراجا أن يستخدم كلَّ ممتلكات كلّ الناس العاديين التابعين للمذهب (الفرقة) بمن فى ذلك زوجاتهم، باعتباره تجسيدا للإله ڤيشنو على الأرض، لكن القرن الأخير شهد بسبب ذلك فضائح مخزية، مما أدى إلى إحداث إصلاح فى مجتمع الڤلابها Vallabha.

لقد ظهر فى الهندوسية عدد كبير آخر من الدعاة من نوع الدعاة الذين ظهروا فى الڤلابها، وربما لا يزال مثل هؤلاء الدعاة موجودين - سواء كانوا دجّالين مشعوذين بكل معانى الكلمة أو مخلصين جذبتهم الكبرياء الرّوحية. وعلى أية حال، فقد كان دعاة العصور الوسطى قوّة كبيرة تدعو للصلاح. وكانوا غير قادرين بأنفسهم على التأثير فى بنية الهندوسية بتدمير النظام الطبقى المتحجر القديم وخلق نظام عالمى (كونى) للخلاص، ومع هذا فقد وضعوا أسس الإصلاحات العظيمة التى حدثت فى القرنين التاسع عشر والعشرين القائمة على عقائدهم فى التوحيد،تلك العقائد التى كانت بسيطة ولكنها منطوية على الإخلاص الشديد للإله والحب الأخوى والمساواة. وعن طريق هؤلاء الرجال - أكثر مما هو عن طريق علماء الدين من مدرسة شانكارا - استعادت الهندوسية حيويتها ووجدت الآن الأُسس التى تتكيّف على أساسها مع متطلبات القرن العشرين، ومع الوطنية النشطة فى قارة آسيا.

الجوانب التطبيقية

لقد قلنا بالفعل ما فيه الكفاية عن أن الهندوسية ليست مجرد اعتقاد، لكنها أيضا عمل، فالهندوسى التقليدى (العتيق أو القديم طرازه) لا يهمه كثيرا ما إذا كان المرء

ولم يكن الدعاة والمبشرون الهندوس كلهم فى عظمة هؤلاء الذين ذكرنا آنفا، إذ كان بعضهم ذا قيمة مشكوك فيها. ومن أمثال هؤلاء نذكر مثالا واحدا مهما. إنه ڤلابهاشاريا Vallabhâchârya. الذى ولد فى سنة ١٤٧٩ وبشّر بعقيدة بسيطة مُؤدَّاها أن الخلاص يكون بمجرد عبادة كريشناKrishna عبادة بسيطة مع اندماجك اندماجا كاملا فى كل المسرّات الدنيوية. وقد أسس ڤلابهاشاريا ما يشبه "كنيسة" منظمة تنظيما كاملا فى نطاق الهندوسية وجعل من نفسه رأسًا لها، وقد ظلت حتى أيامنا هذه، ومراكزها الرئيسية فى ماثورا Mathurå. والمهراچات Mahåråjas ـ وهو الاسم الذى يُطلق على فرقة الڤلابها Vallabha sect ـ لا يزالون يُعاملون بتوقير شديد قلما يوجد مثله حتى فى الهند نفسها التى تقضى التقاليد فيها بتوقير رجل الدين Priest والزاهد (الصوفىascetic)، وفى وقت من الأوقات كان حق المهراچا أن يستخدم كلَّ ممتلكات كلّ الناس العاديين التابعين للمذهب (الفرقة) بمن فى ذلك زوجاتهم، باعتباره تجسيدا للإله ڤيشنو على الأرض، لكن القرن الأخير شهد بسبب ذلك فضائح مخزية، مما أدى إلى إحداث إصلاح فى مجتمع الڤلابها Vallabha.

لقد ظهر فى الهندوسية عدد كبير آخر من الدعاة من نوع الدعاة الذين ظهروا فى الڤلابها، وربما لا يزال مثل هؤلاء الدعاة موجودين ـ سواء كانوا دجّالين مشعوذين بكل معانى الكلمة أو مخلصين جذبتهم الكبرياء الرّوحية. وعلى أية حال، فقد كان دعاة العصور الوسطى قوّة كبيرة تدعو للصلاح. وكانوا غير قادرين بأنفسهم على التأثير فى بنية الهندوسية بتدمير النظام الطبقى المتحجر القديم وخلق نظام عالمى (كونى) للخلاص، ومع هذا فقد وضعوا أسس الإصلاحات العظيمة التى حدثت فى القرنين التاسع عشر والعشرين القائمة على عقائدهم فى التوحيد،تلك العقائد التى كانت بسيطة ولكنها منطوية على الإخلاص الشديد للإله والحب الأخوى والمساواة. وعن طريق هؤلاء الرجال ـ أكثر مما هو عن طريق علماء الدين من مدرسة شانكارا ـ استعادت الهندوسية حيويتها ووجدت الآن الأُسس التى تتكيّف على أساسها مع متطلبات القرن العشرين، ومع الوطنية النشطة فى قارة آسيا.

الجوانب التطبيقية

لقد قلنا بالفعل ما فيه الكفاية عن أن الهندوسية ليست مجرد اعتقاد، لكنها أيضا عمل، فالهندوسى التقليدى (العتيق أو القديم طرازه) لا يهمه كثيرا ما إذا كان المرء

يعتقد فى إله واحد أو فى عدة آلهة، أو حتى لا يؤمن بأى إله، وإنما ما يهمه حقا هو أن يؤمن بطريقة الحياة الهندوسية وأن يُراعيها بكل جهده. فحياة الهندوسى كلها تتخللها أفعال طقسيّة تضغط عليه إن هو حاول الاحتفاظ بالذارما الآرية Åryan Dharma وهى المصطلح الذى يُشار به غالبا لأسلوب الحياة الهندوسى التقليدى. ولا يمكننا هنا سوى تقديم موجز للطقوس والقرابين والعادات الاجتماعية فى الهندوسية، رغم أنها تمثل أهم جوانب الهندوسية فيما يرى بعض الباحثين.

فالطقوس الفيدية Vedic القديمة التى لم يكن فيها صور أو تماثيل قد اختفت إلى حد كبير إلاّ فيما يتعلّق بطقوس الزواج وإحراق جثث الموتى. فقد توقف نظام الأضحيات الحيوانية فى البراهمانات Bråhmanas تماما، رغم أن بعض الأسر البراهمانية لا تزال تحاول الاحتفاظ بالعادة القديمة جدا، تلك العادة المرتبطة بالأضحيات الخمس التى يقدمها صاحب البيت والتى لا تنطوى على قتل الحيوانات وإنما ـ فقط صب السمنghee على النار مع تلاوة الأشعار الفيديةVedic. وفى موضع تقديم الأضحيات القديم (المتمثل فى العبادة القديمة) تُقام طقوس مرتبطة بصورة (أو تمثال) أو رمز، تجرى عبادته فى شكل بشرى (يجعلون له هيئة بشرية) وذلك فى شعائر (طقوس) البوجا Püjå. وتُعامل الصورة المقدسة فى المنزل كضيف عزيز مكرّم، أما فى المعبد فتعامل كملك عظيم. وفى المعابد الأكبر ـ حيث يوجد عدد كبير من الكهنة ـ يتم إيقاظ الإله فجرا فى غرفة نومه إذ يكون (أى الإله) مستغرقا فى النوم مع زوجته، حيث يتم اصطحابه ـ طقسيًا ـ إلى عرشه فى غرفة المقام (الضريح) Shrine - room ، وتغسيله وتجفيفه وإلباسه، واسترضاؤه بالورود والبَخُور والطواف حوله بالنار وإطعامه وهو (أى الإله) يأكل الجزء غير المادى (immaterial) من الوجبة، والباقى يوزّع على المتعبّدين، وفى كثير من المعابد توزّع على الفقراء. وينعم الإله طوال النهار بحضور الزائرين وبالموسيقا التى تُعزف أمامه. وفى الماضى، إن كان الإله (المقصود وثن الإله) فى معبد كبير، خُصّصت له فرقة الراقصات الشابّات يرقصن أمامه، ويهبُ هذا الإله (الوثن) أحيانا أحد المتعبدين الذكور إحدى الراقصات (ديڤاداسى) devadasi، تماما كما يفعل ملك حقيقى من ملوك الأرض إذ يهب أحيانا إحدى الراقصات لأحد المترددين على البلاط، ويدفع المتعبد الذى منحه الإله (الوثن) إحدى الراقصات مبلغا مناسبا لقاء ذلك. وهذا النوع من البَغاء الدينى كان معروفًا تماما فى الشرق الأوسط القديم. وكان سائدا منتشرا فى وقت من الأوقات خاصة فى جنوب الهند، لكن تمّ إبطاله الآن.

وربما كان الدور الذى لعبه المعبد فى الهندوسية ليس تماما بمثل أهمية الكنيسة فى المسيحية والمسجد فى الإسلام والكنيس فى اليهودية. ففى الهندوسية السلفية (الأورثوذكسية) ليس هناك عبادة جماعية (مشتركة) أو ليتورچية (قدّاس) يشترك فيها المجتمعون للعبادة.

وربما مورست شعيرة البوچا Püjå بشكل فردى فى المعبد، وفى أيام المهرجانات الدينية قد تشارك تجمعات كبيرة من المتعبّدين فى متابعة الطقوس التى يقوم بها پوچارى Püjåri محترف (رجل دين متخصّص)، إلاّ أننا نجد أن بعض المذاهب الهندوسية الإصلاحية قد طوّرت نوعًا من العبادة الجماعية على نحو ما هو موجود فى الإسلام والمسيحية. ومع هذا، فإنه من الممكن نظريا أن يكون الهندوسى تقيا وسلفيا (أورثوذكسيا) دون أن يدخل المعبد ولو مرّة واحدة فى حياته، فمعظم الشعائر الدينية المهمة فى الهندوسية تتم فى المنزل وليس فى المعبد. ومع كل هذا، فإن غالب الهندوس ينظرون لمعبدهم باعتباره مركزًا للحياة الدينية.

وتضم المعابد الكبرى كثيرا من الأضرحة Shrine - rooms والقاعات تغص بالرسوم والتماثيل. فليست هذه المعابد أماكن للعبادة فقط وإنما هى مراكز للحياة الاجتماعية أيضا، وبعضها يحج إليه الهندوس قادمين من مختلف أنحاء الهند، وفى الماضى كانت المعابد تضم فى داخلها مدارس ومازالت إلى الآن تقدم برامج دراسية فى الدين.

ورغم أن تقديم الأضحيات الحيوانية بأعداد كبيرة على النسق الڤيدى Vedic قد اختفى منذ زمن طويل، إلاّ أن شكلاً آخر من أشكال الأضحيات قد ظهر فى العصور الوسطى وما زال معمولاً به، إلاّ أن كثيرا من المتعلمين الهنود يذمّونه ولا يأخذون به. وعملية التضحية تعنى عادة قطع عنق الضحية التى غالبا ما تكون عنزا أو ديكا أمام صورة مقدسة أو تمثال مقدّس، بحيث تسقط بعض دماء الضحية على الصورة أو التمثال. وغالبا ما لا تزال الأضاحى الحيوانية تُقدَّم على النسق المذكور آنفا لدورجا Durga وشيڤا Siva. ولا تُقدم أضاحٍ حيوانية للإله ڤيشنو فى تجسّداته المختلفة. وغالبا ما يأكل المتعبدون لحم الحيوان الذى قدموه أضحية، ويقدمون الدم للإله، ويختارون قطعة من اللحم لتقديمها للپوچارى Pujåri (رجل الدين)، وبهذه الطريقة يمكن للهندوسى أن يأكل اللحم بين الحين والحين دون أن يخرق قاعدة اللاعّنف non - violence، لأن روح الحيوان المُضحَّى به فى هذا الحال تتجه مباشرة للسماء حسب الاعتقاد السائد، فتحظى ببركة كبيرة، وهذا يختلف عن مجرد ذبح

الحيوان (أو قتله) بغرض تناول لحمه. والذى لا شك فيه أن تقديم الأضحيات البشرية كان يتم فى الماضى، وفى هذه الحال كان المضحَّى بهم ـ فى العادة ـ مجرمين أو متطوّعين نذروا أنفسهم لهذا أو راحوا يتطلعون إلى أمل دخولهم الفردوس (أو عالم الخلود heaven).

إن أهم الطقوس الدينية يمارسها الهندوسى فى داخل منزله، فحياة الهندوسى محاطة بالطقوس من كل الأنواع ليس فقط من المهد إلى اللّحد (القبر)، وإنما أيضا منذ أن تحمل به أمه إلى ما بعد مماته بفترة طويلة، ذلك لوجود طقوس وشعائر تُؤدَّى بينما الطفل لايزال فى رحم أمه وذلك لضمان سلامته، كما أن المتوفَّى ينعم بطقوس دينية معينة يؤديها نسله بعد موته، وثمة حوالى أربعين شعيرة (طقس) مقدسة (سامسكارا Samskâras) لابد أن يقوم بها الهندوسى الأورثوذكسى (أو يقوم بها آخرون نيابة عنه) من الطبقة العليا فى مختلف مراحل حياته. وكثير من هذه الطقوس لم يعد يُمارسها أحد الآن إلاّ بعض الأسر البرهمية القليلة المتمسكة بالقديم . ومعظم هذه الطقوس ذوات أصل موغل فى القدم، وكثير من ملامح هذه الطقوس قد تكون شبيهة بطقوس مماثلة لدى الإغريق القدماء وكذلك الرومان، فظلت ـ فيما يبدو ـ حية منذ عصور ما قبل التاريخ قبل أن تنقسم الشعوب الهندو أوروبية.

وهناك ما لا يقل عن ثلاثة طقوس تُنصح الأم بممارستها أثناء فترة الحمل. وبعد ميلاد الطفل مباشرة وقبل قطع الحبل السُّرّى يقوم أهل الطفل بطقس قصير. وثمة طقس آخر بعد الميلاد بعشرة أيام عندما يصبح الطفل وأمه ـ من الناحية الطقسية ـ طاهرين (لا يصبحان نجسين impure) حيث يصبح للطفل اسم (يُطلق عليه اسم)، وعندما يبلغ الطفل شهره الرابع يرى الشمس لأول مرة، فتلك مناسبة طقسية أخرى، وفى هذه المناسبة يتناول لأول مرة طعاما يابسا (غير السوائل). أما الطقس المصاحب لحلق رأس الصغير فى الثالثة من عمره (وهو حلق طقسى أى يتم كشعِيرة دينية)، فلا يكون (أى الطقس المصاحب) إلاّ فى أسر الطبقات العليا.

وطقس الدخول فى الهندوسية (أوپانايانا upanayana) طقس مهم جدا فى الهندوسية التقليدية، وهو شبيه جدا بطقس العماد (أو التعميد أو المعمودية) Confirmation فى المسيحية، فهو يجعل الطفل عضوا كامل العضوية فى المجتمع الآرى Aryan Community. وعادة ما يرتبط هذا الطقس بالأبناء الذكور للطبقات الثلاثة العليا رغم أنه كان يطبق أحيانا على البنات فى فترة قديمة. أما هذه

الأيام فقلَّما يُطبق هذا الطقس إلاّ البراهمة (البراهمانيين). والملمح الأساسى لهذا الطقس هو تحلية الطفل (تزيينه) بخيط مقدس (ياچنوباڤيتا Yajnopavita) يعلّق على كتفه اليمنى ليمتد تحت ذراعه اليسرى ويجب أن يظل هذا الحبل عليه طوال حياته، وعليه أن يحافظ عليه بعيدا عن أى دنس (تلوّث). ومن الناحية النظرية، لا يصبح الطفلُ مؤهلا لسماع الڤيدات Vedas وتعلمها وتلاوتها إلاّ بعد إجراء هذا الطقس. وفى هذه الأيام أصبحت الڤيدات منشورة ومتاحة لكل الناس بصرف النظر عن طبقاتهم وجنسهم (ذكورا كانوا أم إناثا)، ومع هذا فربما كان بعض البراهمة (البراهمانيين) المتمسكين بالتقاليد (فى القرى) يحاولون الاحتفاظ بالنصوص المقدسة بعيدا عن العيون والآذان. وفى هذا الطقس يتم تعليم الطفل أيضا الجاياترى Gayatri وهى جزء من الرج ڤيدا، يُعتقد فى قداسته على نحو خاص، ويتم ترتيل هذا النص فى كثير من المناسبات، وهذا النص يلعب دورًا فى الهندوسية يشبه إلى حد ما يلعبه فى المسيحية نص دعاء الرب Lord's Prayer، أو سورة الفاتحة فى الإسلام (P. 179)، ويشير هذا النص الشعرى إلى الساڤيتر Savitr أو البهاء الشمسى المقدس، لكنه يُفسّر على إنه إشارة للإله الأعلى Supreme Deity:

ـ دعنا نتأمل فى بهاء الرب ساڤيتر

ـ حتى يلهم نفوسنا وعقولنا.

. (Rig Vida, III, 62, 10)

وطقس "الدخول فى الهندوسية" أو "التدشين" يجعل الطفل عضوا كامل العضوية فى المجتمع الآرىّ، وبه يدخل فى أول مرحلة (آشراما asrama) من مراحل حياته الآرية كدارس غير متزوّج (براهما كارين brahmacârin).

ووفقا للمرويات التقليدية القديمة جدا، فإن طقس الدخول فى الهندوسية أو التدشين لا بد أن يكون وعمر الطفل بين الثامنة والثانية عشرة، ومن المفروض أن يبدأ الطفل بعد هذا الطقس فى تلقّى برنامج دراسى طويل عند قدمَىْ معلّمه (الجونوgunu)، وأن يترك والديه وينتقل إلى منزل معلّمه هذا حيث يعيش حياة مُتقشّفة صارمة، ويتعلم كيف يمارس خِدْمة البراهمانيين، ويدرس الڤيدات وبعض العلوم المساعدة على فهمها. ويبدو أنه من المتوقّع أن أطفال الطبقات الدينية والمحاربة والتجارية لا بد أن يتدربوا من خلال هذا البرنامج الطويل على فهم الڤيدا، وذلك على وفق ما ورد فى الذّارما ـ ساسترا Dharma - Sastras (نص قديم عن أسلوب الحياة الآرى)، لكن من المؤكد أن هذا لم يكن يحدث بدقة حتى بين البراهمة (البراهمانيين)،

وعلى أية حال، فالفضل يعود لنظام التعليم البرهمى (البراهمانى) فى انتقال النصوص الڤيدية من جيل إلى جيل، شفاهة، دون أن يلحقها تحريف خطير، ورغم أن الهند عرفت الكتابة طوال ألفين وخمسمائة سنة، إلاّ أنه لم يكن يُسمح بكتابة الڤيدات فى العصور القديمة.

وعندما يُكمل الطالب برنامجهُ الدارسى الآنف ذكره، يكون قد أصبح شابا، فيعود إلى بيت والديه ويتزوّج. ورغم أن العزوبة الدائمة (البقاء بلا زواج) موجودة فى طبيعة الهندوسية، إلاّ أنه ـ بشكل عام ـ يُعد الزواج وإنجاب ابن أو أكثر، من الواجبات الدينية، وحتى هذه الأيام لا يوجد فى الهند إلاّ القليل من العوانس العذراوات والرجال الذين رفضوا فكرة الزواج إلاّ الذين سلكوا طريق الزهد منذ وقت باكر فى حياتهم. وفى الهندوسية تُعد الأسرة هى الوَحدة الأساسية (أكثر من اعتبار الفرد هو هذه الوحدة)، والزواج مسألة ضرورية ليس لضمان استمرار الأسرة فقط. وإنما أيضا لضمان سعادة الميّت فى العالم الآخر.لذا ؛ فإن طقوس الزواج تعد من أكثر الطقوس فى الهندوسية وقارا وأكثرها تعقيدا.

وتُفاضِل بعض النصوص الهندوسية التى تتناول شرائع الزواج بين الزواج الدينى والزواج العلمانى (المدنى)، لكن الهندوسية الأورثوذكسية (السلفية) تعتبر الزواج كله دينيا. وجوهر حفل العرس هو طواف العروسين بالنار المقدسة وقد أمسك كل منهما بيد الآخر على أن يخَطُوَا معا سبع خطوات. ورغم أن قانون الزواج الذى قدمته الحكومة مؤخرا يسمح بالطلاق الذى كان ـ بالتأكيد ـ مسموحًا به فى بعض الأوقات، فى الزمن الماضى، إلاّ أنّ الزواج الهندوسى من وجهة النظر الأورثوذكسية (السلفية) لا يمكن فكّه (نقضه) منذ خطا العروسان الخطوات السبع الآنف ذكرها. فطقوس الزواج تربط ـ بشكل سحرى ـ العروسين معًا رباطًا لا تستطيع أية قوة فى الأرض فكّه (أو نقضه) بل إن هذا الرباط يستمر فيما بعد الحياة إن كان الزوجان مخلصين تماما أحدهما للآخر. والهندوسية فى هذا الصدد تغلو أكثر من الكاثوليكية التى تذهب شرائعها إلى أن الزواج لا يكون تامًا إلاّ بعد دخول الزوج بزوجه، أى أن الزواج يمكن رفضه إذا لم يحدث التعايش بين الزوجين، أما الهندوسية فتعتبر الزواج قد انعقد بمجرد انعقاد الطقوس. وفى الأيام التى كانت تُعقد فيها طقوس الزواج فى فترة الطفولة كان هذا يؤدى إلى كثير من التعاسة والشقاء، إذ كان هذا يؤدى أحيانا إلى أن تصبح البنت أرملة قبل سن البلوغ فتقضى بقية عمرها زاهدة صائمة داعية لتنعم روح زوجها الذى لا تكاد تتذكره.

والمجتمع الهندوسى التقليدى مجتمع أبوى Patriarchal بشكل قوى، رغم وجود استثناءات فى بعض الطبقات، سواء كانت طبقات مفتوحة أو مغلقة (متحجّرة)، ونجد هذا الاستثناء على سبيل المثال فى طبقة النايار Nayyar المغلقة فى الملابار Malbår حيث يسود النظام الأمومى فى الوراثة، بل وحتى السماح بتعدد الأزواج، حيث يكون من حق المرأة اتخاذ أكثر من زوج فى وقت واحد، وقد ظل هذا النظام منتشرا حتى وقت حديث جدا. والحقيقة أنَّه قد ورد فى أكثر من نص مقدس أن المرأة لا يمكن أن تكون مستقلة فى أيَّة حال، فهى تابعة لأبيها فى طفولتها ولزوجها فى نضجها (بلوغها) ولأبنائها فى شيخوختها. ولا يمكن أن تمتلك شيئا سوى مجوهراتها ومتعلقاتها الشخصية. ومن واجبها أن تنهض أمام زوجها وأن تذهب للسرير بعد أن يذهب، فحتى الزوج المهمل أو الشرّير لا بد من أن تطيعه. وفى المناطق الشمالية من الهند، نجد أن المرأة من الطبقات العليا غالبا ما تُحجب ولا تظهر أمام الناس إلاّ محجَّبة ومعها من يحرسها، ولم تختف هذه العادة ـ بعدُ ـ تماما. ورغم أنّه كان من المتوقّع فى كل العصور أن تكون الزوجة الهندوسية رقيقة الحاشية جدا ومتواضعة فى علاقاتها مع الرجال الغرباء (غير زوجها وأقاربها)، إلاّ أننا لا نملك الدليل على أن انعزال النساء وتحجبهن كان موجودا قبل دخول المسلمين للهند فى نهاية القرن الثانى عشر، وبالتالى فلابد أن نعزو حجاب النساء وابتعادهن عن الغرباء إلى تأثيرات إسلامية. وفى الجنوب الهندى ـ حيث التأثير الإسلامى أقل ـ لا يُفرض الحجاب على المرأة، ولا نجد تقييدا لحركتها.

وتسمح الهندوسية بتعدد الزوجات إلاّ أن القانون الهندى منعه مؤخرًا. وكان أعضاء الأسرات الحاكمة، يحتفظ الواحد منهم دائما بعدد كبير من الزوجات والمحظيات، وكان الأثرياء يُعدّدون الزوجات. لكن ـ بشكل عام ـ لم يحظ تعدد الزوجات بالقبول إلاّ فى حالات خاصة. ونجد العلاقات الزوجية بشكلها الأمثل فى القصة الأسطورية الشهيرة التى تتناول راما Råma وسيتا Sita اللذين يتبادلان الوفاء. ويقطّب المجتمع جبينه للرجل الذى يتخذ زوجة ثانية بلا سبب معقول. لكن إن كانت زوجته الأولى عقيما أو لا تلد البنين أصبح من واجبه أن يتخذ زوجة ثانية، حتى يضمن استمرار الأسرة وحتى يقوم أولاده بطقوس تضمن سعادته بعد مماته.

ومع أن المرأة أدنى من الرجل من مختلف الوجوه إلاّ أنها لا تعدمُ مكانة وتشريفا. فكل الشرائع الهندوسية تحث على معاملة المرأة برقة ولطف ـ خاصة الزوجة. وتحظى المرأة كأم بتكريم على نحو خاص.

وعندما يكمل الرجل تدريبه الدينى (الآنف ذكره) ويتزوج، يكون بذلك قد دخل المرحلة الثانية ليصبح رب بيت grhastha. وهو يقضى حياته فى هذه المرحلة لمتابعة أهداف ثلاثة: الجدارة الدينية، والثروة، والمسرّة. وترد هذه الأهداف الثلاثة فى كتب الشريعة الهندوسية Lawbooks كثيرا، وتوصى هذه الكتب أن يكون الهدف الأول سابقا على الهدف الثانى، وأن يكون الهدفان الأول والثانى مقدَّمين على الهدف الثالث. لكنها جميعها أهداف مشروعة ومرغوبة للرجل العادى. وعلى أية حال، فإن الرجل إذا بلغ مرحلة الشيخوخة لا بد أن يقضى حياته زاهدا متقشفًا.

فالمرحلة الثالثة، وهى مرحلة التنسك (ڤانابراثا Vanaprastha) يجب أن تبدأ عندما يتحول شعره إلى اللون الرمادى وعندما يرى أحفاده . هنا لا بد للهندوسى المثالى أن يهجر بيته ويصحب زوجته ليقيم فى كوخ فى الغابة ويقضى عمره مكفّرًا عن ذنوبه متعبدًا لإبهاج روحه. أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهى الأكثر صرامة وقسوة، فالرجل الشيخ - عندما ينفصل عن كل ارتباطاته الدنيوية - فإنه إن كان هندوسيا مثاليا يصبح بلا بيت ويتحول إلى متسوّل متديّن (درويش أو سانياسى Sannyâsi)، ويجوب طول البلاد وعرضها، ولا يمتلك شيئا ولا يرتبط بشىء (يتخلّى عن كل شىء):

- يجب ألاّ يتمنّى الموت
- ويجب ألاّ يأمل فى الحياة
- وإنما عليه أن ينتظر الوقت المحدّد
- كعبد (أو كخادم) ينتظر أجرته.

* * *

- ويجب ألاّ يُبدى غضبا
- بل يجب ألاّ يواجه غضبا بغضب
- يجب أن يبارك لاعِنَه
- ويجب ألا ينطق بهراء.
- يجب ألا يهتم بشىء، ويكون هادئا. ويبتهج بكل ما له روح.
- وليمتنع عن المسرَّات الحسّية
- ولا يعتمد إلاّ على نفسه
- إنه يعيش فى هذه الدنيا
- على أمل الوصول للبركة الدائمة.

(شرائع مانو Laws of Manu "6, 45 ff") .

ولم يلتزم غير نسبة ضئيلة من الهندوس طوال عصور التاريخ بهذا الأسلوب فى الحياة والمتعلق بالمرحلة الرابعة، لكن هذا النسق على أية حال يُقدّم لنا الهيكل العام للمُثُل التى عاشها الهندوسى العادى طوال ألوف الأعوام. وحتى اليوم، فإن كبار السن يركنون إلى حياة الدين مكرّسين ما تبقى من حياتهم للعبادة والتأمل، بعد أن يكونوا قد قضوا حياة حافلة بالعمل والانشغال بأمور الدنيا.

ومنذ زمن الرّج فيدا Rig Veda نجد الميت العادى يُحرق بشكل عادى، أما الزهّاد والأطفال الصغار فيجرى دفنهم. وبعض أفراد الطبقات الدنيا المتحجرة (المغلقة) (أى التى لا يدخلها أفراد Caste من طبقات أخرى) يدفنون أيضًا موتاهم (لا يحرقونهم). وتُعتبر جثة الميت وكذلك كل أقاربه من رجال ونساء نجسا (غير طاهرين من الناحية الطقسية). وطوال عشرة أيام بعد الجنازة، يُعزل أهل الميت عن المجتمع، وتُقام طقوس يومية ليصبح للروح العارية Naked Soul للميت جسد روحى جديد ليتمكن به من الاستمرار فى حياته التالية، وإذا لم تتم هذه الطقوس بشكل صحيح تصبح الروح معرَّضة لأن تكون شبحا ghost وتدور بائسة فى الأماكن التى كانت تتردد عليها فى حياتها السابقة، وتسبب المتاعب لأقارب الميت الذين لا يزالون فى قيد الحياة، وتشمل هذه الطقوس الآنف ذكرها تقديم كُرات من الأرز (پندا Pinda) وأطباق من الحليب. وهذا هو السبب الرئيسى الذى يجعل الهندوسى الأورثوذكسى (السلفى) يرغب فى أن ينجب ولدا، فالأولاد وحدهم هم الذين يمكنهم القيام بهذه الطقوس. ومع هذا فهناك نظريا وسائل يستطيع بها من لم يُنجب أن يحظى بميلاد سعيد جديد (بعد موته)، لكن الهندوسى الأورثوذكسى يعتقد أن هذه الوسائل البديلة ليس لها نتائج مؤكدة، فإذا تبنّى المتوفّى ولدا ليقوم له بهذه الطقوس بعد موته، فإن الأمر لا يستوى مع قيام ابنه الفعلى بهذه الطقوس. وبعد انقضاء الأيام العشرة، فإنه رغم أن الروح أصبحت تستطيع الآن شق طريقها فى حياة جديدة، فإن أهل الميت (المحتدّين) عليهم مرة أخرى أن يتطهروا من تأثير الجثّة، فيتم تقديم المزيد من القرابين بشكل دورى، وهى قرابين يُعتقد أنها طعام الأرواح الأجداد فى حياتهم الأخرى (بعد الحياة aftér - life).

وكانت الهندوسية قد اشتُهرت فى الماضى بممارسة سيئة وهى ممارسة سُميت على نحو خاطئ ساتى Sati أو ستى Suttee، وهى كلمة تعنى فى الحقيقة "المرأة الفاضلة". فغالبا كان يتحتم على المرأة (الأرملة) من الطبقة العليا الهندية فى العصور القديمة والوسطى - أن تُحرق حية فى المحرقة نفسها التى تُحرق فيها جثة زوجها. ورغم أن هذه

تضحية كانت من الناحية النظرية تطوّعية، ولم تُطبق أبدا على الأم التى ما زال أولادها صغارا، إلاّ أن حقيقة الأمر أن ضغط الأسرة والمجتمع - غالبا ما لا يترك للأرملة فرصة حقيقية للاختيار. لقد كان حثُّ المرأة (الساتى) على إحراق نفسها فى محرقة زوجها ذا تأثير هائل، إذ كان يُقال لها إنها بموتها على هذا النحو فإنها تمحو آثامها (ذنوبها) وآثام زوجها، لتنعم معه مليون عام مليئة بالبركة والخيرات فى الفردوسheaven. ومن ناحية أخرى، فإن الأرملة التى لا تموت فى محرقة جثة زوجها لا تنتظر بعد موته سوى البؤس، إذ لا تنعم فى حياتها إلاّ قليلا. فالعادات الهندوسية المقدسة تتوعدها بقضاء ما بقى من حياتها فى حالة زهد وتقشّف، حليقة الرأس لا تعلق مجوهراتها ولا تتجمّل ولا ترتدى الملابس الجميلة التى تنعم بها الهنديات، وإنما عليها أن تكون فى صلاة دائمة لطمأنة روح زوجها المتوفّى. وهى - من الناحية العملية - تقضى وقتها غالبا فى أعمال المنزل الشاقة، كما أنها تُعتبر منحوسة (جالبة للنحس) لكل من يقترب منها، لذا فالكل يهملها. وقد ورد فى بعض كتب الشريعة الهندوسية الباكرة جدا، تزويج الأرملة ثانية بعد وفاة زوجها فى حالات بعينها، وفى حالة الأرامل اللائى ليس لهن أولاد قد يتم تزويج الواحدة منهن من أخى المتوفَّى. لكن منذ ما قبل الحقبة المسيحية لم تكن الأرملة المنتمية لطبقة طيبة تستطيع الزواج مرة أخرى، وليس لها أن تتطلع لشىء آخر فى الحياة. فليس غريبا إذًا أنه كان يوجد عدد كبير من الساتى Satis قبل إبطال حرق الأرامل فى القرن الماضى.

من خلال هذا العرض الموجز لحياة الهندوسى يتَّضح أن كل مرحلة من مراحل حياته عامرة بالطقوس والشقاء. فطقوس الآرى Aryan استمرت تذكّره بأنه ينتمى إلى مجتمع منظم بشكل مقدس، لكل فرد فيه دور عليه أن يؤديه. ولأن الأسرة أكثر أهمية من الفرد، إذ لا يُعد الفرد رجلا كاملاً إلاّ كجزء من أسرة، فإن الأسر صُنفت فى طبقات مغلقة، فى إطار الطبقات الأربع الكبرى التى يشملها المجتمع الآرى كَكُل. فالمجتمع وليس الدولة هو الأساس. وتعترف الهندوسية الكلاسيّة بوجود الدولة، بل وتضفى على الملوك قداسة، لكن - من الناحية النظرية على الأقل - نجد أن الوظيفة الأساسية للدولة هى حفظ المجتمع من الفوضى. أما اللاحكومة - فهى حالة ظلامية كان لا يمكن تجاوزها فى المراحل الأولى لتطور العالم. وبالنسبة للهندوسية، فإن المجتمع هو الذى يسمو بالحكومة، فما الحكومة إلاّ خادمة للمجتمع. وتقوم الأخلاق العامة للهندوسية على الاحتياجات لما هو أساسى للانضباط الاجتماعى الذى تتعدى أهدافه الأغراض

الثلاثة الآنف ذكرها ـ الجدارة الدينية والرخاء والمسرّة: إذ إن هذه الأهداف الثلاثة تابعة بدورها لهدف بعيد المدى يفوقها جميعا، ونعنى به تحقيق الخلاص (موكشا Moksha) من قيود التقمّص (التناسخ). وعلى هذا، فكل النشاطات الاجتماعية والنشاطات الحكومية ـ بل كل ما يقوم به الفرد ـ إنما هى أنشطة دينية فليس هناك أى جانب من جوانب الحياة ينفصل عن الذّارما Dharma.

وهذا المصطلح لا يمكن حقا ترجمته، لكنه بشكل عام يتضمن فكرة مستوى سلوك ثابت ومقدس بلا نهاية ـ فكرة شريعة (قانون) مقدسة لا تتغيّر أبدا وإنما يمكن فقط تفسيرها بالتشريعات أو الإصلاح الاجتماعى. إن كل ذلك لحفظ ذارما الڤارنات Dharma of the Varnas وحفظ نظام الطبقات الأربع الكبرى فى المجتمع، وحفظ الأُسّرامات asrâmas أى مراحل الحياة الأربع التى وصفناها آنفا، وليستمر المجتمع وتقوم الدولة، بل إنه لأمر حقيقى أن المجتمع الآرى يحتفظ بهذه الذارما فى نقاء بحيث يجعله متميزا عن المجتمعات النجسة (غير الآرية) أى مجتمعات البرابرة (كل من كانوا غير آريين) ويطلقون عليهم اسم الملكهاس Mlecchas. وهناك ذارما عامة مفروضة على كل الناس، لكن هناك ذارمات dharmas خاصة بكل طبقة على حدة. فعلى سبيل المثال، فمن صالح البراهمانى أن يدرس الڤيدات ويكررها، بينما لو فعل ذلك شخص من طبقة منحطة فإن هذا إثم كبير. وقد يشرب الشخص من الطبقة الدنيا المُسكر، بينما شرب المسكر إثم كبير بالنسبة للبراهمانى. ومن هنا، فإن لكل طبقة من طبقات المجتمع وظائفها المنوطة بها ومعايير السلوك المتمشية معها.

إن فكرة أن كل الناس سواء، موجودة فى البوذية وفى أناشيد منشدى العصور الوسطى، لكنها فكرة غريبة تماما فى الهندوسية الكلاسيّة. فالمجتمع الآرى ينقسم بشكل حاد إلى أربع طبقات نشأت مع بداية خلق العالم، وهى طبقات ثابتة غير قابلة للتغير. فعلى رأس النظام الاجتماعى يوجد البرهمى (البراهمانى) يدرس ويدعو ويؤدى الطقوس الدينية وينصح أفراد الطبقات الأدنى ويحذرهم. والنبيل (كسهاتريا Kshatriya) يلى البرهمى (البراهمانى) فى المكانة، يحافظ على القانون والنظام ويحمى البلاد من الأعداء القادمين من الخارج، ومن الاضطرابات الداخلية. أما الطبقة الثالثة فهى الڤيزيا Vaisya التى تتكون نظريا من التجار والفلاحين، وأما الرابعة وهى السودرا Sudra فتتكون من العمال والخَدَم ومهمة أفرادها خدمة الطبقات الثلاث الأعلى. وتقسيم المهام على هذا النحو عادة ما يكون مثاليا لا حقيقيا موجودا على أرض

الواقع، فقد وُجد ملوك من بين طبقة السودرا (الطبقة الرابعة)، ومع هذا فنظام الطبقات الأربع قد صبغ المجتمع الهندوسى لفترة ربما تصل إلى ثلاثة آلاف سنة. وينظر لأفراد كل طبقة من الطبقات الأربع على أنهم أصناف مختلفة، لا يتزاوجون ولا يتناولون الطعام معا، وتختلف حقوقهم وواجباتهم، وهذه الطبقات تشكل نسقًا هرميا داخل المجتمع، ويعترف أفراد كل طبقة بمكانهم فى المجتمع ويقبلونه عن رضا. ولم تترك المساواة المعتدلة التى بشّر بها بعض المنشدين فى العصور الوسطى سوى الأثر القليل حتى على المعجبين بهم، وحتى القرن الأخير لم تَقُم أية جماعة هندوسية بتوجيه انتقاد جاد للنظام الطبقى فى المجتمع الذى فرض نفسه حتى على المجتمعات الدينية الأخرى فى الهند مثل المجتمعات الإسلامية والمسيحية، وهى مجتمعات تقول بالمساواة.

وهذه الطبقات ليس لها الدرجة نفسها من الانغلاق، رغم أنه يُشار لها تجاوزًا على أنها كذلك. ويُقال وفقا للروايات إن آلاف الطبقات المغلقة (الطوائف المغلقةCastes) فى الهند نتجت عن تمازج أجناس الطبقات الأربع، وبالتالى فهى قسم فرعى منها، لكن يبدو أنّ نظامَى الطبقات العادى Classec والطبقات المغلقة Caste (أو الطوائف المغلقة) ذوا أصلين مختلفين، وأن نظام الطبقات العادى Classes قد فرض نفسه على النظام الأخير بقصد استغلاله. وربما كان نظام الطبقات العادى قد وُجد بين القبائل الآرية حتى قبل دخولهم الهند، أما الطبقة المغلقة (الطوائف المتحجرة) فهى - من ناحية أخرى - قد ظهرت فى الهند نتيجة احتكاك كثير من المجموعات القبلية وغيرها بتراث المجموعات التى تأخذ بالزواج الداخلى (اقتصار الزواج على أفراد القبيلة نفسها، أو بتعبير آخر الزواج من الأقارب أو من داخل العشيرة، أو القبيلة نفسها)، وتأخذ أيضا بنظام المهن المغلقة أى التى لا يدخلها سوى أفراد القبيلة أو العشيرة أو المجموعة التى تمارسها - أى تمارس هذه المهنة. وتحدثنا النصوص الهندوسية المقدسة كثيرا عن الطبقات الأربع لكنها لا تذكر إلاّ قليلا عن الطوائف المغلقة (الطبقات المتحجرة Castes)(١٤٩). وعلى أية حال، فعلى مستوى الرجل العادى تلعب الطائفة المغلقة Caste دورا مهما جدا، أمّا نظام الطبقات الأربع العادى فلا يؤدى إلاّ إلى القليل من الفوارق بالنسبة لغير البرهميّين (البراهمانيين).

ويوجد فى كل منطقة من مناطق الهند نظام معقد من الهرميَّة فى الطوائف أو الطبقات المغلقة، كل منها تأخذ بنظام الزواج الداخلى، وتبتعد ابتعادا نسبيا عن الطوائف (أو الطبقات المغلقة) الأخرى. إلاّ أن احترام هذا التقليد وغيره قد تعدّل

جزئيا، بحكم المهنة وأيضا بحكم العادة. فبعض الحرَف والمِهَن مثل مهنة الكنس والتنظيف، وصناعة المصنوعات الجلدية وعصر الخمور والجزارة، وغيرها، يُعتقد أنها مهمة نجسة على نحو خاص.

ومن هنا، فإن أفراد الطائفة Caste التى تمارس مثل هذه المهن لا يجب مسُّهم (لنجاستهم). ولا بد أن يتحاشى أفرادها الاقتراب من أفراد الطوائف Castes العالية المقام، وفى بعض أنحاء الهند لا تزال العادات الاجتماعية تقضى بأن أفراد الطوائف النجسة (التى لا يجب مسّها) عليهم أن يكونوا بعيدين ـ بعدد معيّن من الخطوات ـ عن البراهمة (البراهمانيين)، مخافة تنجيسهم باقترابهم منهم. وعلى أية حال، فمهما كانت نظافة المهنة، فإن الطائفة Caste التى تحتفظ بالعادات القديمة ـ كالأرملة التى تزوجت مرة أخرى بعد وفاة زوجها، وآكلى اللحوم، والبنات اللائى تزوجن بعد البلوغ، كل أولئك ليس لهم إلاّ مكانة منحطة فى المجتمع. ومن ناحية أخرى، فمن المعروف أن الطوائف المغلقة (أو المتحجرة) قد تنشأ باتخاذ عادات أقرب ما تكون إلى معايير الطبقة الأعلى.

ويبدو أنه طوال الألف سنة الأخيرة وحتى بدأت الأفكار الجديدة تؤثر فى الوضع الاجتماعى فى الهند، راح نظام الطوائف المغلقة Castes ينحو نحو مزيد من الصرامة، وأن مزيدًا من المحرّمات (الطابوtaboos) الهندوسية أصبحت أكثر صرامة، بل وزاد عددها. ومع هذا لا يجب أن نُسرف فى الحط من قدر النظام الاجتماعى الهندوسى التقليدى، وذلك لأن كل ما يبدو غريبًا فى نظام الطبقة ونظام الطائفة المغلقة Caste كان كثير منه شائعا فى النظام الاجتماعى فى أوروبا فى العصور الوسطى، الذى كان طبقيا كما كان يدّعى الفصل على أسس معزوّة إلى الله. ومن الخطأ أن نحكم على نظام اجتماعى قديم بمعايير القرن العشرين مهما كنا مؤمنين بهذه المعايير (معايير أو مقاييس القرن العشرين). وأكثر من هذا، فإن المجتمع الهندوسى بكل ما فيه من مظاهر عدم العدالة ليس فى فظاظة كثير من المجتمعات القديمة.

لقد كان نظام الرّق معتدلا فى الهند القديمة، وكان عدد العبيد قليلا نسبيا. وكما كان الحال فى أوروبا فى العصور الوسطى، كان لكل الناس مهما كانت طبقاتهم أو طوائفهم مكان فى المجتمع، وكان تنظيم الطوائف المغلقة Castes يُعطى درجة من درجات الأمان الاجتماعى، على نحو ما كان نظام الطوائف guilds فى أوروبا فى العصور الوسطى، إذ كان مجلس الطائفة المحلية (أو الطبقة المغلقةCaste) يرعى أعضاءها إن حلت بأحدهم ضائقة، ويرعى أرامل من ماتوا فى ظروف صعبة، وكذلك

أطفالهم. والولاء فى الهند للطائفة المغلقة Caste، بينما هو فى معظم المجتمعات الأخرى للأمة أو للدولة. ومن هنا، فقد احتفظ المجتمع الهندى بتكامله وسلامته فى مواجهة الغزاة المتعاقبين، فالطوائف المغلقة Castes لا تعتمد على أية حكومة وإنما ترتكز على كونها منبوذة اجتماعيا، لذا فقد نجحت فى الحفاظ على النظام الاجتماعى حتى فى مواجهة الحكومات الأجنبية التى كانوا يعارضونها بشدّة. لكن النظام القديم ينهار الآن بسرعة، وربما يصبح نظام الطبقات Classes والطوائف المغلقة Castes بعد وقت يسير شيئا من الماضى، لكننا نخطئ إن أكّدنا أنهما لم يحقّقا هدفا مفيدا.

لا بد أن نقرأ الباجافاد جيتا Bhagavad Gita فى إطار النظام الاجتماعى الهندوسى ـ الأسرة، والطائفة المغلقة Caste والطبقة، والباجافاد جيتا واحد من أكثر النصوص الهندوسيّة تأثيرا. والموضوع الأساسى لهذه القصيدة الدينية الطويلة هو الصراع بين القيم الخلقية.. فأرجونا Arjuna هو الأخ الثانى من بين الإخوة الخمسة من أسرة باندافا Pandava الواردين فى قصة مهابهاراتا Mahâbhârata، وقد وقف أرجونا فى عربته فى انتظار المعركة الكبيرة التى هى الموضوع الرئيسى للملحمة. وقد وقف إلى جواره صديقه كريشنا الذى وافق أن يقود العربة، ولم يكن أرجونا يعلم أنه هو نفسه الإله فيشنو فى صورته المتجسّدة. وفى المعسكر المقابل كان هناك رجال كثيرون وطيبون وأقارب للإخوة الپانداڤيين ومعلمون ودعاة وأصدقاء. وظن أرجونا أن رفع السلاح ضدهم حتى ولو كان هناك سبب عادل ـ إنما هو عمل خاطئ. لقد وجد أنه من الأفضل أن يترك أبناء عمومته ليحتفظوا بعرش المملكة مع أن هذا ليس من حقهم، وذلك اتقاء للمذبحة. واستدار أرجونا إلى كريشنا وأخبره بهواجسه (بما يدور فى عقله). والقصيدة (الملحمة) فى غالبها تتناول رد كريشنا الذى يحوى كثيرا من اللاهوت والفلسفة وإن كان جوهره أخلاقيا. لقد بدّد كريشنا شكوك أرجونا أولا بأن شرح أنه هو كشاتريا Ksha-triya (رجل الطبقة العسكرية أو المحاربة)، ومن ثمّ فمن واجبه أن يحارب فى معركة عادلة. فالحرب هى وظيفته وبالتالى فلا بد أن يحارب:

ـ لأنه هناك كثير من البهجة فى أن يفعل المرء
واجبه ـ ولو بشكل سيّئ، من أن يؤدى
واجب امرئٍ آخر، بإتقان.
ـ إنها لبهجة أن يموت المرء فى سبيل واجبه،
أما القيام بواجبات امرئ آخر فتجلب الفزع.

.(Bhagavad Gita, 111, 35)

"فأنت مرتبط بالأعمال لا بنتائجها" (Ibid, 2, 47) هكذا يقول كريشنا . وهذا هو فحوى القصيدة (الملحمة) كلها. وهناك صلاح (فضل) جوهرى فى بعض الأفعال، وهناك خطأ فى بعضها الآخر وهذا ليس مرتبطا بنتائجها، فالنتيجة لا تبرر الوسائل، فالمبدأ الأساسى لكل عمل يجب أن يكون هو الذارما Dharma ـ الشريعة المقدسة (الإلهية) الخالدة التى تقضى بأن على المقاتلين أن يُقاتلوا تماما، كما أن على البراهمة أن يدرسوا، وتماما كما أن على السودرا أن يخدموا أسيادهم (مَنْ هم أفضل منهم). فالإنسان ـ إن كان يتبع بجدية هذا القانون الإلهى (الذارما) ـ يترك نتائج عمله للإله God. إنها بيده. فكما أن الإله يعمل بلا توقف لحفظ الكون بل ويسمو فوقه، فهو أى الإله ـ ليس ـ فى الأساس ـ جزءا من الكون، كذلك الإنسان يجب أن يعمل دون ارتباط، عاملاً على ترسيخ النظام فى العالم(Ibid, 3, 25) فليست هناك جدوى ولا فضيلة فى حياة بلا عمل. لا جدوى من حياة التنسك والتوحّد (البعد عن العالم)، فالأفضل أن يعمل المرء باستمرار لرفاهية الناس غير مكتفٍ بخدمة نفسه، بل يعمل كل ما فى وسعه لتحقيق عظمة الإله God بتحقيق شريعته (قانونه) التى هى إرادته.

هذا أسمى ما وصلت إليه القيم الأخلاقية الهندوسية، وهذا هو الذى أصبح إلهاما لكثير من المصلحين فى الهندوسية الحديثة. لقد تأثر المهاتما غاندى بنص البهاجافاد چيتا، أكثر مما تأثر بأى نص آخر يدعو للمساواة والسلام (اللاعنف Pacipist) رغم أنه بدا وكأنه يدعم النظام الطبقى وسيطرة العسكريين. لقد كان هذا النص رسالة يمكن أن تأخذ بها كل الأنظمة وكل الإيديولوچيات. إنها رسالة لكل زمن ذات قيمة لا تفنَى، مما جعلها من أعظم الملاحم الدينية فى العالم:

ـ أدّ العملَ الذى يجب عليك القيام به
ـ فالعمل أفضل من البطالة.
ـ فأنت لا تستطيع حتى الإبقاء على بدنك حيا
ـ إن امتنعت عن العمل تماما ...

* * *

ـ أدّ العملَ المنوط بك
ـ أدّه دون ارتباط بشىء.
ـ لأن المرء إذا عمل للعمل ذاته
ـ وصل لمرتبة سامية.

* * *

- لا شيء فى العوالم الثلاثة أحتاجه،
- لا شيء لا أملكه
- لا شيء لا بد أن أحصل عليه
- لذا فسأظل أعمل دومًا.
- فإذا لم أعمل دومًا بإخلاص.
- قد يقتدى بى الناس

فأكون سببا فى عودة الفوضى (اللاتكوّن) من جديد
فأكون بالتالى سببا فى معاناة كل الموجودات...

* * *

اطرح خوفك وحارب
أتُلقى كل أعبائك علىّ
بينما أنت محتفظ بنفسك بين جنبيك
محتفظ بأنانيتك ورغباتك؟
لا، اطرح خوفك وحارب.

.(Ibid, 3, 8, 19, 22 - 24, 30)

التطورات الحديثة

نسق العقائد والأفعال (الكلمة تشمل الطقوس) الذى وصفناه آنفا هو النسق الذى لا يزال الهندوس يتبعونه فى معظم أنحاء الهند. فالپوچا Pujå (أى الشعائر والطقوس التى تُمارس فى المنزل) ونظام الطوائف المغلقة (أو الطبقات المتحجرة Castes) كلها لا تزال باقية إلى اليوم، وما زال الآلاف يحجون إلى نهر الجانج المقدس ليغتسلوا فيه، ومازالت المواشى المقدسة تجتر فى أركان شوارع المدن الكبرى. لكن فى المائة سنة الأخيرة ظهرت روح جديدة، ومن الخطأ أن نعتبر الهندوسية الحديثة ليست سوى ما ذكرناه فى الصفحات السّابقة. فالملامح الأساسية للهندوسية الحديثة هى الشعور العميق بالهدف الاجتماعى والميل إلى ما يمكن تسميته بالتطهرية Puritanism، فكثير من الجوانب العقيمة (المضرّة) فى الهندوسية فى سبيلها لزوال، وبعضها زال بالفعل - التضحية بالساتى (أى تقديمها قربانًا) انتهى منذ ما يزيد على القرن، وأصبح تزويج الأطفال غير قانونى، وتم إلغاء البَغاء فى المعابد، وتحريم لمس بعض أفراد الطبقات (الطوائف) النجسة قد يختفى قريبا، وكذلك التضحية بالحيوان. والحكومة الهندية

الحالية قادرة على عمل الكثير للطوائف (الطبقات المغلقة) المنبوذة (التى لا يجوز لمس أفرادها أو السماح لهم بالاقتراب من أفراد الطبقات الأخرى) وهو إثم وظلم عميق الجذور لم يجسر الإنجليز أثناء حكمهم للهند على انتهاكه. لقد أصبحت المعابد والمحلات مفتوحة الآن بحكم القانون لهؤلاء المنبوذين، رغم أن الضغط الاجتماعى ضدهم ما زال قائما فى بعض أنحاء الهند، ولا تزال الحملة الحكومية مستمرة لتأكيد حقوقهم. وتم تحريم تعدد الزوجات الآن، كما أُبيح الطلاق، وأصبح من حق الأرملة أن تتزوج مرة أخرى. واختفت كثير من المحرّمات taboos القديمة، وكذلك اختفت أفكار متعلقة بالنجاسة (عدم الطهارة) من الناحية الطقسية.

وقد وُجدت بعض السوابق (الإرهاصات) لهذه التطورات فى هندوسية الأيام الخوالى (الهندوسية الأقدم). فالبهاجافاد چيتا Bhagavad Gita ـ كما رأينا ـ تطبع فى الأذهان ما لا حد له من الأفكار المتعلقة بضرورة العمل لتحقيق ازدهار العالم ورخائه، رغم أن هذا من وجهة نظر مؤلفها مرتبط بالحفاظ على الذارما(*) القديمة ancient Dharma، وبعض الأشعار الدينية فى العصور الوسطى دعت لخدمة الفقراء والتعرض للمعاناة كوسيلة للتقرب إلى الإله God. والإصلاحى البنغالى العظيم شيتانياChaitanya يُقال إنه كان يرعى المرضى وكبار السن من الطوائف المنبوذة، رغم أنه هو نفسه كان برهميا (براهمانيا)، لقد فعل كل هذا حتى قبل أن يترك بيته ليمارس حياة الزهد والتقشف (المرحلة الرابعة الآنف ذكرها) التى تنتهى فيها كل الفواصل مع الطبقات المنبوذة، وكل الطابوtaboos. وكانت المعابد الكبرى تقدم الطعام دائما للجوعى ، كما كانت تهتم بالمرضى إلى حد ما. لكن المثير الكبير الذى أحدث التطور الكبير فى الوعى الاجتماعى فى الهندوسية إنّما أتاها من الغرب.

فرغم أنَّ عددا قليلا من الإرساليات الكاثوليكية والپروتستنطية كانت تبشر فى الهند فى القرن الثامن عشر، إلاّ أن شركة الهند الشرقية البريطانية منعت فى البداية كل النشاط التبشيرى (الإرسالى) فى المناطق التى تديرها، خوفا من إغضاب رعاياها من الهندوس والمسلمين. إلاّ أنه فى سنة ١٨١٣ أجبر الوعى الإنجليكانى المتزايد شركة الهند على السماح للإرساليات التبشيرية بدخول الهند. لقد كان متاحا بالفعل فى المدن الكبرى تسهيلات لعدد قليل من الهنود لتلقى تعليم ابتدائى على النّسق الغربى، أما من

(*) أى التعاليم الدينية.

الآن (١٨١٣) فصاعدا فقد راح عدد المدارس الإرسالية يتضاعف. وعينت شركة الهند الشرقية البريطانية بعض الهنود ممن يعرفون الإنجليزية بشكل جيد فى مناصب ذات مردود مالى عالٍ نسبيا، وكان التجار يرون أنه من المفيد معرفة شىء من لغة الإنجليز وأساليبهم فى الحياة. ومن هنا، فإن بعض الهندوس من الطبقة الوسطى راحوا يرسلون أبناءهم لمدارس تعلمهم موضوعات إنجليزية باللغة الإنجليزية. وظهرت مجموعة صغيرة جدًا من المفكرين الذين أخذوا بنسق الحياة الغربية على نحو ما فى كلكتا وبمباى، وبين هذه المجموعة بدأت الأفكار الجديدة تستقر.

وكان رام موهان روى (١٧٧٢ ـ ١٨٣٣) Ram Mohan Roy، هو أول زعيم إصلاحى ظهر فى هذه الطبقة الوسطى الجديدة، وكان من أسرة برهمية فى كلكتا. ونتيجة دراسته للاهوت المسيحى والإسلامى، خَلُص رام إلى أن الهندوسية الأصلية كانت من أديان التوحيد الخالص ولم تعرف الأوثان، وأن الشرك (تعدد الأوثان) الذى عرفته العصور المتأخرة ضلال مبين يحرف الهندوسية عن رسالتها الحقّة. وعارض تعدُّد الزوجات وحرق الأرامل، بل وقام بدور مهم فى إبطال هذه الممارسة الأخيرة (حرق الأرامل). وفى سنة ١٨٢٨، أقام أول "كنيسة Church" هندوسية إصلاحية حديثة هى البراهما سماج the Brahma Samâj، رفضت عبادة الصور (الأيقونات أو التماثيل) وكانت تؤمن بالتوحيد الخالص، واتبعت شكلا من أشكال العبادة الجماعية على النّسق المسيحى. وكان لاهوت رام غريبا عن الهند تماما ـ لقد كان توحيده توحيدا باردا (غير مثير للعواطف) من نوع التوحيد الذى أخذت به البروتستنطية فى القرن الثامن عشر.

وعلى أية حال، فقد كان الراعى الثانى "لكنيسة" البراهما سماج هو ديبندرا ناث طاغور Debendra Nâth Tagore والد الشاعر المشهور، وكان رجلا ذا بصمة مختلفة (أثر فى هذا المعبد أو الكنيسة تأثيرا مختلفا)، فبينما كانت فكرة رام عن الله أنه أقرب ما يكون إلى التعالى والتسامى، نجد أن إله ديبندرا حالٌّ باطنى immanent، وأدخل الدعوات والصلوات والمشاركة الروحية فى البراهما سماج ـ وهكذا أصبحت أكثر اقترابا من الشخصية الهندية.

وكان الإمام الإصلاحى الثالث لهذا المعبد أو هذه الكنيسة هو كيشاب شاندرا سِنْ Sen، إلاّ أنه انفصل عنها ليؤسس فى سنة ١٨٨١ ما أسماه " الشريعة الجديدة the new Dispensation"، وهى كنيسة أو معبد تألَّف فكره من عناصر دينية مختلفة، وله كتاب مقدس مؤلف من مقتطفات من كل الكتب المقدسة للديانات الكبرى. وسرعان ما أضرَّ

الانقسام بالفعل بالبراهما سماج فراحت أيامها ـ الآن ـ تولّى . وما زالت بعض فروعها المختلفة موجودة، لكنها فقدت معظم تأثيرها الذى كان لها فى القرن التاسع عشر. لقد انتقلت دوافع الإصلاح إلى أماكن أخرى. لقد أصبحت الانتقائية، والتشبه الظاهرى بالمسيحية اللذان أخذت بهما البراهما سماج غير كافيين لمواجهة احتياجات طبقة المثقفين الهندوس الصاعدة، الذين أصبحوا الآن مستعدين لاستقبال أنبياء تتوغل تعاليمهم توغلا شديدا فى التراث الهندوسى رغم تأثرها بالأفكار الجديدة.

وكان ديانانـد ساراڤاتى Dayânand Saravati (١٨٢٤ ـ ١٨٨٣) أول معلّم مهم من هذا النوع ـ سانياسى الجوچاراتى (الكُچراتى) a sannyâsi of Gujarât. وبعد أن تعرَّض ديانانـد لأزمة روحية عميقة انتهى إلى أن الهندوسية كلها ضلال (انحراف)، وأن تعدد الآلهة فيها (ما فيها من شرك) وعبادة الصور (والتماثيل)، كل ذلك فساد يضاف إلى فساد، فالدين الهندوسى الصحيح كما يتجلى فى الڤيدات الأربعة Vedas بَراء من ذلك كله. وقد رفض كل النصوص الدينية الأخرى ولم يؤمن إلاّ بالڤيدات الأربعة لأنها أقدم النصوص وأكثرها قداسة، وقد فسّرها بأكثر طرق التفسير غرابة معلنا أن كل الأسماء التى تشير إلى آلهة متعددة ليست فى الواقع إلاّ أسماء للإله الواحد، وأن كل الإشارات إلى أضحيات حيوانية ليست إلاّ رموزا. حقيقة لقد عرفت الهند طوال قرون مفسّرين فسّروا النصوص الدينية تفسيرا غير عادى، لكن تفسير ديانانـد للڤيدات كان هو الأكثر جسارة من أى تفسير آخر قال به اللاهوتيون الهندوس. وقد صرّح معارضوه أنه هو نفسه غير مقتنع بتفسيراته فى قرارة نفسه وقد جذبت مؤسسته الدينية (آريا سماج) كثيرين من الأتباع، ومازالت موجودة كقوّة دينيّة. ولقد كانت على مستوى التعاليم الاجتماعية ثورية تماما بالنسبة للعصر الذى نشأت فيه، فمنعت نظام الطوائف المنبوذة ومنعت زواج الأطفال وسمحت بزواج الأرامل مرة أخرى. لكن من الوجهة التاريخية فإن أكثر ملامح الآريا سماج أنها كانت عدوانية، فبينما كانت البراهما سماج تحترم الأديان غير الهندوسية فإن الآريا سماج هاجمت كلاً من الإسلام والمسيحية، وكذلك المذاهب الأورثوذكسية (السلفية). وكان ديانانـد ساراسڤاتى مقاتلا باسلا مدافعًا عن قضية "الكنيسة" (أو المعبد) الجديدة التى أسسها، وراح يلقى خطبًا لاهوتية هجومية عنيفة. إنه لأول مرة ـ طوال قرون ـ تتعرض الهندوسية لمثل هذا الهجوم.

وبحلول العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، نمت فى الطبقة الوسطى الهندوسية روح التمسك بالتراث الهندوسى ومقاومة انتشار التأثير المسيحى المباشر. ولاقى هذا

الاتجاه الجديد تشجيعا كبيرا من امرأة بارزة هى مدام هيلينا بلاڤاتسكى Helena Blavatsky مؤسّسة الجمعية الثيوصوفية، والتى أتت للهند مع مساعدها المخلص الكولونيل اولكوت Olcott فى سنة ١٨٧٧، وبعد أن جابت شبه القارة الهندية، أسست بعد خمس سنوات من وصولها مقرا لجميعتها بالقرب من مَدراس حيث بقيت هناك حتى وفاتها فى سنة ١٨٩١. وبشكل عام نظر الغرب لهذه الشخصية الجذابة القوية على أنها دجّالة مشعوذة، وكان أفضل التفسيرات سماحة معها هى أن الرسائل التى زعمت أنها تلقتها من مهاتمات mahâtmas أُخوّة (جماعة) البيض العظماءGreat White brotherhood إنما هى ناتجة عن حالة دون الوعى فى عقلها. لكن سواء أكانت تعتقد فعلا فى صدق الوحى (أو الإلهام) الذى أتاها أم لا، فقد كان تأثيرها فى الهند كبيرا جدا. لقد راحت فى أسفارها فى الهند تبذل قُصارى جهدها فى إقناع الهندوس الذين قابلتهم بعظمة دينهم (الهندوسى). حقيقة أن عددا قليلا من الباحثين الغربيين كانوا بالفعل قد بدءوا يعترفون علانية بسمو جوانب من الفكر الهندوسى، ولكن أحدا منهم لم يمتدح الهندوسية بمصطلحات قوية كالتى استخدمتها مدام بلاڤاتسكى، التى قالت للهنود إنهم يمتلكون الحكمة القديمة بشكلها النقى، التى افتقدها الغرب أو وصلته مشوّهة. ورغم أن كتاباتها الأولى كانت تعتمد فى الأساس على القَبالة(*) (PP. 41, ff)، إلاّ أن أفكارها الآن اصبحت هندية الطابع بشكل واضح، والرسائل (الوحى) التى تلقتها من المهاتمات mahâtmas ربما تكون مختارات من الكتب المقدسة الهندوسية والبوذية.

ولا بد من النظر للجمعية الثيوصوفية كأول مذهب من مذاهب الهندوسية الجديدة neo - Hindu يكون له دعاية خارج الهند، لكنه الآن أصبح أقل أهمية، فهذه الجمعية الثيوصوفية خاصة فى ظل رئيستها الثانية السيدة آنى بيسانت Mrs. Annie Besant، وهى امرأة ذات شخصية قوية مؤثرة لا تقل عن شخصية Blavatsky وكانت مستقيمة غير مجرّحة، وقد لعبت دورا كبيرا جدا فى الإحياء الهندوسى، لكن دورها لم يلق الاهتمام الكافى.

اما راما كريشنا پاراماهامسا (١٨٣٤ - ١٨٨٦) Râmakrishna Paramahamsâ كان تأثيره أكثر أهمية، وهو برهمى (براهمانى) فقير كان مخلصا فى عبادة الربّة الأم Mother Goddess فى معبد شهير فى ضواحى كلكتا. وفى حوالى سنة ١٨٧١، بدأ هذا الصوفى المترهّبن فى دراسة الأديان الأخرى، وراح يضع نفسه - بشكل مؤقت -

(*) الاتجاهات الباطنية السحرية فى التراث اليهودى. (المترجم).

مكان المؤمن شديد الإيمان بالدين الآخر (أى تعبّد كالمسيحيين مرة وكالمسلمين مرة أخرى...)، وراح يقرأ النصوص المقدسة الملائمة فى الأديان الأخرى، وراح يردد الصلوات والدعوات المناسبة، واتبع النظام الروحى المناسب. وانتهى من كل هذا بنتيجة يمكن تلخيصها فى هذا الشعار:

"كل الأديان واحد"، فوفقا لما توصل إليه راما كريشنا،
فإن المسيحية والإسلام والزرادشتية، كلها تدعو
للشىء نفسه ، وكلها تعيدنا إلى الحقيقة نفسها
التى يمكن أن يتلقاها الصوفى (المستغرق فى التأمل الباطنى)
ـ توحّد كل شىء فى الروح الكونى Universal Spirit.

وتجمع حول راما كريشنا مجموعة من الأتباع الأكْفاء الذين نشروا رسالته، وحاولوا أن يعيشوا حياة الروح التى دعا إليها. لقد كان هذا الهندوسى الزاهد المهذب نصف المتعلم واحدا من الشخصيات النادرة الذين مُلئوا بطاقة روحية كبيرة أثرت فى كل من اتصل به. وقد قابله كل من كيشاب شاندرا سين Keshab Chandra Sen وديانانـد ساراسفاتى Dayånand Sarasvati واستفادا على نحوٍ ما منه. وذاعت شهرته فى مختلف أنحاء الهند، ولم يكن تراثه مجرّد مذهب هندوسى حديث حمل اسما بعده، ولكنه عمل أيضا على تعميق الوعى الدينى الوطنى، وكان مدعاة للفخر فى التراث الدينى الهندوسى.

وكان أهم أتباع راما كريشنا هو نارندراناث دتا Narendranath Datta، وهو شاب بنغالى تلقى قدرا طيبا من التعليم، أصبح بعد موت أستاذه داعيةً a sannyåsi، وكرّس نفسه لنشر تعاليم راما كريشنا، وحمل اسما دينيا هو ڤيڤكاناندا Vivekånanda. وكان ذا شخصية قوية وأخلاق، وكان متحدثا لبقا جدا، كما كان كاتبا يملك ناصية الإنجليزية. وفى سنة ١٨٩٣، زار الولايات المتحدة ليحضر مؤتمرا لغويا فى شيكاغو. وكانت أمريكا دائما مستعدة لقبول أفكار جديدة، وكان عدد من الكتاب الأمريكيين قد كتبوا بتعاطف عن الهندوسية، لذا فقد رحبت بڤيڤكاناندا ترحيبا حارا. وكان كثيرون من الأمريكيين يحضرون محاضراته، وكان يؤثر فيهم تأثيرا كبيرا، فتأسست عدة جمعيات ڤيدانتية Vedanta Societies فى المدن الأمريكية الكبيرة لمواصلة ما بدأه. وعند عودته للهند ـ بعد أن ألقى محاضرات أيضا فى بريطانيا العظمى ـ أسس إرسالية راما كريشنا Råmakrishna Mission. وكان الهندوس قد أسسوا جمعيات، ومنظمات للعمل

الاجتماعى، وبذل البراهما سماج جهدا للتخفيف من وطأة المجاعة. وقد كانت مرحلة مهمة من مراحل نمو الوعى الاجتماعى الهندوسى. والأكثر من هذا، فقد أدّى نجاح فيفيكاناندا فى الغرب إلى مزيد من رفع شأن معنويات الهندوسية، فبعد أن كانت الهندوسية عُرضة لغزو تبشيرى إسلامى أو مسيحى، طوال سبعمائة سنة، أصبح الدين الهندى القديم، الآن، يدعو لنفسه فى بلاد معارضيه. أخيرا نهض الهندوسى الآن ليتمسك بدينه كما يتمسك الآخرون بأديانهم، بل واستطاع أن يحوّل عددا من أتباع الديانات الأخرى للهندوسية.

ومع هذا، فإن موجة الحماس العارمة التى حيّا بها الهندوس فيفكاناندا عند عودته من الغرب، وكذلك تأسيس الإرسالية راما كريشنا، لم ينتج عنهما تغيير مؤثر فى الطبيعة العامة للهندوسية. فلم تكن الإرسالية إلاّ منظمة أو مؤسسة صغيرة نسبيا، ولم تكن جهودها فى الإغاثة سوى قطرة صغيرة فى محيط الفقر والمعاناة فى الهند، لكن فيفكاناندا قد استعاد العقيدة الهندوسية المثقفة التى نادى بها مصلحون سبقوه لكنهم لم ينجحوا فى إقناع الناس بها. وعندما مات بمرض البول السكّرى فى سنة ١٩٠٢ كانت الحياة الجديدة التى تمور فى الهندوسية قد أصبحت واضحة المعالم تماما. وكان فيفكاناندا من الفيديين (المؤمنين بالفيدات) من مدرسة (مذهب) شانكارا، وهى مدرسة سلفية (أورثوذكسية) تماما. لقد راح يدعو إلى أن كل أفكار المسيحية ونُظُمها وتطبيقاتها حسنة إلاّ أن بعضها قد اعتراه التشويه أو سوء الفهم. وراح يردد ما قالته مدام بلافاتسكى من أن الهندوسية هى أقدم أديان العالم وأكثرها نقاء، وأن الهند هى أكثر الأمم روحانية. فكل ما كان جيدا فى أديان العالم القديم إنما أتاها من الهند. والآن تفوق الغرب على الهند باتجاهه العملى والمادى. وعلى الهنود أن يتشربوا من الغرب كل ما هو مفيد فى العلوم والتكنولوجيا، وأن يعلّموا العالم كما علموه من قبل كيف يعيشون حياة الروح فى مجتمع يدعم حياة الروح ويجعلها هدفًا له. إن أسطورة إشراق الهندوسية فى القِدَم وكون كل الأديان مَدِينة لها والزعم بأن الثقافة (أو الحضارة) الهندوسية حضارة روحية فى الأساس، بينما حضارة (ثقافة) أوروبا مادية فى الأساس - غالبا ما تتردّد فى الهند حتى الآن. ولم تعد الاتجاهات التوفيقية القديمة فى البراهما سماج ذات قوّة. أما الهندوسية الجديدة التى قال بها فيفكاناندا وما لحقها من تطورات كثيرة، فهى ذات التأثير الأكبر فى الهند الحديثة وقد كيَّفتها عبقرية المهاتما غاندى، فأصبحت إيديولوچية لحركة الاستقلال الهندية.

لقد عقد المؤتمر الوطنى الهندى أول اجتماع له فى سنة ١٨٥٥، وكان أعضاؤه الأوائل ـ فى الأساس ـ من الهنود المتنوّرين نصف المتغرّبين (الآخذين بأساليب الغرب إلى حد ما)، ومن المؤيدين للبراهما سماج وغيرها من المؤسسات الدينية الأصغر، (وذات المذاهب الإصلاحية)، والتى كان عددها كبيرا فى ذلك الوقت. وعلى أية حال، فسرعان ما ظهرت وطنية صلدة عنيفة أدت ـ غالبا ـ إلى أعمال شغب وقذف بالقنابل. وكان الزعيم الوطنى الكبير فى بواكير القرن العشرين هو ب. ج. تيلاك Tilak براهمانيًا Bråhman أورثوذكسيًا (سلفيًا) راغبًا فى الدفاع عن نظم الهندوسية الأولى وأفكارها حتى زواج الأطفال، لكن أتباع ڤيڤكاناندا لعبوا أيضا بدورهم دورا فى هذا التمرّد الوطنى، ذلك لأن تعاليمه لم تدعم الوعى الاجتماعى الهندوسى فحسب، وإنما دعمت أيضا الوطنية الهندوسية.

لقد كان للهندوسية الجديدة ـ إذًا ـ تأثير قليل خارج الطبقة الوسطى فى المدن الكبيرة. ففى بداية هذا القرن (العشرين) لم تتأثر جماهير الهندوس بتعاليم المصلحين إلاّ بالكاد (بقدر قليل)، إذ لم يسمع بها إلاّ القليلون، بل إن الفلاحين ـ الأميين لم يكادوا يسمعون بأسمائهم. لكن بعد هؤلاء المصلحين الكبار، أتى مهنداس كارمشاندر غاندى Mohandås Karmchandr Gåndhi (١٨٦٩ ـ ١٩٤٨) الذى نجح أخيرا فى تقديم الإصلاحات للجماهير، وكيّف الأفكار الجديدة مع حاجات الحركة السياسية التى أدت إلى إخراج البريطانيين من الهند دون نزف دماء كثيرة.

ويميل الغربيون إلى اعتبار غاندى زعيما سياسيا ذا إيمان دينى راسخ، ويبدو غاندى فى بعض الأحيان ملائما لهذه الصفة، لكن الأقرب للصحة أنه زعيم دينى ذو قناعات سياسية راسخة، لأن كل نشاطاته السياسية كانت دائما ناتجة عن إيمانه الدينى العميق وتجاربه الدينية المتوغلّة. وثمة مغالطة أخرى شائعة مؤدّاها أن غاندى نجح فى بث الوعى السياسى فى الهندى الأمّى العادى، لأنه بدا كمؤيّد لكل ما هو مقدّس وأورثوذكسى (سلفى). هذا خطأ صراح. فمن وجهة النظر الدينية نجد أن غاندى مصلح دينى قوى، تماما كما يقول هو عن نفسه. فنظرته للجوانب العقيمة فى الهندوسية مثل الفصل بين الطبقات والطوائف، والطوائف النجسة (التى لا يجوز مسّها) والتلوث الطقسى (النجاسة الطقسية)، كانت نظرة معادية. لقد كان ينظر لكل هذا باعتباره إضافات غريبة أفسدت الهندوسية النقية التى شهدتها فى أيامها الأولى. وكان الكثير من عقائده الدينية المميّزة مُستقًى من مصادر غير هندية. فالمساواة الاجتماعية التى قال

بها هو مدين بها لجون ستيوارت مل Mill والاتجاه العام فى الفكر الأوروبى، أكثر من كونه مدينا بها لأى فكر هندى. والنباتية (أن يعيش المرء على تناول النباتات فحسب) فى الهندوسية وُضِعت فى الأساس للطبقات العليا، أما تجنب العنف بشكل كامل non - Violence فقد دافع عنه غاندى باعتباره أمرا خاصا بالزهّاد (والمتصوّفة)، ففى الكتابات التى تناولت الذارما dharma الخاصة بالرجل العادى يحق للمرء أن يقتل ـ حتى أخاه ـ دفاعا عن نفسه عند الضرورة، أما الحرب العادلة (دفاعًا عن الحق) التى هى أبعد ما تكون عن كونها مجرَّمة، فتجرّمها الذارما باعتبارها تضحية بالمحارب. وقد قَدَّم رجال الدين اليانيون Jain الذين عرفهم غاندى فى شبابه ـ قدموا له إلهامهم الذى أكد اتجاهه نحو عدم العنف non - Violence، لكن ربما كانت أقوى التأثيرات فى هذا المجال أتته من عظة الجبل Sermon on the Mount (*) وكتابات تولوستوى.

أما كَوْن غاندى غير مشجع للصناعات الكبيرة وإصراره على نبالة العمل اليدوى فليس له سوابق حقيقية تؤيده فى الكتب المقدسة الهندوسية، ولا بد أن نعزوه إلى تأثيرات متداخلة أتته من تولوستوى ورسكين ووليم موريس Morris. وهناك سوابق هندوسية لأسلحة غاندى الرئيسية (الكفاح السلبى أو عدم العنف non - Violent Weapons) ونعنى بها الهارتال hartal (الامتناع عن تسلم الأجرة the rent - strike أو ترك العمل كنوع من الاحتجاج السياسى)، والجلوس عبر الطريق لإعاقته، والصوم حتى الموت، لكننا حتى هذا نجد غاندى مَدِينا بشىء منه للثورو Thoreau البريطانية، وللوطنيين الإيرلنديين. إن غاندى مصلح ومتحرر وليس محافظًا، بل أكثر تحررا من هؤلاء المحافظين الذين ظهروا فى الإطار العام لتاريخ الدين فى الهند.

ونجاح غاندى فى إقناع الهنود العاديين يعود فى المقام الأول إلى أنه ظهر أمامهم كسانياسى Sannyâsi كيّف أفكاره الجديدة مع احتياجاتهم وطبيعتهم، لدرجة أنّ أفكاره الجديدة هذه بدت طبيعية تماما. لقد كان غاندى ـ بالنسبة للرجل الشعبى البسيط ـ قديسًا عظيما، ارتبط بالله (الإله) ارتباطا وثيقًا، ومن ثَمَّ بدت كلماته وحيا يوحى، وكان زهده الاختيارى وفقره التطوعى، اللذان حذا حذوه فيهما كثير من تلاميذه، دليلا على إخلاصه. واعتقد أناس كثيرون أنه تجسيد للإله ڤيشنو Vishnu مثل الأبطال الأسطوريين كراما Râma كريشنا. وكان فى لاهوته أقرب ما يكون إلى المنشدين الدينيين فى العصور الوسطى منه إلى الفلاسفة، لقد كان ڤيڤ[illegible]اندا بارعًا فى تحويل ميتافيزيقا

(*) فى الأناجيل. (المترجم).

شانكارا إلى أشعار، وآمن بأن وراء الإله المشخص the personal deity الذى يتعبد إليه رجاله يكمن روح العالم غير المشخّص the impersonal World - Spirit. هذا الروح هو كُلّى الحقيقة ولا يمكن التحقّق منه إلاّ بالتأمل. ويبدو أن غاندى لم يكن مهتما بهذه الفكرة السامية، أو لم يُعرها إلاّ اهتماما قليلا. لقد كان بالتأكيد زاهدا (متصوفا) وقادرا على خوض تجارب دينية ذاتية، لكنها كانت فى غالبها لإله مشخّص أكثر منها للموجود المطلق المجرد impersonal Absolute. وكان لاهوته بسيطا متحررا يشبه لاهوت كبيرKabir. فالله (الإله) هو الأب المحب وكل الخلائق أطفاله (عياله). وقد استقى غاندى ـ مثله فى ذلك مثل راما كريشنا ـ الكثير من النصوص الدينية غير الهندوسية. لقد أحب الكتاب المقدس المسيحى كما أحب القرآن، وكان من مصادر إلهامه الأثيرة لديه الترنيمة البروتستنطية"When I Survey the Wondrous Cros". وكان من أصدقائه المقرّبين وأتباعه مسيحيون ومسلمون. وكان الهندوسى الأورثوذكسى (السلفى) المتعصّب (الذى كان عضوا فى حركة هندوسية سلفية) الذى اغتاله، على وعى كامل بما يقوم به غاندى من عملية إصلاح جذرية للهندوسية.

لم يكن المصلحون قبل غاندى سوى واضعى أُسس، أما المهندس الحقيقى للهندوسية الجديدة فهو غاندى، فعندما مات كانت الهندوسية قد أعادت توجيه نفسها إلى حد كبير. لقد ظلت حتى الآن الطبقية المغلقة وأفكار النجاسة الطقسية التى لازمت الهندوسية دوما، لكن هؤلاء الهندوس المتعلّمين الذين لا يزالون يحتفظون بنظام الطبقات (أو الطوائف) المغلقة، هذا النظام الآثم والواضح إثمه، إنما يتصرفون بشكل مخجل بما يناقض الحكم السليم. إن غاندى لم يكن داعيا للمساواة فحسب وإنما مارسها بالفعل، إذ طلب من أتباعه أن يقوموا بالأعمال الدنيا لأنفسهم دون اعتماد على الطبقات المنبوذة. بل لقد طلب منهم نزح دورات المياه. لقد أعلن وفاة نظام النجاسة (الطبقات النجسة التى لا يجوز مسّها) وكل نظام الطبقات (أو الطوائف) المتحجرة (المغلقة).

وما زالت روح الزعيم الكبير حية جدا فى الهندوسية وسقطت عباءته على ڤينوبا بهاف Vinoba Bhåve (وُلِد سنة ١٨٩٥) فأصبح أكبر زعماء الهندوس تأثيرا فى هذه الأيام (نشر الكتاب فى منتصف القرن العشرين). إنه يعيش عيشة سانياسى Sannyasi على نسق طريقة حياة أستاذه (غاندى). لقد راح ڤينوبا يجوب من قرية إلى قرية مشيا على الأقدام حاثًّا أصحاب الأراضى على التنازل طوعا عن جانب كبير من ممتلكاتهم لمن لا يملكون أرضا. وقد حقّقت معركة التنازل عن الأراضى (وهْبها) (بودان Bhüdan)

التى بدأها فينوبا بهافاتا نجاحًا ملحوظًا فى كثير من أنحاء الهند، وهى جزء من حركة الهندوسية الجديدة التى أطلقت على نفسها اسم سارفوداايا Sarvodaya (النهوض العالمى Universal Uplip) التى راجت عبر الهند كلها لرفع مستوى العامل والفلاح على الأصعدة الثقافية والأخلاقية والمادية، ولم تكن هذه الحركة تعتمد على الحكومة فى شىء، وإنما كانت حركة مستقلّة.

وقد أنجبت الهندوسية الحديثة فلاسفتها ولاهوتييها ورجالها المنفّذين، وربما كان أشهر هؤلاء جميعا هو أرافندا جوز Aravinda Ghose (١٨٧٢ ـ ١٩٥٠) الذى يُعرف بشكل عام باسم سرِى أوردبندو Sri Aurdbindo وفقا لطريقة النطق البنغالية لاسمه. هذا المعلّم استقر فى بونديشرىPondicherry التى كانت آنئذ مستعمرة فرنسية، وأصبح داعية دينيًا، بعد أن قضى فترة شبابه زعيما وطنيا متمردا، وكانت الفيدانتا ـ Vedântâ التى أخذ بها سرى أوردبندو هى فيدانتا شانكارا Sankara لكنه طوّر فيها، وهو مدين بشىء من أفكاره المتطورة الجديدة لبيرجسون Bergson. وحاول سارفيپللى راداكريشنان Sarvepalli Râdhakrishnan فى كتاباته أن يفسّر عقائد الهندوسية القديمة بمصطلحات القرن العشرين كما فعل الشاعر المشهور رابندرانات طاغور، وآخرون كثيرون أقل درجة ويصعب ذكرهم جميعا فى هذا السيّاق.

ومنذ مائة عام ـ أى على وقت التمردMutiny ـ كانت هناك كثير من الإرساليات التبشيرية فى الهند، وكانت هذه الإرساليات تعتقد أنه فى غضون أجيال قليلة ستتحول الهند كلها للمسيحية. لقد بدا للمرء الذى لا ينظر إلى ما دون السطح أن نظام المحرّمات (الطابو) والقيود الطقسية العنيفة اللذين هما أكثر مظاهر الهندوسية وضوحا له، سيزولان ولن يصمدا فى وجه الإبداعات الغربية ممثلة فى السكك الحديدية والعلوم والطب ومحو الأمية، فهذا كله سيترك فجوة لن يملأها سوى دين المسيح. حقيقة أن نظام الطبقات (أو الطوائف) المغلقة والنزعة الطقوسية يختفيان سريعا، لكن هذه الفجوة بتطورات جديدة فى الهندوسية نفسها (وليس بدين جديد). لقد تركت المسيحية بصمتها فى الهند لكن عن طريق غير مباشر. لقد تم تلقيح الهندوسية بكثير من الأفكار التى أتتها من الغرب، فأبدت إمكانات تطورية غير متوقّعة. لقد رأينا أن الهندوسية كانت تميل دائما للاستيعاب لا للاستبعاد، وقد تمثلت فى الأعوام الخمسين الأخيرة مبادئ المساواة والخدمة الاجتماعية بدرجة كبيرة. لقد كانت

الهندوسية عبر أجيال متتالية تترك الكثير مما فقد قيمته. فالبنسبة للمجتمعات القبلية وشبه القبلية التى كانت موجودة زمن الفيدات(العصور الفيدية)، كانت التضحية بأعداد كبيرة من الحيوانات مسألة ضرورية ربما لأسباب اجتماعية، أما مؤخرا فقد اختفى نظام الأضحيات بهذا الشكل إذ لم يعد مجديا (انتهت فوائده)، ومع هذا فإن النصوص التى تصف مثل هذه الأضحيات مازالت مقدسة فى نظر الهندوس، لكنها أصبحت عتيقة لا يؤُخذ بها. والأمر نفسه انطبق على كثير من الممارسات فى الهندوسية الكلاسيّة. فرغم أن كل النصوص القديمة مقدّسة، إلاّ أنها مجال لإعادة التفسير أو تفسيرها بشكل رمزى (مجازى). وهذا ليس اتجاه الإسلام أو المسيحية البروتستنطية التقليدية، أما الهندوسية فلا تتمسك أبدا بحرفية كتبها المقدسة. ومن هنا فكل الإمكانات متاحة أمامها لتكييف نفسها مع كل المتغيرات السريعة فى القرن العشرين دون أن ترفض ـ رسميا ـ أى جزء من تراثها الماضى.

لقد أصبحت الهندوسية الآن قوّة عالمية. ومع استقلال الهند التام، فإن أفكار الرجال الذين ربّتهم الهندوسية وسياساتهم قد أصبحت ذات أهمية حيوية لكل الأمم. ومنذ الزيارة الأولى التى قام بها ڤيڤكاناندا لأمريكا راحت الهندوسية الجديدة تنتشر ببطء خارج الهند. لقد ضم فرع جمعية ڤيدانتا فى لوس أنجيليس مفكرين معروفين مثل ألدوس هكسلىAldous Huxley وكريستوفر إشروود Isherwood. ويوجد فى كثير من المدن الأوروبية والأمريكية جمعيات مشابهة، كما يوجد فيها أيضا معلّمو اليوجا. لقد بذلت الهندوسية عن طريق فلسفتها جهودا لإحداث تأثير فى الغرب. لقد كان تأثيرًا رقيقا لكنه حقيقى، رغم أن الأحدية monism الهندوسيّة تبدو الآن أقل شعبية لدى الفلاسفة الغربيين مما كانت عليه فى القرن الماضى.

لا يجب أن ننظر للهندوسية كدين قديم عفا عليه الزمن. حقيقة إن الهندوسية القديمة ما زالت موجودة لكنها أفسحت الطريق للجديد ليس عن طريق ثورة دينية، وإنما عن طريق تكيّف هادئ مستمر. والمثال النمطى للهندوسية الجديدة هو معبد لاكشميناريان Lakshminåryan فى نيودلهى المعروف بين العامة باسم بيرلا مانديرBirla Mandir على اسم رجل الصناعة البارز الذى أوقف عليه أموالا. وهذا المعبد ليس عملا فنيا بارعا، فعمارته وتماثيله تقليدية، لكن يضم فى قاعاته خليطا أو مزيجا مدهشا من الحيوية البالغة والهدوء الصوفى (الباطنى) كما هو ممثّل فى أفضل الفنون

الدينية فى الهند، ولا مجال لمنع المنبوذين أو غير الهندوس، فأبواب المعبد مفتوحة لكل من يرغب فى الدخول. ففى هذا المعبد لا يُعبد أرباب الهندوسية فحسب وإنما توجد به قاعات لأصحاب العقائد الأخرى ـ المسيحيين والمسلمين والكنفوشيوسيين، وهناك قاعات لكل من لاوتسو Laozu (الفيلسوف الصينى مؤسس الطاوية) وأفلاطون وارسطو. بل إن الأرض نفسها التى كانت أُمًا للملايين الذين شيدوا حضارة الهند طوال أكثر من اربعة آلاف سنة، يتم تبجيلها فى ضريح تحل فيه خريطة شبه القارة الهندية محل التماثيل المعتادة. إن هذا المعبد (بيرلا مانديرBirla Mandir) هو رمز للهندوسية الجديدة ـ الإيمان القوى مع الوعى الاجتماعى العميق والحماس التبشيرى القوى (الحماس للدعوة لمبادئه). إنه معبد يعمل على قبول كل ما يُعتبر جيدا بصرف النظر عن مصدره.

وكان على الهندوسية أن تتصدّى للكثير، لكن المسيحية والإسلام لم يعودا يشكلان لها تهديدا قويا، لكن الإنسانية العلمية Scientific humanism والشيوعية تتجمعان بقوّة فى الهند، وقد تخسر العقيدة القديمة المتعلقة بالأرض رغم إحيائها من جديد فى الخمسين سنة الأخيرة ـ قد تخسر لصالح أشباه الأديان فى عالمنا المعاصر(يقصد بأشباه الأديان الشيوعية...). ومع هذا ستبقى الهندوسية تغير نفسها مع الظروف المتغيرة، فمرونتها تسمح لها بتكييف نفسها مع الأوضاع الجديدة وأن تبقى فى الوقت نفسه مخلصة للحكمة القديمة بمعنى من المعانى. وكلمات المهاتما غاندى بما فيها من تناقض ظاهرى وروح هندية نمطية والتى تنطوى على تقدّم حقيقى وتعود فى الوقت نفسه إلى نقطة البداية، هذه الكلمات قد تكون أيضا هى كلمات الهند الأم نفسها Mother India herself: "اعتبر مغزلى، فدورة المغزل الكاملة ثورة. فثورة النجوم هى ثورة الضوء (النور)، كثورة مواسم الإثمار والإزهار. فالثورة فى تاريخ الإنسان يجب أن تكون لتحقيق العدل والصلاح والخير.

أقول لهؤلاء الذين يسخرون منى ومن مغزلى قائلين إنك تريد أن تعيد عقارب الساعة للوراء: لا يا أصدقائى، إننى ثورى أكثر من الثوريين، أنا لا أريد للساعة سوى أن تستمر لأنها فى استمرارها ستعود لنقطة البدء برغبتها.

فالثورة هى العودة للمبدأ الأول First Principle، إنها العودة لما هو خالد أبدى . وبعض الناس يتعلّقون بأشكال الماضى وذكرى الميت ويعيشون كالموتى، وآخرون يندفعون للّحاق بِبَدع

غبيّة حتى يضيعوا فى الفراغ. إننى أمضى قُدُمًا للأمام دون أن يضيع منّى الطريق؛ لأننى دائما أعود لأكثر التقاليد قِدَمًا (لتراثى القديم) من خلال ثورة كاملة. إنها عودة كلية ولكنها طبيعية ـ عودة يريدها الرب God لتأتى فى ميقاتها المحدَّد".

(Lanza del Vasto, Gandhi to Vinoba, p.33) .

(٦)

اليانيَّة

بقلم

أ . ل باشام

رغم أن دين اليانية لا وجود له إلا فى الهند، إلا أنه عقيدة منفصلة عن الهندوسية بقدر ما أن البوذية كذلك. فهو - كالبوذية - قائم على عقائد قال بها صوفى (باطنى) مهرطق، بشَّر بتعاليمه فى مناطق تُسمى بيهار Bihar وأُتار پرادش Uttar Pradesh فى النصف الثانى من القرن السادس قبل الميلاد وبدايات القرن الخامس قبل الميلاد. إنه فاردهامانا ماهافيرا Vardhimana Mahavira مؤسس اليانية الذى كان معاصرا لبوذا، ويرد اسمه غالبا فى الكتابات البوذية المقدسة: نيجانثا ناتاپوتا Nigantha Nataputta «الزاهد العارى من عشيرة الیناتریکا Jnatrikas». ويقال إنه المعلم الكبير لليانية فى هذه الفترة من الانهيار الكونى Cosmic decline، فكان هو آخر هؤلاء المعلمين العظماء (تيرثانكارات Tirthankaras) والكلمة تعنى مُشيِّدى الحصن. ويقال إن المعلم الثالث والعشرين هو بارشڤا Parsva عاش قبل ماهاڤيرا بمائتين وخمسين عاما فقط، وربما كان شخصية تاريخية اعتمد ماهاڤيرا على تعاليمه وطورها وأصبح الزهاد التابعون لجماعة ماهاڤيرا هم أول تلاميذه.

وكان ماهاڤيرا ـ مثل بوذا ـ ابنا لزعيم إحدى القبائل الأوليجاركية (أى التى يتم اختيار زعيمها من بين أقلية تسيطر على أمور القبيلة) تعيش إلى الشمال من نهر الجانج. ومن بين الأساطير الكثيرة التى تُروى عنه، هناك أساطير تدلنا على حقائق عن هذه القبيلة، ونحن نعرف على الأقل أنه غادر بيته وهو فى حوالى الثلاثين من عمره ليصبح زاهدا (صوفيا) باحثا عن الخلاص، أى الخلاص من تلك الدورة الكئيبة: ميلاد فموت فميلاد جديد فموت... إلخ، تلك الدورة التى بدت مرعبة وغير مستساغة للعقول والنفوس الأكثر حساسية فى تلك العصور. لقد راح طوال اثنى عشر عاما يتجول فى الأرض متخلصا من كل ملابسه ليكون متحررا بقدر الإمكان من قيود الحياة الأرضية، وليعانى قسوة الحر والبرد وليتخلص من حمل الكارما Karma الثقيل (P. 225) الذى

يُثَقل روحه. وظل لعدة سنوات مرتبطا بجوشالا Gosala مؤسس مذهب مهرطق آخر، ونعنى بهذا المذهب الأچيڤيكا Ajiviikas ذا التاريخ الطويل الحافل والذى بقى حتى القرن الرابع عشر.

لكن الفرقتين الباطنيتين (الصوفيتين) تنازعتا وشق ماهاڤيرا طريقا مستقلا، وراح يميت جسده إلى أن بلغ الثانية والأربعين تقريبا فوجد تنويرا كاملا، على الأقل فيما أحس ورضى. وبتعبير أتباعه، فإنه أصبح «روحا كاملا Perfected Soul» (كيڤالين Keval-in)، وأصبح فاتحا (صاحب فتوحات) (يينا Jiina)، ومن هذا المصطلح الأخير أخذ أتباعه اسمهم «اليانيين Jainas» (تُنطق هذه الأيام عادة بدون حرف a) أو أتباع الفاتحين (أصحاب الفتوحات). ومثل بوذا - سرعان ما بدأ ماهاڤيرا يلقى الدعم لعقيدته الجديد حول الخلاص، فجمع رهطا من الباطنيين (الصوفيين) وتلقى التكريم والصدقات من كثيرين من المؤمنين بأفكاره الدينية، وحدث ما حدث فى البوذية إذ كان أتباعه من الطبقات المشتغلة بالتجارة. وظل يبشر طوال ثلاثين عاما داعيا إلى تخليص النفس التطوعى (الاختيارى) وهى الشعيرة التى أسماها سالكهانا Sallekhana والتى تعمل على إماتة الجسد، وكان تبشيره فى قرية پاڤا Pava وهى قرية غير بعيدة عن پاتنا Patna المعاصرة، وهى مزار كبير يحج إليه اليانيون حتى اليوم. وتجمع معظم المصادر على أنه مات فى سنة ٤٦٨ ق.م. رغم أن التراث السلفى (الأورثوذكسِى) اليانىً يجعل موته قبل هذا التاريخ بحوالى ستين عاما. ورغم أن تاريخ اليانية شائق بما فيه الكفاية بالنسبة للمتخصص، إلا أنه أقل إبهارا وحيوية من تاريخ البوذية. ورغم أن رجال الدين اليانيين يحاولون فى مناسبات مختلفة نشر تعاليمهم خارج بلادهم إلا أنهم لم يتركوا أبدًا أثرًا مهمًا خارج نطاق الهند، فقد ظلت اليانية دائما دينا هنديا خالصا.

وقد عانت اليانية من انقسام كبير مثلها فى ذلك مثل البوذية، فأصبح لكل قسم من أقسامها نصوصه المقدسة الخاصة به. وكان أعضاء كل فريق يدخلون فى مناقشات حادة، لكن هذا الانقسام لم يؤدِّ إلى تطورات كبرى فى العقيدة أو الفلسفة، كالتطورات الكبيرة نسبيا التى حدثت بين ثيراڤادا Theravada وماهايانا Mahayana فى البوذية، ذلك لأن أسلوب الدعوة اليانى لم يكن قائما على تعاليم أساسية وإنما على أساليب تقشفية (باطنية). فتعاليم الفرقتين اليانيتين ظلت ـ حقيقة ـ تعاليم واحدة، وربما يشير هذا إلى حقيقة أن كلتيهما قديمة، وربما تعودان معا إلى أيام ماهاڤيرا نفسه، مع

تغييرات أو تطورات طفيفة حدثت بعد ذلك. وقد فصل الفلاسفة اليانيون الكبار فى العصور الوسطى العقائد اليانية القديمة واكتسبوا كثيرا من المهارات الجدلية لتعينهم فى دفاعهم عنها، لكن الأسس بقيت كما هى لم تتغير. وكان فى اليانية كثير من الخلافات والشك تماما كما كان فى تعاليم بوذا، ومن ناحية أخرى فمن المؤكد تماما أن رسالة ماهافيرا Mahavira الأساسية ظلت هى ما يدعو إليه اليانيون ـ بطائفتهم ـ حتى يومنا هذا.

وفى بعض الفترات نعمت اليانية بحماية ملوك أقوياء وكانت حقا هى دين الدولة فى بعض أنحاء الهند. إلا أن أهميتها راحت تتدنى مع نمو الإيمان بالتوحيد الهندوسى Hindu - devotional theism فى العصور الوسطى، ولكنه ـ عكس ما حدث فى الهندوسية ـ لم تحاول اليانية أبدا الاقتراب من التوحيد الهندوسى أو التكيف معه، وعاشت فى موطن ميلادها. وبينما اعتمدت الهندوسية فى لقائها على نظام الزهد (التصوف) فى الأساس الذى تأسس فى المعابد والأديرة الثرية التى سرعان ما دمرها الفاتحون المسلمون، فإن اليانية كانت معتمدة على جهاز منظم من العوام الطيبين يشملهم رجال الدين اليانيون برعايتهم، بالإضافة إلى إحساس قوى بالتضامن الإيمانى (وجود رابطة عقدية قوية بينهم). هذه الجماهير اليانية المؤمنة هى التى جعلت الديانة اليانية حية حتى يومنا هذا. واليانيون أكثر ما يكونون فى كُجرات (جوچارات) حيث يسود مذهب (فرقة) شڤيتامابارا Svetamabara، أما فى ميسور Mysore فتوجد مقار الديجامبارات Digambaras – وأُسُس الانقسام قائمة على مسألة : هل يجب على رجل الدين اليانى أن يرتدى ملابس أم لا؟ ويقال إن هذا الانقسام نشأ بعد المجاعة الكبرى فى بداية القرن الثالث قبل الميلاد، عندما هاجر عدد كبير من رجال الدين اليانيين إلى الدكن هاربين من شرور تلك الأزمنة، وعند عودتهم وجدوا أن معظم أتباعهم الذين كانوا قد تركوهم قبل هجرتهم، قد نسوا قَسَمهم وارتدوا الملابس.

لقد كان كل من المذهبين يقول بأن رجل الدين اليانى المثالى يجب أن يكون عاريا، ولكن طائفة الشڤيتامبارا «ذوو الكساء الأبيض White - Clad» آمنوا بان العُرْى لم يعد ممكنا نظرًا لانحطاط العالم فى العصر الحالى، أما الديجامبارا Digambaras «المكتسون بالفراغ – Space - clad» فقد ظلوا متمسكين بأن العرى الكامل هو الصحيح

بالنسبة للراهب اليانى، لكن فى القرون الأخيرة بدأت هذه الطائفة تقر اللباس، على الأقل أمام الناس. وهناك خلافات أخرى بين الطائفتين لكنها غير أساسية.

لقد كان الدعاة غير السلفيين (غير الأصوليين unorthodox teachers) فى عصر بوذا وماهافيرا mahavira مهتمين فى الأساس بتقديم وسائل الخلاص من دورة التقمص أو التناسخ البائسة، لكنهم قدموا أيضا عقائد فلسفية أو شبه فلسفية لتكون سندا لنظامهم فى الممارسة أو تدريباتهم النفسية Psychic Training. مثل هذه العقائد كان عليها أن تكافح بشدة لتوصيل مبادئها الأولى وشرائعها الطبيعية الأساسية إذا قارنّاها بما وجد فى عالم البحر المتوسط فى الفترة نفسها، ويمكننا أن نجد نظائر هندية لكثير من النظم الفلسفية عند الإغريق. فالبوذية الأولى تتفق مع هرقليط (هرقليطس) فى القول بالمبدأ الأساسى، وهو أن كل شىء فى حالة تدفق (أو انصهار) دائم، لكن البوذية ـ على عكس هرقليط ـ احتفظت أيضا ـ كنتيجة طبيعية ـ بالقول بأن الانسان يعانى من كل الآلام والكروب الناتجة عن التناسخ أو التقمص نظرًا للمحاولات غير المجدية التى يبذلها لدعم دوام الكون أو استمراره، بينما لا وجود لهذا الدوام أو الاستمرار. وأن النظام (أو النسق) المفصل للتدريبات النفسية والعقلية والروحية، تم ابتداعه بغرض إيجاد نهاية لهذه السلسلة الطويلة التى يمر بها الفرد المخدوع.

وإذا كان قلق البوذية نفسيا فى المقام الأول، فقلق اليانية فسيولوچى. فاليانية كانت فى كل الأوقات تؤمن بعقيدة أساسية وهى أن الفرد يتكون من روح أوقعتها المادة فى شراكها، وعلى هذا فالخلاص لا يكون إلا بتحررها من المادة كى تنعم ـ أى الروح ـ ببركة الاعتماد على النفس (التخلص من المادة) لتكون كلية المعرفة خالدة، وهذه النظرة شبيهة تماما بنظرة الفلسفة الهندوسية كما يقول بها شانكارا (P. 237)، ومن الممكن تماما أن يكون لكل من الهندوسية وشانكارا أصل واحد مشترك فى الأفكار القديمة جدا التى تعزو نشاطا حيا للمادة Living activity to matter.

إن التراث الأساسى لليانية واضح تماما مع كل ما فى عقائدها من تفاصيل دقيقة. لقد احتفظت بخصائص مرحلة من مراحل تطور الفكر الهندى عندما كان لا يمكن إدراك أى موجود إلا بقياسه بالمادة الجامدة، وعندما كان كل شىء يتحرك، وكل ما يبدو على قدر من التنظيم ـ لابد من التعامل معه كموجود حى. وعلى هذا، فالروح بالنسبة

لليانى وهى معادلة للحياة (چيڤا Jiva): موجود غير محدد Finite، متقلب (متغير)، رغم أن له وزنا محددا وحجما محددا. وأكثر من هذا، فإن أفكارًا أرواحية بدائية animistic لابد أنها ألهمت اليانية فى الأساس إيمانها بأن لكل موجود أو شىء روحا، حتى بالنسبة للموجودات أو الأشياء التى تعتقد الفرق الهندية الأخرى أنه لا روح لها. فالروح فى كل شىء ليس فقط فى الأرباب والبشر والشياطين والحيوانات والحشرات، وإنما هم يعتقدون أيضا بوجودها فى النباتات من كل الأنواع، وفى التراب والأحجار، وكل ما خرج من الأرض، والأنهار والبِرَك والبحار وقطرات المطر، وفى اللهيب والنيران والغازات والرياح بمختلف أنواعها. وعلى هذا، فالكون كله ملىء بالحياة. ففى كل هَبَّة ريح وقبضة تراب توجد أرواح مسجونة. وعندما نشعل عود ثقاب ربما تصبح روح النار الخارجة منه فى يوم من الأيام روح إنسان يولد، وهو لا يولد إلاَّ ليموت مرة أخرى عندما ينطفئ عود الثقاب. وفى كل حجر مُلْقًى فى الطريق روح محبوسة تعانى فى صمت، غير قادرة على الهروب من القدم التى تقذفها غير مكترثة، وغير قادرة على الصراخ مما تعانيه من ألم. إن الروح تعانى لافتقادها نقاءها الأصلى بسبب تجسدها، وآلامها تزداد كلما أحكمت المادة تغليفها فى شكل من أشكال الحياة الدنيا، وفى دورة الموت والحياة التى لا نهاية لها : ميلاد فموت فميلاد جديد فى كرب لا نهاية له :

«بلا عون، أُيِّل واقع فى الشباك: اصطادونى وعقلونى وقيدونى، وغالبا سيقتلوننى.

- سمكة : اصطادونى بالصنانير والشباك، لقد قتلونى مرارا وحكُّونى وشقونى ومزقونى وأخرجوا أحشائى.

- طائر : أوقعونى فى الشراك أو الشباك، أو وضعوا مادة لاصقة لألتصق بها وأبقى بلا طعام، لقد قتلونى مرات عديدة.

شجرة : أسقطتنى مرات عدة معاولُ النجارين، مرات كثيرة لا نهاية لها. نزعوا لحائى، قطعونى وشقونى ألواحا.

كالحديد طرقنى الحداد ما لا يُحصى من الطرقات.

فى كل نوع من أنواع الوجود أعانى الآلام التى لا تتوقف لحظة».

(uttaradhyayana Sutra 19. 63-7, 74).

وعلى هذا، فالكون (العالم) بالنسبة لليانى مكان للبؤس والأسى، وربما كان اليانى فى هذا أكثر من البوذى، ولحظات السعادة القليلة لا مناص من تعويضها بالوجود الذى هو فى حد ذاته رعب، إن التشاؤمية فى النظرة اليانية لا نجد لها تعبيرا أفضل من الحكاية الرمزية التى عنوانها «الإنسان فى البئر»:

كان هناك مسافر يعبر غابة كثيفة موحشة عندما واجهه فيل مجنون هدده بخرطومه، وعندما استدار مولِّيًا ليهرب ظهرت أمامه شيطانة مرعبة وبيدها سيف استلته وسدت عليه طريق الهرب، وكانت هناك شجرة ضخمة بالقرب من المجاز فأراد تسلقها على أمل أن يجد بين فروعها ملاذا، لكنه لم يجد فى جذعها الناعم موضعا لقدمه يعينه على التسلق، فلم يجد له ملجأ إلا بئرا قديمة غطتها الحشائش والأعشاب تحت هذه الشجرة، فوثب فيها، وبينما هو يسقط أمسك بمجموعة من القصب (البوص) ينمو فى جدار البئر وتعلق بها فى منطقة بين قاع البئر وفتحته العلوية، فلما نظر إلى أسفله وجد أن قاع البئر لا ماء فيه وإنما كان فيه حيَّات راحت تفح فحيحا مرعبا وهى تنظر إليه، وكان فى وسط هذه الحيات ثعبان ضخم كبير مرعب فاتحا فمه منتظرا سقوطه ليبتلعه. فلما رفع الرجل رأسه مرة أخرى رأى على مجموعة القصب البوص (التى يتعلق بها) فأرين، أحدهما أبيض والآخر أسود يقرضان جذور البوص (الغاب). وفى هذه الأثناء أتى الفيل إلى فوهة البئر ثائرا لضياع ضحيته وبدأ يهاجم ساق الشجرة، فأسقط أقراص عسل النحل المعلقة على الشجرة فسقطت على الرجل المتعلق فى منتصف البئر، فراح النحل يدور حول رأسه ويلدغه، لكن سقطت قطرة عسل على جبهة الرجل ونزلت حتى وصلت إلى شفتيه، وسرعان ما نسى الرجل ما هو فيه من خطر ولم يعد يفكر إلا فى الحصول على قطرة عسل أخرى.

إن مغزى هذا المثل واضح تماما، لكن اليانى يجد مقابلاً لكل ما لاقاه هذا المسافر البائس من عذابات.

أما المسافر فالمقصود به بطبيعة الحال هو الروح، ورحلته عبر الغابة هى السامسارا Samsara. وأما الفيل فيمثل الموت، والشيطانة هى الشيخوخة، والشجرة هى الطريق إلى الخلاص الذى لا يستطيع الشخص العادى أن يصل إليه (لم يستطع هذا المسافر تسلق الشجرة).

وأما الجدار فهو الحياة البشرية، والحيَّات هى الانفعال، والأصَلَة (الثعبان الكبير) هى جهنم. ومجموعة البوص (الغاب) هى المساحة المتروكة لحركة الإنسان، أما الفأران الأبيض والأسود فهما شطرا النهار - الشطر الأسود (المظلم) والشطر المنير. والنحل هو الأمراض والمتاعب، إلا أن عسل النحل ـ بطبيعة الحال ـ يمثل ملذات الدنيا التافهة (Samaraicca - Kaha, 2, 55- 30). وسواء ذاق المزيد من قطرات عسل النحل القليلة أم لا، فإن الفأرين سيتمان عملهما ليسقط الرجل فى النهاية فى فم الأصلة (الثعبان الكبير)، لكننا نجد هنا أن التشبيه ينقطع، ذلك لأن الثعبان الكبير سيتقيأ مرة أخرى الرجلَ ويقذف به إلى الغابة (غابة العالم)، لا لشىء إلا ليذوق مزيدا من العذابات على النحو الآنف ذكره.

إن كل فكرة وكل كلمة وكل فعل عُرْضة لأن يكون انسيابا (أو تدفقا) جديدًا للمادة لإرباك نقاء الروح الطبيعى، تلك الروح التى إن تحررت من غلافها المادى أصبحت كلية القدرة تعكس الكون كله، مثل فكرة الجوهر الفرد التى قال بها ليبنتز (أحد عناصر الوجود الأساسية فى فلسفة ليبنتز Leibniz).

إن النسيج الذى يغلف الروح ليس مادة من النوع العادى، وإنما هو نوع رقيق من المادة يقال له فى اليانية كَرْمَا Karma. إنه نوع من المادة يكيف حياة الموجود ويجعله يلتصق بها ويؤدى به إلى ميلاد جديد فى ظروف ملائمة لأفعاله السابقة. إن عقيدة اليانى فى الكرما Karma مثال آخر لبقاء المادية البدائية (أو بتعبير أوضح، مثال على أن المادية materialism البدائية لم تمت وإنما تُبعث من جديد)، فدورة التقمص أو التناسخ تتم بشكل تلقاتى (أوتوماتيكى) تماما، دون حاجة إلى تدخل قوة فوقطبيعية من أى نوع. فالأنانية اللامبالية والأفعال العنيفة اللتان ينطوى عليهما تدفق الكرما Karma وانسيابها، تلك الكرما ثقيلة الوطأة جدا هى التى تؤدى إلى التعاسة القصوى للفرد الذى يتلقاها.

وعلى أية حال، فالكرما Karma الناتجة عن الأفعال الصالحة سرعان ما تتشتت ولا تصبح لها آثار جادة. وأكثر من هذا، فإن المعاناة الاختيارية لها القدرة على تشتيت الكرما Karma التى تجمعت فعلاً (حول الروح)، فلتحقيق الخلاص لابد أن تصبح الروح متحررة من كل أنواع المادة، عندها سترتفع إلى ذروة الكون من خلال التنوير الطبيعى natural Lightness وتسكن هناك فى بركة خالدة لا نهائية. أما أرواح الحكماء العظماء

مثل روح ماهافيرا Mahaviva، فتحقق الخلاص الحقيقى وهى لاتزال داخل الجسد، فمثل هذه الأرواح تنعم بالبركة والسلم الكلى اللذين تنعم بهما الروح المحررة (التى تخلصت من غشاء المادة)، لكن جزءا من الكرما Karma يظل عالقا بها ليتمكن هؤلاء الحكماء من البقاء فى عالمنا الأرضى، وعندما ينتهى هذا الجزء العالق بالتوبة والصوم يموتون، فتصعد أرواحهم الخالصة فورا لمملكة السلام المقدس (الذى لا يوصف لفرط قداسته) فوق ذُرَى سماوات الأرباب.

فإذا أراد الإنسان الخلاص فعليه أن يبدأ بتعريض نفسه للمشاق الشديدة، وللآلام؛ ليتخلص من الكرما الموجودة عنده بالفعل، وأن يبذل قصارى جهده بالغًا غاية الحَذَر مخافة أن تغلفه الكرما مرة أخرى بمقادير كبيرة. فحتى قتل نملة بشكل غير مقصود قد تكون له نتائج خطيرة على الروح، أما إلحاق الضرر بقصد فأكثر خطورة من إلحاق الضرر بدون قصد. وعلى أية حال، فإن كل شخص لابد أن يلحق بعض الضرر ـ بطريق مباشر أو غير مباشر، على الأقل بالنسبة لأشكال الحياة الدنيا، إلا أن أخلاقيات اليانى تتجه نحو أن يكون ذلك بأقل قدر ممكن. ولا يوجد مذهب هندى آخر يتشدد فى الأخذ بعقيدة الأهيمسا ahimsa (اللاعنف non - violence) بمثل هذا التشدد. وإلحاق الضرر بأشكال الحياة الأعلى (الأرقى) أكثر خطورة من إلحاق الضرر بأشكال الحياة الدنيا، ومع هذا فحتى التعامل مع الماء والنار بطريقة غير لائقة يُعد مجلبة لإلحاق الضرر بالروح، لذا لابد من تحاشى ذلك بقدر الإمكان. وحتى اليانى العادى (الذى ليس رجل دين) لابد أن يكون نباتيا تماما.

وطرائق حياة اليانى (كيفية معيشته) محددة بحدود كثيرة. إذ لا يجب عليه أن يكون فلاحا وألا يلحق ضررا بالأرض نفسها، ومن الأفضل أن يأكل أرزا زرعه آخرون حتى يتحملوا هم وحدهم إثم تعريض النبات للأذى، وإثم تعريض الآفات للأذى، وإثم إيذاء الأرض نفسها عند زراعتها. بل إن معظم الأعمال والحرف التى تنطوى على إضرار بالموجودات الحية محرمة على اليانى؛ فالحديد يعانى على سندان الحداد ولوح الخشب يعانى من منشار النجار. لذا فإن أفضل مهنة لليانى هى التجارة، لذا فمنذ أيام اليانية الأولى كان معظم معتنقيها من طبقة التجار فى الهند.

وإذا كانت حياة اليانى العادى قد نُظِّمت بصرامة لمنع إلحاق الضرر بأشكال الحياة، فإن حياة رجال الدين منهم أكثر صرامة وتشددا، إذ لايجب أن يمشى الواحد منهم فى

طريق دون أن يحمل معه مكنسة من ريش أو غيره ليبعد عن طريقه برفق الحشرات التى قد تعبر طريقه. ولا يجب أن يسير فى الظلام خشية إلحاق الضرر بالحشرات الضعيفة. ويجب أن يغطى فمه بحجاب صغير كمَاسْك mask الجرَّاح مخافة أن تدخله بعض الحشرات فيتسبب فى إلحاق الضرر بها، ليس لهذا فحسب وإنما أيضا مخافة أن يلحق الضرر بحياة الهواء نفسه. ولابد أن يصفِّى الماء الذى يشربه مخافة أن يؤذى بعض الكائنات الدقيقة الموجودة فيه. ويجب ألا يشعل نارا أو يطفئها. والاستحمام محرم عليه لأنه يضر الماء نفسه كما يضر الحشرات الموجودة فى جسد الرجل المقدس. ولا يجب استخدام المصابيح فى الأديرة اليانية مخافة إيذاء الفراشات التى تحوم حول الضوء وغيرها من الحشرات، واحتراما للمخلوقات النارية الموجودة فى اللهب. فساعات الظلمة لابد من قضائها فى التأمل وفى النوم. وحتى اليوم نجد أن الحياة القاسية التى يحياها رجل الدين اليانى غالبا ما تنتهى بسبب الكَفَّارات القاسية (نظام التوبة القاسى المعروف باسم سالكهانا Sallekhana) أو الصوم حتى الموت.

وعندما يحس رجل الدين اليانى أن قدراته بدأت فى الانهيار وأن دوره فى هذه الحياة قد اكتمل، يُوجَّه إليه النصح بالاستمرار فى هذا الطريق ليتخلص من كثير من شرور الكرما. والرجل اليانى شديد التُّقَى (من غير رجال الدين) إذا كبرت سِنُّه وتدهورت صحته قد يموت بهذه الشعائر (الطقوس) نفسها لأنه ليس هناك فاصل حاد بين الرجل العادى ورجل الدين فى اليانية. ليس هناك فاصل بين اليانى الجاد (من غير رجال الدين) الذى يظل نباتيا، ويُظْهِر ولاءه بين الحين والحين للتيرثانكارات Tirthankaras عند معبد يان Jain من ناحية والسادهو Sadhu الأشعث الأغبر القذر، هناك درجات كثيرة من الرجال الأتقياء (ممن ليسوا رجال دين) ينذرون نذورا زائدة عن المطلوب (نوافل).

وإذا أخذ اليانى العادى عقيدته مأخذ الجد واستطاع أن يدبر وقت فراغ من عمله وأشغاله، فإنه يقضى الأيام التى يكون فيها القمر بدرا، وأيام بزوغ القمر الجديد فى الدير (المعبد) حيث يعيش عيشة الرهبان (عيشة رجال الدين اليانى). وفى هذه الأيام يصوم عدد قليل من اليانيين من غير رجال الدين الصوم المعروف بصوم البوسادا Posadha أكثر من مرة فى العام، وهذه الشعيرة تربط رجال الدين بالعوام. ويقوم اليانى - مرة واحدة على الأقل فى العام اليانى الذى يبدأ من شهر أغسطس - سواء كان هذا

اليانى رجل دين أم لا - بالامتناع تماما عن الطعام والشراب، ويقوم بالاعتراف بكل آثامه وخطاياه التى ارتكبها بقصد أو بدون قصد خلال الاثنى عشر شهرا المنصرمة، ويتوب عنها، ويدفع كل ديونه ويطلب السماح ممن أساء إليهم. وتُسمى عملية التوبة الكبيرة هذه باسم پاريوشانا Paryushana ويعقبها يوم من الفرح الصاخب والبهجة. وهذا اليوم أهم عيد فى العام اليانى. ولاشك أن هذه الآداب السامية لليانى كانت أحد أهم أسباب بقاء العقيدة اليانية.

ومن الناحية السطحية الظاهرية، تتداخل اليانية على نحو ما مع الهندوسية. فاليانيون يعبدون الأرباب الهندوس، ويُستدعى البراهمة لعقد طقوس الزواج والجنائز. ورغم أن تماثيل الأرباب تظهر فى المعابد اليانية فى أوضاع تجعلها ثانوية بالنسبة لتماثيل التيرثانكارات Tirthankarat، فإن هذه الأرباب مجرد كائنات (موجودات) محدودة قادرة على منح البركة المؤقتة على المتعبدين لها. إن التيرثانكارات البالغ عددها أربعة وعشرين (الأرواح العظيمة التى بشَّرت بالعقيدة الصحيحة فى الماضى البعيد) أصبحت الآن غير قادرة على منح أى بركات مهما قلت، لأنها انفصلت تماما عن المادة ولم يعد لها صلة بالكون من تحتها، فهى تراقب الكون بوعيها الكلى غير المرتبط بالزمان. لكن توقير هذه التيرثانكارات مصدر عظيم للجدارة الروحية، فهى الإلهام الحقيقى لليانى مهما ارتبط بالدنيا. ولم تحاول اليانية أبدا أن تتواءم مع التوحيد The-ism، وظلت اليانية فى جوهرها طوال ألفَىْ سنة خلت نظاما منكرا للتوحيد، متسما بالزهد، له قِيَمُه الأخلاقية وتدريباته الروحية، مع نظرة مغرقة فى التشاؤم لهذا الكون.

وقد طور اليانيون عقائد كوزمولوچية (متعلقة بالكون والخلق) لها عدة ملامح شائقة، يعتقد اليانيون أن فى الكون ما لا يُحصى من الأرواح كلها وقعت فى شراك المادة، ويظهر أن هذه الأرواح ذات بنية (أو تكوين) ذَرِّى atomic (وهذا يماثل ما هو موجود فى مذهب ڤيششيكا Vaiseshika فى الفلسفة الهندوسية، ولأن عدد الأرواح غير محدد (لانهاية له) فإن معظمها ستظل تُتناسخ (تُتقمص) إلى ما لا نهاية، وعلى أية حال، فلأن كثيرا من الأرواح ستجد فى النهاية خلاصها، فإنها سوف تنفصل عن باقى الأرواح ليبقى عدد مطلق (غير محدد) فى السامسارا Samsara (عالم الميلاد والموت والميلاد ثانية فالموت، فالميلاد... إلخ). وهذا يتم من خلال عملية ثابتة من التقدم

والنكوص دون حدوث جانحة دورية (كطوفان أو زلزال) كما هو وارد فى الليالى الكونية للكوزمولوچيا الهندوسية. ونحن الآن فى الفترة الخامسة،من الفترات الست للنكوص (الأڤاساربينى avasarpini).

ففى الفترة الأولى من هذه الفترات يُترك الناس سُدًى (دون رعاية) لأن كل حاجاتهم تُقدم لهم بلا طلب وبلا عمل من خلال «أشجار راغبة Wlishingtrees» (كالپاڤركشا kal-pavrksha) تنمو فى مختلف أنحاء العالم، ولأن الناس كانوا يتحلون بالفضائل بشكل تلقائى فلم يكونوا فى حاجة إلى قيم دينية أو دين. وكانت أجسادهم ضخمة ويعيشون أعمارا مديدة. وفى الفترة الثانية قلت البركة شيئا ما. وفى الفترة الثالثة انتشرت الآثام بشكلها المعتدل فبدأت «الأشجار الراغبة» تذبل. وهنا بدأ الناس يحسون بالحاجة إلى الإرشاد والتوجيه، فبدءوا أولا يتطلعون إلى قادة (زعماء) طبيعيين. إنهم الآباء المؤسسون (كولا ـ كارا kula - kara) الذين حظوا بالاحترام والطاعة المطلقة بسبب حكمتهم السامية. هؤلاء الحكماء القدماء هم الذين علموا العالم مختلف فنون الحضارة التى أصبحت ضرورية بشكل متزايد طالما أن دولة السعادة التى شيدتها الطبيعة قد تركت مكانها لعصور أكثر شرا. وكان آخر هؤلاء الآباء المؤسسين هو رشابهاديڤا Rshabhadeva ـ وكان هو أيضا أول التيرثانكارات، والكلمة تعنى أول المعلمين للدين اليانى (أول الداعين إليه)، ففى أيامه غلب الشر لدرجة أن تعاليم الأخلاق والدين أصبحت ضرورية لكبح جماح هذا الشر.

أما الآن فالناس آثمون جدا لدرجة أنهم غير قادرين على العيش فى سلام فى مجتمع دون أن يجبرهم أحد على هذا، لذا فقد عين رشابهاديڤا ابنه بهاراتا Bharata إمبراطورا فكان أول إمبراطور. وبذا بدأت الدولة فى الظهور - إنها شر لابد منه فى عصر تكاثرت فيه الآثام. وحدث نكوص آخر فى الفترة الرابعة التى شهدت التيرثانكارات الثلاثة والعشرين الآخرين، وكان آخرهم ماهاڤيرا Mahavira. وبدأت الفترة الخامسة مباشرة بعد موته وهى الفترة التى نعيشها الآن، وستستمر ٢١ ألف سنة. وفى هذه الفترة سيستمر حال الناس فى التدهور؛ ستقل متانتهم وتتضاءل أجسادهم وتقل أعمارهم وفضائلهم، وسيختفى الدين الحق بالتدريج. وفى الفترة السادسة والأخيرة من فترات التفسخ والانهيار والتى ستستمر أيضا ٢١ ألف سنة سيصل الإنسان إلى الدرك الأسفل nadir، فلا يزيد عمر الواحد من البشر على عشرين عاما ولن يزيد طوله على ذراع.

أما الحضارة ـ تلك الظاهرة التى لم تنتشر إلا فى الفترات الوسطى من الدورة الكونية (الكوزمية) ـ فستُنسى ليعيش الناس كالسوائم العجماء غير قادرين حتى على بناء كوخ أو إيقاد نار. وفى نهاية هذه الفترة سيبدأ عصر جديد لتتحسن الأمور بعد ذلك ببطء، وستتكرر الفترات الست بشكل عكسى حتى نصل إلى عصر الذهب the age of gold مرة أخرى. وعلى هذا، فالكون يكرر نفسه باستمرار بانتظام كامل تكرارا لا نهاية له.

وعلى أية حال، فاليانية ليست نظاما أو نسقا جبريا (حتميا أو قَدَريا Fatalistic)، فالفلاسفة اليانيون يعارضون «الجبرية» بشدة، أما جبرية أو حتمية الكوزمولوچيا اليانية فيتم تأويلها من خلال نظرية معرفة محددة وواضحة تُعرف نسبيا باسم «عقيدة الجوانب المتعددة manysideelness» (أنكاتاڤادا anekatavada). وتفاصيل هذا النظام (النسق) تنطوى على غموض وعمق مما يصعب معه تناوله هنا. لكن جوهره الأساسى هو أن حقيقة أى قضية أو فرص متصلة بوجهة النظر المنبثقة عنها. فالجَزْر والمَدُّ فى العملية الكونية إنما تتم من «وجهة نظر» جبرية بشكل صارم، أما من منظور الفرد فإن لدى الإنسان الحرية لتحقيق خلاصه. فحرية الإرادة والجبر (القضاء والقدر) كلاهما صحيح نسبيا، والروح المحررة وحدها التى تدرك الزمان كله والمكان كله كوحدة معرفية واحدة من خلال موقعها الخالد (السرمدى) فوق الكون، هى وحدها التى يمكنها أن تعرف الحقيقة الكاملة المطلقة.

وإجمالى عدد اليانيين فى الهند اليوم ربما لا يزيدون إلا قليلا على المليونين. وهم كما كانوا منذ ما لا يقل عن ألفَىْ عام منقسمون إلى فرقتين (مذهبين) رئيسيتين: شيڤيتامبارا Sevetambaras وديجامبارا Digambaras، وإن كان هناك مذهب ثالث قليل الذِّكْر، ونعنى به ثاناكڤاسى Sthanakvasi الذى انبثق عن الشيڤيتامبارا فى كوچرات فى القرن السابع عشر. والملمح الأساسى لهذه الفرقة الصغيرة هو رفضها لعبادة الصور والتماثيل. وربما تكون صادقة فى زعمها أن يانية ماهاڤيرا الأولى لم تعرف عبادة الصور والتماثيل، إلا أننا يجب أن نعزو للتأثير الإسلامى السبب الأكبر فى رفضهم هذا. كما أن هذه الفرقة الصغيرة ترفض عددا من الممارسات السلفية لطائفة شيڤيتامبارا باعتبارها تأثيرا هندوسيا سيئا، ولا تسمح إلا بالقليل من التغيير فى

النظام الصارم الوارد فى الكتب المقدسة الجاينية، رغم أنهم لم يعودوا يلتزمون بالعُرْى الكامل الذى التزم به ماهافيرا.

ورغم قلة عدد الجاينيين فى الهند إلا أنهم لم يكونوا بلا تأثير، بسبب ثرائهم ورقيهم فى مضمار التعليم، وحرصهم على عدم الذوبان فى الكيان الهائل للهندوسية. وكانوا منذ فترة طويلة فعَّالين فى أعمال الصالح العام خاصة بناء المستشفيات لرعاية البشر والحيوانات، وتأسيس المدارس. وإصرارهم الصارم على الأهيمسا ahimsa ربما كان له تأثير أعظم على الهند الحديثة، فمن بين التأثيرات الكثيرة التى يمكن تتبعها فى فلسفة المهاتما غاندى، تأثير الجاينية الذى لم يكن هو أقل هذه التأثيرات، لقد ولد غاندى فى كاثياوار kathiawar حيث كانت الجاينية قوية.

وقد تأثر غاندى كثيرًا بداعية جاينى قابله فى شبابه، وكان تأثره على نحو خاص بالمعلم الجاينى فى القرن الماضى، ونعنى به رايشاند بهاى Raichand Bhai الذى ذكره باحترام شديد فى سيرة حياته. ولا شك أن عقيدة غاندى فى الكفاح السلبى (اللاعنف) مستقاة إلى حد كبير من الجاينية.

(٧)

البوزيَّة

(أ) البوذية: الثيرافادا

بقلم: آى . ب. هورنر

سكرتير جمعية دراسة النص البالىّ (*)

مقدمة

كما أن المحيط الهائل ليس له إلا طعم واحد، ألا وهو طعم الملح، كذلك الذاما(**) Dhamma والمعرفة وضبط النفس Discipline، ليس لها إلا مذاق واحد، ألا وهو مذاق الحرية(***).

البوذية اسم أطلقه الغربيون حديثا على مجموعة كبيرة من التعاليم تعود إلى ٢٥٠٠ سنة مضت، تُعزى إلى جوتيما Gotema (بالسَّنّسكريتية جوتاما Gautama) البوذا، وهو حكيم من عشيرة شاكيان Sakyan، وقد نشأ بعيدا عن عشيرته فى وقت لاحق لأنهم كانوا ينتشرون تاركين الهند ليقيموا فى مناطق أخرى. وكانت تعاليمه معروفة فى أيامه باسم الذما Dhamma (بالسنسكريتية ذرما Dharma) (انظر: ص ٢٥٣)، وتعنى ما هو حق وما يجب أن يكون، أو بوذا أسانا Buddha asana، أو رسالة بوذا وتعاليمه وشريعته. وقد حققت هذه التعاليم نجاحا وانتشارا كبيرين منذ ظهرت حتى يومنا هذا، وأصبح اتباعها الآن من حيث العدد هم الأكثر ـ خاصة فى جنوب شرق آسيا ـ من أتباع أى دين آخر. وتركز تعاليمها على السلام الداخلى والخارجى of peace; inner & outer.

(*) النص البالى: كلمات بوذا كما كُتبت باللغة البالية (إحدى لغات الهند).

(**) هى الذرما أو الذارما بالمعنى الوارد فى هذا المقال. (المترجم).

(***) المقصود بالحرية هنا الخلاص عن الدنيا كما يتضح من سياق المبحث. (المترجم).

وربما كان مصطلح «الدين» ليس ملائما لوصف البوذية ما دامت البوذية لا تؤمن برب أو ربوبية، ولا تؤمن بأى إيشافارا Isavara أو براهمان Brahman بالمعنى الذى ورد فى الأوپانيشاد (اليوپانيشاد)(*). والحياة فى البوذية ليست مقدمة أو إعدادا لحياة الخلود، وإنما هى نظام أو نسق للسيطرة على تعامل الإنسان مع الظروف الحالية (هنا والآن)، والتى لو حدث ونفذها بإتقان، فإن هذا سيؤدى بالتأكيد لما هو أفضل وإن كان على نحو تدريجى، وهذا - أى الإتقان فى التحكم فى الظروف الحالية - هو أسمى درجات الصلاح the highest good.

أما «الآخرة أو العالم الآخر Beyond» التى هى الهدف الذى سيصل إليه ويقطن فيه، فهى حقا «ما فوق الوعى» المعروف بالفعل لدى اليوجيين Yogis. وعندما يحقق المتأمل أو المتصوِّف (المستغرق فى التأمل الروحى) هذه الحالة النفسية أو العقلية حتى تستغرقه بعمق وبشكل تام، تتسامى الأشياء المادية تماما فلا تصبح جاذبة أو مستعصية أو حتى تعوق الحواس، فلا توجد ردود أفعال إزاءها، وهذه هى الحرية، وهذا هو السَّلام «فالأشياء غر المادية (الروحية) أكثر سلاما من المادية، والانقطاع Cession أكثر سلاما من الأشياء غير المادية (الروحية)». (Itivuttaka, p. 62).

وبين الزمن الذى دخل فيه المؤسس أو المُوجد Founder فى النهاية الأخيرة لدورة الميلاد والموت وإعادة الميلاد (Parinirvana) التى دار فيها وانطلق تاركا (الأساس) أو (القوام) حتى لا يبقى مجال لميلاد جديد - ومنذ تدوين هذه (الأقوال Sayings) و(المناقشات Discourses) و(الأحاديث Utterances)، انقضت أربعة قرون. وهذا يعود فى جانب منه إلى أنّ الهند فى ذلك الوقت لم يكن لديها مواد معروفة مناسبة للكتابة، وإنما مواد يحفرون عليها بيانات شديدة الإيجاز، كما يعود فى جانب آخر إلى أن العادة القديمة التى كانت موجودة بالفعل كانت تُعوِّل على الذاكرة البشرية لحفظ كلمات الأديان المنطوقة شفاهة ونقلها عبر الأجيال. لذا ظلت أقوال بوذا يتناقلها الناس شفاهة من ذاكرة تلاميذه وتلاميذ تلاميذه (تابعيهم).. فى سلسلة طويلة وبتتابع من الأساتذة إلى التلاميذ، طوال الأربعمائة سنة الأولى.

(*) راجع الهندوسية.

حتى عندما كان بوذا حيا لم تُبذل محاولات لنزع الزعامة منه فحسب، بل كانت هناك انقسامات وخلافات فى صفوف رجال الدين monks، رغم وجود آلية للحفاظ على الوحدة وتحقيق التناسق بينهم (من الذين حاولوا نزع القيادة من بوذا ابنُ عمه ديفادتا Devadatta الموهوب الخائن). وبمرور الزمن وغياب توجيه البوذا واهب الشريعة (أو القانون) والذى كان يفسر كلماته بنفسه، ظهرت الخلافات فى الرأى وظهرت ١٨ مدرسة أو مذهبا، بل وظهرت من المذاهب مذاهب فرعية طوال القرنين الثانى والثالث بعد وفاته. ولأن عددا من هذه المدارس (المذاهب) رأت جوانب معينة من التعاليم Teaching والنظم من جانب، بينما رأتها مدارس (مذاهب) أخرى من جانب آخر، ولأن كلاً منها ركَّزت على نقاط بعينها، وراحت كل منها تُطور مسائل غير التى تطوّرها الأخرى ـ فقد ظهرت مراكز عبادة (مؤسّسات ديرية) مختلفة وولاءات محلية متباينة، رغم أنها جميعا تعترف بولائها لبوذا وتعاليمه.

وتنبَّه ٥٠٠ أرهانت Arhants (الذين تدرّبوا تدريبا كاملا على تطوير قواهم العقلية وطاقاتهم النفسية) للأخطار المحدقة بالذرما(*) Dharma الحقّة، فاجتمعوا فى راجاجها Rajagaha فى المجلس الأول الذى عقد بعد رحيل المعلّم Teacher من هذا العالم، بهدف أن يتلوا علنا ذرماه His Dharma ونظامه الديرى (Monastic discipline) ليضمنوا أنهم يفهموها جيدا وأن الذاكرة لم تخنهم، وليصلوا للنص الصحيح واعتماده كنص معتمد ليحفظوه ويعلّموه ويبجلوه ويتَّبعوه. وكانت عقيدتهم المرشدة ودعامتهم هى أن «الذرما Dharma قد علمها فأحسن تعليمها البهاجاڤان Bhagavan» (واحد مبارك، واحد مجيد Exalted one, Blessed One). إنها ـ أى الذرما ـ تُحقق نفسها، ونتائجها (ثمارها) عاجلة. إنها شىء يدفع للأمام العامل بمقتضاها لأن يدمِّر الكرب anguish تدميرا كاملا. إن الرجل (أو المرأة) يكتسب ثقة كاملة فيها. ليس هذا فحسب فهو (أو هى) قد يضعها موضع التنفيذ، بل ويعيشها.

وكان رجل الدين أوپالى Upali هو واسطة عقد هؤلاء الأرْهَانات Arhants الذين حضروا المجمع الأول First Council، إذ أجاب عن كل الأسئلة التى طرحها أمامه كاسايا Elder Kassapa فيما يتعلق بتنظيم رجال الدين والراهبات. لقد تم الآن تكوين سلّة basket (پيتاكا Pitaka) تضم قواعد السلوك فى الحياة الديرية ـ حياة رجال الدين

(*) أو الدما أو الذارما. (المترجم).

(ڤينايا Vinaya) . وبعد قراءة قواعد السلوك الديرية Vinaya Pitaka سأل كاسابا Kasspa، سأل آناندا Ananda الموقّر عن الذرما . إن الذرما الآن موجودة فى سلّة المناقشات (ستّا بيتاكا Sutta Pitaka) التى تتكوّن من خمس مجموعات من التعاليم يُعتقد أنّ بوذا قال بها، بالإضافة إلى تعاليم قال بها رفاقه فى الحياة الديرية من رجال ونساء، لكن التعاليم الأساسية هى تعاليمه هو. وبالإضافة لهذا كانت هناك سلّة ثالثة، وهى سلّة الأبهيداهما Abhidhamma (بالسنكريتية: Abhidharma) وفيها تحليل لأكثر المصطلحات النفسيه والفلسفية اتصالا بالذرما مصنَّفةً ومشروحةً. وهذه السِّلال الثلاث معًا تضم التيپيتاكا Tipitaka (بالسنسكريتية Tripitaka) أو سلال النصوص الشرعية الثلاث. وهذه المجموعة المتعددة المجلدات ـ التى تُعرف أحيانا بالشرائع البالية Pali Canon لأنها كتبت بهذه اللغة ـ هى المصدر المعتمد للتعاليم بالنسبة لأولئك الذين يتمسكون بالبوذية فى شكلها السَّلفى (الأورثوذكسى) والأقدم. هذه البوذية الأورثوذكسية تُعرف باسم الثيراڤادا (بالسنسكريتية Stliaviravada)، والكلمة تعنى عقيدة الحكماء القدماء أو تعاليمهم ـ والمقصود بالحكماء القدماء رفاق بوذا وأتباعه القدماء، وقد كان بعضهم موجودا فى المجمع الأول لتنقية الذرما، أى إبعاد ما هو دخيل عليها.

وتجمع الروايات أنه بعد حوالى قرن من موت Passing بوذا راحت مجموعة من رجال الدين البوذيّين (الرهبان) تبحث تسهيل الأمور فى عشر مسائل فى نظام (الرهبان ورجال الدين). أما المجمع الثانى فتم عقده فى ڤيسالى Vesali للتعامل مع هذا الموقف (النظر فى أمر التيسير)، لكن الأقلية المتمردة، رفضت الإذعان لقرار الأغلبية الأورثوذكسية وانشقت عنها، فأصبحت هذه المجموعة المنشقة معروفة باسم ماهاسانچيكا Mahasanghikas.

كان هؤلاء أول منسحبين، وخرج منهم مذهب فرعى آخر (الماهاڤاستو Mahavastu) وهم الذين وضعوا عددا من التفسيرات المختلفة على الستا Sutta والڤينايا Vinaya، ورفضوا أجزاء بعينها من «الشريعة البالية Pali Canon » التى أقرها المجمع البوذى الأول.

وبقولهم بموجود كامل فوق العالم Supermundane ولا يظهر فوق الأرض إلاّ بجسد شبحى (سرابى أو كالخيال)، يكونون سابقين بعقيدة التثليث Trikaya (الأجساد أو

الكائنات الثلاثة) التى أخذت بها الماهايانا Mahayana. ومن بين المدارس (المذاهب) الثمانى عشرة كان السارفاستيفادين Sarvastivadin هم الأكثر التصاقا بالثيرافيدا، وهم القائلون بأن كل شىء فى الماضى والحاضر والمستقبل، يوجد من خلال إنكار أى جوهر دائم فى موجود فرد، بل وأيضا إنكار الطبيعة السَّامية المطلقة لبوذا.

وعُقدت مجامع بوذية مختلفة على فترات غير متتابعة، وكان هدفها دائما هو تنقية المدوَّنات الدينية، وإعادتها إلى أصولها التى كانت شفاهية ثم كُتبت بعد ذلك، وعُقد المجمع السادس من هذه المجامع فى رانجون Rangoon تخليدا لذكرى القرن الخامس والعشرين من العصر البوذى، وقد انتهى هذا المجمع مؤخرا (نُشر هذا الكتاب سنة ١٩٥٩).

ورغم أن أعضاء المجمع الأول كانوا قد أولوا عناية فائقة للاحتفاظ بكلمات بوذا ومناقشاته the Disourses كما يتذكرونها ، فإنَّ بوذا نفسه لم يعتبر كلماته على هذه الدرجة المفرطة من القداسة ولا اعتقد أن تعاليمه يجب الإيمان بها ككل متكامل، ولا اعتقد أنه يجب ترديدها كنص دون أى خطأ. إن رأيه فى هذا يختلف عما يؤمن به البراهمانيون المعاصرون الذين يسخطون إذا وقع أحد رجال الدين عندهم فى خطأ لفظى عند تلاوة الصيغة الخاصة بالأضحية .

لقد دعا بوذا إلى أن يقوم كل شخص بدراسة التعاليم لنفسه وتجريبها بنفسه . لكن النقطة الشاملة فى هذا هى أنه لا يوجد إلاّ طريق واحد Sole Way لتطهّر الموجودات وقهر الشهوة (الاشتهاء أو الرغبة فيما لدى الغير) والاكتئاب، وهى المصدر الذى منه يستقى عالم الحواس، أو إبعاد الرغبة الملحة والجهل اللذين يعوقان الموجودات الحسَّاسة ويربطانها بعجلة عدم الاستقرار والفنائية، وهما الأمران اللذان تدعو البوذيّة للتحرر منهما، وترسم الطريق لذلك. إن (الطريق the Way) الذى تحتِّم البوذية على أتباعها سلوكه للهروب escape (أو للخلاص) ليندرجوا فى سلك الأبدية (اللاموت) والاستقرار (اللاتغير)، هو طريق ضيق (محدود) ومستقيم. ورغم أن رجال الدين البوذيين أشاروا لهذا (الطريق)، فإن على كل فرد أن يستكشفه لنفسه من جديد «حتى لو جهده الجهد» (Dhammapada, 276) للوصول إلى النهاية لينبذ (الطريق) كما يترك عابر النهر طوّافته بعد وصوله للشاطئ الآخر. وإذا التزم الطَّموح برغباته وسار

على وفق هواه وانحرف عن (الطريق the way) ولم يسخّر طاقته كلها فى المعركة (النضال)، فإنه سرعان ما يضيع منه الهدف «فالكَسُول يعيشُ حزينا، فالكسل شرٌّ كامن فى النفس غير الماهرة. ويالحسرته فالهدف الذى لم يستطع تحقيقه كان عظيما! لكن الذى يحفز طاقته يعيش سعيدا بعيدا عن حالة الخمول والكسل التى تُغلِّف النفس (العقل)، وعظيم هو الهدف الذى حقّقه، فالوصول لما هو أسمى (أو تحقيق الكمال) لا يأتى من خلال الدَّنِيَّة (ما هو منحط What is Low) وإنما من خلال ما هو سام، يتحقق السموّ. لذا احفِزْ طاقتك للإنجاز.. تفوَّق لتصل لِمَا لم يتحقق بعد.. تفوَّق أو تحقق (Samyutta - Nikaya, 2,29) ... ودرِّب نفسك بالتفكير: «سوف لا نتقلَّص أو نتراجع وإنما سوف نناضل... فبهذا النضال قد نصل إلى دوَّامة الطاقة (ذروتها)، وبوصولنا إليها نكتسب قوة بشرية وطاقة بشرية ونضالا بشريا من النوع الذى لم نكن قد اكتسبناه من قبل» (Anguttara - Nikaya 1, 50). لكن طالما أنَّ فردا ما لا يستطيع تطهير Purify شخصٍ آخر، فإن على كل طَمُوح ـ بنفسه وبطاقته وجهده وكفاحه واجتهاده ـ أن يسلك (الطريق) Way ويتبعه، ذلك الطريق المؤدِّى إلى (البركة) أى بركة الانعتاق (الخلاص) من الكُلِّيةِ الوجودية Ubiquity ، والمؤقَّتيَّة (اللأَّدوامية Impermanence) أو الفناء الذى هو ضد الخلود.

والمعرفة المتعلقة بهذا الانعتاق (التحرر) تُسمّى أنَّا anna. إنها معرفة روحية عميقة gnosis. إنها مساوية «للكهانة البوذية النقية arhantship» أو «الكمال». إن المرء لا يصل إليها فورا أو بشكل عاجل وإنما بالتدريب الطويل التدريجى وبالممارسة، وبالتقدم الحثيث (Majjhima - Nikaya 1, 469 etc). فغالبا ما تكفى الكلمات والعبارات ذوات المعانى العميقة والكاملة، والتى ينطق بها شخص وصل (للحقيقة Reality) أو وصل للأشياء كما هى عليه حقيقةً ـ غالبا ما تصل سريعا لفهم من هم أقل درجة منه (أتباعه) بعد أن يقوم المعلمون والدعاة بشرحها وتفسيرها لهم، وبذا يمكن تطويرها وتطويعها وتحريرها لتوضع موضع التنفيذ. إن هذه العملية أصبحت أكثر تعقيدا بالنسبة لنا هذه الأيام. لقد طال عليها العهد وأصبحت بعيدة زمنا لأننا أصبحنا بعيدين زمنا أيضا عن عالم البوذية الهندية القديمة، لأننا لم نعد نعلم المعنى الدقيق لهذه الكلمات والعبارات بل ولا حتى ظلال معانيها دعك من دلالاتها الكاملة، فلا شك أنها

(أى هذه الكلمات والعبارات) كانت تحوى روابط أوسع وفوارق دقيقة لا تكاد تُدرَك كان يدركها الناس المستمعون لبوذا، أكثر مما ندركها نحن الآن.

وأكثر من هذا فالذرما Dharma ـ غالبا ـ ما كانت تُقدَّم للناس مختصرة، ولم يكن مقدموها يستخدمون عبارات مطوَّلة شارحة، وإنما كانوا يقدمونها كما علَّم بها بوذا (Majjhima Com. v. 60) لكنهم كانوا يفعلون ذلك (يقدمون الشروح) إذا رغبوا، وإذا وجَّه لهم أحد سؤالا، وكان ماها كاسانا Maha - Kaccana من بين أكبر ذوى القدرات على تفسير أقوال بوذا المختصرة. وهكذا يُظن فى بعض الأحيان أن «الشرائع البالية Pali Canon» كما نعرفها الآن ليست إلاّ تجميعا للشروح والتفسيرات لكلمات بوذا ومحاوراته. والذرما متاحة للناس كافة أى لكل من يريد سماعها، سواء أكانوا رجالا أم نساء، وسواء أكانوا من هذه العشيرة ـ أو القبيلة ـ أم تلك، وسواء أكانوا من هذه الطبقة أم تلك، ومهما كانت المهنة التى يمتهنونها أو الأسرة التى ينتمون إليها. وعلى النحو نفسه يمكن تعليمها لغير البوذيين أو لأىّ فرد من أفراد المذاهب الأخرى، ذلك لأن فهمها أو حتى فهم جملة واحدة منها قد يكون مصدر سعادة لهم لفترة طويلة» (Samyutta - Nikaya 4, 314 - 6).

ليس فى البوذية القبضة الشديدة للمعلم البرهمى (معلم البرهمان فى الهندوسية) (Digha - Nikaya,2,100)، ولا معارف للخاصة وأخرى للعامة، أو بعبارة أخرى ليس فيها ما هو مقصور على فئة أو طبقة دون أخرى. فالذرما متاحة ليفهمها كل شخص على وفق مقدرته. إنها تعاليم عامة يعتبرها كل شخص موجَّهة له (Majjhima Ni- kaya,1,249)، فبوذا كان قادرا على التكيف مع المستوى العام لفهم من يستمعون إليه: «الآن، إننى أعرف جيدا عندما أكون على وشك الالتقاء بجماعات من الناس، أعرف حتى قبل أن أجلس إليهم أو أتحدث إليهم أو أعلمهم أىّ نوع من الناس هم، لأكون من هذا النوع ذاته، لتكون لغتى هى لغتهم، ولأبهجهم بالحديث عن الذرما بطريقة تجعلها مقبولة منهم تثير فيهم الطاقة، وتبهجهم (Digha - Nikaya, 2, 109). ومع هذا كان يوجد أحيانا بعض الرجال مثل أريطها Arittha الذى كان صائد صقور، وساتى Sati الذى كان صائد أسماك، وذلك قبل أن يصبحا من رجال الدين البوذيِّين، إلا أن أيًا منهما لم تلمع فى عقله ومضات الذرما ولا النظام الذى وضعه بوذا، رغم كل المحاولات التى بُذلت لتفهيمهما (Majjhima - Nikaya 1,132, 258).

البوذية المرتبطة بالإيجاز ارتباطا وثيقا والتى انتشرت فى الهند فى ذلك الوقت، أخذت بالقول بأن الموجودات الحسّاسة مرتبطة بعجلة السامسارا Samsara، أى الارتباط بدورة الميلاد بعد الميلاد او الحياة التى تتلوها حياة، وذلك بفعل كرما Karma لا تنتهى (Pali, Kamma, 225, 283 ff.) بمعنى حِكْ (من الحياكة) لعملية الصيرورة be-coming أو الاستمرار برغبة شديدة (Anguttara - Nikaya 3, 400) فالموت ليس هو النهاية وإنما ولادات جديدة حتى تكون الأعمال الاختيارية التى تم إنجازها، سواء فى ميلادات سابقة أو فى الميلاد الحالى (الحياة الحالية)، حاملةً آثارها لميلادات مستقبلية (حياة مستقبلية) حتى تنتهى إلى الكرما «Karmic» end. عندئذ يتوقف التأثير.

والنتيجة الطبيعية المرتبطة بهذه العقيدة هى أن الجنس البشرى يتَّسم بوجود فروق فردية فى الإمكانات انعقلية والتطور الخُلقى (بضم الخاء) رغم عدم وجود فروق فى الأجساد (التكوين البيولوجى)، بينما بقية الموجودات الطبيعية مختلفة «طبيعيا» (Suttanipata, 600ff)، وهذا معنًى لم يكن هو نفسه الذى يفهمه كل من سمع الذرما - رغم أنها قدّمته بالطريقة نفسها - فليس كل من سمع هذا المعنى بقادر على فهمه وتقديره والتوغل فى أعماقه ودقائقه، بالدرجة نفسها التى قد يعيها آخرون.

لقد كانت الهند فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد قد وصلت بعد أعوام طوال من المناقشات، والتعاليم والممارسات، إلى مرحلة هياج (أو سعار) دينى تأملى كبرى. مرحلة كبرى تتسم بالاعتماد على التجريب والخبرات الذاتية، مرحلة كبرى قوامها حب الاستطلاع والرغبة فى المعرفة، وامتزج كلُّ هذا باتجاه ملحوظ نحو التسامح، وكانت الهندُ مستعدَّة دائما للزرع (بَذْر البذور) والحصاد ومستعدة للتأمل، وقبول (أو رفض) بعض المحاصيل الجدى فى الفكر الروحى والفكر التنظيمى . وكانت الظروف ملائمة لمنظِّم يمكنه أن يجمع على نحو ما ما تفرق، ويوحّد على نحو ما بعض العناصر معا على نحوٍ متماسك ومثمر، ومناسبة لزعيم (قائد) مشهود له بطاقاته وقدرته على نشر تعاليمه، زعيم يطبق ما يدعو إليه، ويدعو لما يفعله (يقول ما يفعل، ويفعل ما يقول) ليجد للناس مَخْرَجًا من التشوش الفكرى، وليقدم تعاليم بديلة يمكن اختبار قيمتها ومدى قابليتها للتطبيق من خلال مسيرة الحياة نفسها. لقد كان هناك لعدة سنوات جماعة من البهيكشوش Bhikshus (أى رجال يحملون أوانى يتلقون فيها

صدقات من فُتات الأطعمة وبقاياها)، وكان هناك نسَّاك ومتقشّفون يعيشون فى الغابات بعيدين عن الناس، وكان هناك رجال ونساء جَوَّالون، كما كان هناك من ينخرطون فى مناقشات أثناء تجوالهم، وكان هناك زهاد يمارسون أنواعًا مختلفة من التقشّف الشديد وينحرون الأضاحى للقمر والنار وغيرهما، وكان هناك تلاميذ يتحلّقون حول الدعاة (المعلّمين)، وكان عددهم يختلف من معلم إلى معلم وربما اختلفت أيضا درجة تنظيمهم.

وباختصار، لقد كانت هناك اثنتان وستون فرقة مهرطقة (من الزنادقة) أشارت إليها الشرائع البالية Pali canon، بالإضافة إلى عدد كبير من المذاهب عن عقائد الزعماء الدينيين الستة الكبار الذين كانوا معاصرين لبوذا: بورانا، وكاسابا، وماكهالى جوسالا Makkhali Gosala زعيم الزهّاد العراة (أجيڤاكا Ajivakas)، وأچيتا Ajita الذى يغطى رأسه بغطاء (غُتْرة أو شال)، وپاكوذا كاسايانا Pakudha kaccayana، وناتابوتا الزعيم اليانى (الچانى) ورئيس جماعة منظمة ومزدهرة من الرهبان والراهبات وغيرهم من أرباب البيوت وربّاتها ممن لهم وجود فى الهند حتى الآن، رغم أن عددهم بدأ يقل وهذا مما يدعو للأسف (See P. 261). وأخيرا، كان هناك سنچايا بيلاتثيپوتا Sanjaya Belatthiputta «المتلوّى كسمكة الأنكليس» وقد أُطلق عليه هذا الوصف لأنه لم يقدم إجابات قاطعة شافية للأسئلة التى شغلت عقول الناس، مثل تسأولهم : هل الكون محدد أم لا نهائى؟ أم هل هو محدد ولا نهائى معا؟ أم أنه لا هو نهائى ولا هو لا نهائى؟ وهل هناك حياة أخرى أم لا؟ أم أنه لا عالم آخر؟ أم أن العالَمين لا وجود لهما (عالمنا الذين نحن فيه والعالم الآتى)؟

لقد كان ناتاپوتا Nataputta اليانى (الچانى) وماكهالى جوسالا أكبر منافسين لبوذا. فهذان المفكران المعاصران له ، كانا يبحثان عما يمكن أن نسميه «الحقيقة»، وكان بوذا مختلفا معهما غالبا سواء فى وجهة نظرهما أو طريقتهما فى طرح القضايا التى قد يكونون متفقين عليها (وإنما الخلاف فى طريقة الطرح) ، ومع هذا فلا شك أنهما يسهمان فى صياغة البنية الهائلة للرهبان البوذيين والراهبات البوذيات ، التى أخذت شكلها تدريجيا. لقد راح بعض هؤلاء الرهبان والراهبات على سبيل المثال يرتلون قواعد الپاتيموكها Patimokkha، أى التراتيل التى يجب تكرارها عدة مرات فى الشهر، وقد ساهم فى هذا البوذيون بترديدهم لنظام الرهبنة البوذية (السامجا Vinaya (Samgha (Pitaka 1,101. وآخرون واظبوا على البقاء فى مكان واحد لا يتحولون عنه طوال

الشهور الثلاثة أو الأربعة المطيرة. إنهم لا ينتقلون ولا يسافرون فى هذه الشهور مخافة إلحاق الضرر بالنباتات الغضّة أو إيذاء الكائنات الرقيقة أو الحياة الحيوانية بشكل عام. لقد أصبح الرهبان البوذيون ملتزمين بهذه القواعد الديرية أسوة بأصحاب المذاهب الأخرى، لا يغادرون مكانهم فى الموسم المطير إلاّ للضرورة القصوى على ألا تزيد مدة الارتحال (أو البعد عن محل الإقامة) على أسبوع. فاليانى (الچانى) والبوذى (خصوصا اليانى) يؤيدون بشدَّة تعاليم الأهيمسا Ahimsa الهندية القديمة (لا تلحق ضررا، لا تلحق أذًى) وهى تعاليم مغرقة فى القِدَم ضاعت بداياتها فى غياهب الزمن. فحتى الأشكال الجنينية للحياة، بل وحتى الكائنات الدقيقة كالنمل، يجب على المتمسك بعقيدة الأهيمسا عدم إيذائها.

ومهما كانت تأثيرات المؤسسات الخارجية (غير البوذية) على السامجا Samgha البوذية من حيث التنظيم والاستمرار، فإن قواعدها الكثيرة وتنظيماتها، وما هو مباح فيها وما هو محظور ، كل هذا يُعزى إلى عبقرية بوذا نفسه، فهذه العبقرية كانت ذات تأثير لا يقل عن السلطات التشريعية التى راحت تدريجيا تؤثر فى السامجا البوذيّة. ورغم أن الراهبات البوذيات لم يعد لهن وجود الآن، فقد ظل الرهبان البوذيون بأعداد كبيرة يدعمهم الأتقياء البوذيون من الجنسين (رجالا ونساء) بالهبات: ملابس، طعام ومأوى ودواء للمرضى من هؤلاء الرهبان. وفى المقابل، فإن هؤلاء الرهبان يقدمون لجمهور المؤمنين بالبوذية أفضل الهدايا، ونعنى بها الذرما Dharma . ورغم أن جمهور البوذيين من غير رجال الدين لا يجتمعون معا بالتنظيم نفسه الذى يحكم اجتماعات اليانيين من غير رجال الدين أو اجتماعات الرهبان البوذيين، إلاّ أن البوذيين يتحلّقون حول إيمان محورى يجمعهم جميعا وهو إيمانهم بصفات بوذا السّامية وحكمته وعطفه وإيمانهم بالذرما التى علّمها ودعا إليها، وإيمانهم بسامجا الرهبان Samgha of arhants التى هى مستودع الذرما.

ورغم أن هذا الفصل يتناول فى الأساس بعض التعاليم (الدينية) الرائدة الواردة على وجه خاص فى السوتا ـ پيتاكا Sutta - pitaka للپيپيتاكا الپالية Pali - pepitaka، الـ... هى مجموعة الشرائع الوحيدة التى وصلتنا كاملة، فثمة مجموعات أخرى موقرة ... السنسكريتية والصينية والتبتية. وبالنسبة لبوذية البوذا ـ كما تُسمى أحيانا ـ وما يتد...

بها من أعماق وذرى ودقائق، وبما فيها من تضامن وتماسك، وبإشارتها الواضحة لشىء أكثر مما يمكن أن يُقال بالفعل أو أكثر مما تتحمله الكلمات ـ إنما هى تترك مجالا هائلا للشرح والكشف ، والدراسات المفصّلة، وإعادة البناء، دون أن يعوقها جدب أو عقم. إنَّ متانتها وإمكاناتها الإبداعية هى المسئولة عن تكوين المدارس أو المذاهب الأولى، وهى المسئولة عن الانقسامات التى حدثت لاحقا وبقائها حية وانتشارها فيما وراء الهند، وتعمقت جذورها فى بلاد آسيوية غير هندية فكانت مصدر إلهام لكثير من الفنون. فالبوذيون فى سيلان وبورما وكامبوديا ولاوس ينظرون للپيپيتاكا الپالية لا كمصدر للسلوك السوى الماهر فى الحياة، وإنما كمصدر للإلهام «الدينى» والروحى الذى ينمو ليقترب من إنجاز ، يودون إنجازه فى حياتهم مما هو أكثر صحّة وحكمة.

وقد وصلت هذه التعاليم أيضا إلى الصين. وترسّخت فيها ، وكان وضعها فى الصين كوضعها فى اليابان والتبت ومنغوليا. وقد تحقق المفكرون والفلاسفة من أن الذرما Dharma (أو الذما Dhamma) فى الشرائع الپاليّة Pali Canon المتسمة بالعمق ظاهرا وباطنا، قد اتخذت أشكالا مختلفة؛ فى كلماتها وعناصرها أو أفكارها، وعلى هذا الأساس قامت كبناء هائل على قاعدة عريضة؛ معماريا وتأمليًا وإيمانيًا وميتافيزيقيًا بل وفكريًا وفلسفيًا، وكان لها فى بعض الأحيان أساطيرها، ومقولاتها التى يمكن البرهنة عليها. إنه الكيان الهائل الذى أُطلق عليه اسم الماهايانا Mahayana (المجال الأعظم أو الأداة العظمى Greata Vehicle) التى هى وسيلة للتقدم والتوغل فيما وراء الأشياء.

وكثير مما هو فى الماهايانا شائع ـ فى الأساس ـ فى الثيراڤادا ـ الحقائق الآرية الأربع، والطريق ذو الشُّعَب الثمانى والنيرڤانا Nirvana (نيبانا Nibbana) ـ هناك مسألة واحدة أود ذكرها هنا إذ يبدو أن توجُّهَها مختلف. وأعنى به ذلك النوع من الموجودات المعروف باسم بوذيساتڤا Bodhisattva (پالية: بوذيستاتا Pali, Bodhistatta) وهى كلمة قد يمكن ترجمتها بـ «الكائن الحاث على التنوير» Being seton Enlightenment. وعلى هذا فبعض الماهايانا Mahayana Sutras يعترفون ببوذيساترات متعدّدة ، وبالنسبة لهذا الأمر أيضا فإن البوذات Buddhas وكذلك الماهاساميجيكات Mahasamghikas يعتقدون أيضا فى وجود عدد من البوذيساتڤات ـ فلها كائنات علوية (فوقعالمية Supermundane) قادرة على اختيار نوع الميلاد الذى

تدخله وأفضل الطرق لمساعدة البشرية الآثمة على عبور محيط الساماسارا Sam-sara(*).

وبالنسبة للترافيدا ـ من ناحية أخرى ـ نجد أنه بينما تقدم لنا كتاباتها عددا من البوذات Buddhas سبقت البوذا جواتاما Guatama (الذى تُنسب إليه البوذية المعروفة) إلاّ أنه لا يوجد إلاّ بوذيساتڤا واحد، والمقصود به الموجود العظيم Great Being الذى نذر منذ دهور لا نهائية أمام ديبامكارا Dipamkara (واحد من أول البوذات Bud-dhas) ذات يوم أن يحقق لنفسه التنوير الكامل. ومنذ قدّم هذا النذر الذى كان لابد أن يتم فى حضور بوذا a Buddha، دارت البوذيساتڤا لتكون ميلادات كثيرة (Dhammapada, 153) غالبا ما كانت تمر عبر مشاق وصعوبات بدلا من أن يحقق نذره. ففى ٥٤٧ قصة عن مواليد سابقة على البوذا تروى لنا الچاتاكا البالية Pali ja-taka الأدوار التى قام بها كحيوان أو طائر أو ديڤا (انظر p.294) أو إنسان. بل إن بعض المجموعات الكتابية الأخرى (الماهاڤاستو على سبيل المثال) تضم قصصا أخرى مختلفة إلى جانب قصص أخرى بعضها مماثل (أو مشابه) للقصص البالية، ونجد أن مشاهد من هذه الحكايات وكذلك من حياة البوذا Buddha قد صوّرت فى اللوحات الجِصية (الفريسكو)، بشكل واضح فى الكهوف فى أچانتا Ajanta، وفى المنحوتات في بهارهت Bharhut وفى بوذ ـ جايا Bodh - Gaya وعلى البوابات الرائعة فى سانشى Sanchi، وهذه الأماكن التى ذكرناها مجرّد أمثلة. ويُرمز للحضور البوذى بالرموز: الشجرة (تنوير)، ستوپا Stupa (معانٍ مختلفة)، عجلة (ذرما) أو عن طريق آثار أقدامه، لأنه كان يخشى أن يُعبد بعد موته فى صورة بشرية. بل إن شخوصًا حققوا شعبية فى وقت لاحق أظهروه فى أوضاع نمطية، كتصويره وهو يدعو الأرض لتشهد التنوير أو التعليم (إلقاء تعاليمه) أو التأمل أو دخوله فى الپارينيرڤانا Parinirvana أى الانعتاق النهائى من الوجود الظاهرى Phenomenal existence. وليس قبل ميلاده هذا (بوذا) وهو الميلاد الأخير له، عندما وُلد باسم سيدهارثا جواتاما Siddhartha Guatama، فأصبح البوذا بعمله النهائى السامى لتحقيق التنوير الكامل لنفسه.

وبوذا لقب يعنى المتنوّر ، ولا يجب إطلاق هذا اللقب بمعناه المحدد على المعلّم من

(*) دورة التناسخ.

البشر من الديفات Devas إلاّ بعد التأكد التام من وصوله لليلة التنوير Awakening. إنه بذلك يكون قد وصل إلى درجة التفرّد فى الأزمنة التاريخية (المعروفة) ليكون سُمَا Summa بوذا (الواحد المتنور)، إنه الواحد الكامل الذى نوّر نفسه بنفسه.

البوذا Buddha

« ـ ما كان يجب أن يُعرف، عَرفْتُه بنفسى،

ـ وما كان يجب تطويره طوَّرته (بنفسى)،

ـ وما كان يجب استبعاده، استبعدته بنفسى،

ـ لذا فأنا بوذا Buddha (المتنوّر). (Suttanipata 558, Theragatha 828, Majihima. 2, 143)

لقد أصبحت حياة سيدهاتا Siddhattha (بالسنسكريتية سيدهارتا Siddhartha) الذى سيصبح بوذا السامى تتردد كثيرا، فلا أرى هنا لزوما إلاّ لعرضها بإيجاز. إنها تنقسم إلى قسمين محدّدين تصل بينهما ستة أعوام قضاها فى تقشّف وزهد شديدين. لقد كان التنوير حدًا فاصلا بين القسمين. وُلد سيدهارتا فى حوالى سنة ٥٦٣ ق. م. (رغم وجود خلاف حول هذا التاريخ) عند سفوح تلال نيبال بالقرب من كاپيلاڤاتو Ka-pilavatthu، من أسرة جوتاما Gotama (بالسنسكريتية: جاوتاما Goutama) التى تنتمى إلى عشيرة الساكيا Sakyas الكريمة المشهورة التى كانت عشيرة من النبلاء أو المقاتلين (الكشاتريا Kshatriyas) (بالپالية: Khattiyas ـ انظر ص٢٥٢) وتُرَجع هذه العشيرة أصلها إلى الشمس (أى يقول أفرادها إنهم منحدرون من الشمس the sun). لذا، فإن من بين الألقاب الكثيرة التى أطلقها البوذيون عليه فى وقت لاحق «ابن الشمس» وحكيم الساكيان Sage of Sakyans. وماتت أمه بعد مولده بأسبوع فنشأ فى رعاية خالته وامرأة أخرى رعته (أمه بالتبنى) واسمها ماها پاچاپاتى Ma-hapajapati؛ وبذا كانت له أُمّان كما جرت العادة أحيانا بالنسبة للرجال العظماء. وقد عاش عيشة ناعمة حتى التاسعة والعشرين من عمره، شابا ثريا صحيح البدن ومارس كل أنواع الرياضة التى يمارسها الرجال. وتزوج من فتاة ساكيانية جميلة أنجبت له طفلا أسماه راهولا Rahula والكلمة تعنى الرباط، لا ليكون رباطًا بين الزوجين

المؤمنين، وإنما رباط قد يربط الأب بالعالم وكل ما يمكن أن يقدمه له من مباهج إذا لم يكن (أى بوذا) بوذيساتڤا Bodhisattva واضعًا فى اعتباره عندئذ أن هناك مخاطر فى الملاذ الحسّية، وأصر على أن يجد مهربا (خلاصا) من الألم الذى ارتبطا به (هو وزوجته) كما تحقق. فلابد والأمر كذلك أن يهجر البيت رغم مباهجه المغرية، فخرج وليس معه إلاّ قائد عربته وحصانه.

ويعتقد الثيراڤاديون(*) أن سيدهارثا Siddhartha كشخص، وكبوذا as Buddha، كان رجلا (إنسانا) لا هو إله ولا هو خالق وليس خرافة أو أسطورة. لذا فقد كان ـ كما اعتقد هو ـ عرضة للميلاد والشيخوخة والهرَم والوفاة والأسى والتلوّث. لكن ألم يَسْع هو ليكون «غير مولود» و«غير قابل للشيخوخة» و«غير قابل للدمار» و«غير قابل للموت» «لا يلحقه الأسى» و«لا يتعرض للدنس». وقد أطلق على كل من هذه اسم النيڤارنا Nivarna (بالپالية Nibbana) لهذا الغرض ترك بيته. لقد كان تحقيق هذا هو قضيته. (Majjihima Nikaya 1,163) .

ومنذ الليلة التى انطلق فيها سيدهارثا خارجا من بيته، وضع فى اعتباره أنه لم يترك بيته فحسب، وإنما ترك أيضا إغراء مباهج الرغبات الحسيّة. لقد قضى الأعوام الستة التالية فى حالة كان فيها على عكس حاله قبل ذلك، تلك الحال التى ذاق فيها طعم النعيم والراحة، لقد جرَّب إماتة الجسد، تلك الممارسة التى اعتقد كثيرون من معاصريه أنها تؤدى إلى تحقيق أهدافهم فى السمو الروحى. لكنه أدرك أخيرا أنه حتى أقسى ممارسات التقشف والزهد لا جدوى منها. لكنه ظل يبحث عن حل، فأصر على تجريب طريق آخر للتنوير (أو النهضة Awakening)، فتناول قليلا من الطعام وظل عدة أسابيع معتزلاً فى وضع واحد (لا يغير وضع جلسته أو وقفته) تحت شجرة من أشجار البو (بو Bo أو Bodhi) ـ شجرة التنوير على ضفاف نهر نيرانچانا Naranjana فى مكان بهيج مناسب تماما لشاب ميّال للنضال (المفهوم نضال النفس أو مجاهدتها) (Majjhjma Nikayai). وذات ليلة كان الوقت فجرا تقريبا ، وهو جالس وقد عقد ساقيه (جالس متربعا) ينعم ببركة الحرية، أتاه التنوير الكامل Enlightment or Awak-ening فانطلق من الجهل إلى المعرفة، ومن الظلمة إلى النور، ومن الفنائية إلى اللاموت. لقد أتاه ذلك وامضا وكاملا وتاما. لقد كان ذلك حدثا هائلا مذهلا. فمن

(*) أى البوذيون الأصوليون.

النادر أن يظهر التنوير فى العالم. وعلى وفق الروايات اليالية، فإن البوذا التى تلبست جوتاما تنطوى على ستة وعشرين بوذا: أولهم ديپاماكارا Dipamakara الذى ظهر منذ عهود سحيقة جدا ، وأحيانا يُذكر أربعة بوذات آخرون معروفون بالاسم هم أسلاف ديپاماكارا، وفى روايات أخرى أنهم سبعة أسلاف أولهم ڤيپاسين Vipassin الذى ظهر منذ واحد وتسعين عهدا Digha - Nikaya) aeons)، وهو العهد الذى كانت فيه البوذيساتڤا تمارس حياة الزاهد العارى (jataka I, 390). وكان البوذا الآتى هو مايتريا Maitreya (باليالية: ميتّيا Metteyya) وهو اسم يعنى اللاصداقة، وكان البوذا جوتاما قد تنبأ بقدومه (Digha - Nikaya 3, 76) ، وكان يعتقد أنه كان منتظرا فى التوزيتا Tusita عالم أرباب (آلهة) البهجة، حتى نهوضه فى عالمنا هذا ليبشر بالذرما وليرشد لنظام الرهبان البوذيين.

ومنذ الليلة التى تنوّر فيها فصاعدا، أصبح البوذا جوتاما فعلا وحقا الواحد الذى نوّر نفسه (ساماسامبوذا Sammasambuddha). وكان بصوته الصادح الجميل مهيّأ بشكل فائق للتبشير بالذرما الخالدة (الأبدية) التى نفذ إليها واستوعبها عندما كان جالسًا تحت البو Bo مستغرقًا فى تأمل عميق . وهو فى هذا نجده يختلف عن طبقة أخرى من المتنورين (البوذا) يُعرفون باسم پراتيكابوذات Pratyekabuddhas (بالسنسكريتية: Paccekabuddhas)، لأنه رغم أن هؤلاء قد حصلوا على التنوير بجهدهم ودون مساعدة، إلاّ أنهم غير قادرين على الدعوة، لذا فقد كان وزنهم قليلا رغم إنجازهم (تحقيق التنوير لأنفسهم). وتُعدد الإيسيجيلى سُتّا The Sutta Isigili أسماء بعض هؤلاء الپراتيكابوذات قارنة إياهم ببعض خصائص التنوير البارزة ممثلة فى بوذا «خاص» استنار بنفسه، لكنه حقق التنوير (الاستنارة) لنفسه فقط.

وبعد فترة من التردد، قرر أن يقدم الذرما لكل من يريد الاستماع إليها، وكان مدفوعا لهذا بقوى خفية. أما سبب تردده فى التبليغ بها فهو أنها عميقة، ويصعب فهمها، وقد تسبب للبوذا متاعب إن فشل فى بث دعوته. لقد دعا فى البداية خمسة رجال رافقوه فى سنوات الزهد والتقشّف الستّ، لكنهم كانوا قد تركوا رفقته عندما حاول ما ينعشه . لقد اقترب منهم الآن ونجح فى إقناعهم أن «طريق اللاموت قد أصبح موجودا: فأنا أعلّم الذرما وأدعو إليها (Vinaya - Pitaka 1,9) . وعلمهم التعاليم الخاصة بمنتصف الطريق the Middhe way Discourse، أى التوسط بين الانغماس

الذاتى self - indulgence وتعذيب الذات Self - torture . وتلاشت شكوكهم فى النهاية فتوغلوا فى فهم الذرما، ومرة بعد مرة طلبوا من البوذا أن يتركوا بيوتهم ليكونوا معه (فى حضرته). فكانوا بهذا الطلب نواة نظام الرهبنة البوذى (نواة أول تنظيم لرجال الدين البوذيين (bhikkhu - saingha) الذى ظل قائما حتى اليوم. لقد أصبح الروب الأصفر للراهب البوذى أمرا مألوفا فى بلاد آسيا التى تعتنق البوذية. وبعد سنوات قلائل ظهر نظام الراهبات (bhikkhuni - saingha)، لكن رغم أنه حقق مكانة كبيرة، إلاّ أنه أصبح هامدا غير فعّال بسبب سلسلة من الظروف الداعية للأسف.

وسرعان ما زاد على هؤلاء التلاميذ الخمسة، خمسة وخمسون آخرون، فأصبح هناك واحد وستون من الأرهانتين Arhants (الرهبان البوذيين) . وكان على بوذا بعد ذلك أن يواجه الإغراء (العدو الداخلى) متجسّدا فى مارا Mara (الشيطان فى المصطلح البوذى) الذى أصبح من الآن فصاعدا إلى جوار السيد Lord's side حتى مات (أى السيد والمقصود هنا بوذا) ، ولم يستسلم له البوذا أبدا: «فخير لى أن أموت فى معركة من أن أعيش مهزوما» (Suttanipata 440). لقد تحرر بوذا من عبودية شديدة. لقد كانت بهجة الحواس بالنسبة له ماضيا انتهى أمره. لقد تحرر من شباكها، وتحرر من مملكة مارا (الشر أو الشيطان) (Vinaya. Pitakai 1, 21)، فمارا Mara (أو الموت) لم يعد ينال منه، لأنه (أى بوذا) لم يعد يسير فى طريق الخطية، حيث المادة التى تغرى أو تغوى أو تنفّر عن طريق السمع والبصر والذوق واللمس. بل على العكس لقد وجد سعادته التى لا تقوم على الإدراك الحسّى.

وتتابعت أحداث أخرى فى إيقاع سريع. فعلى سبيل المثال ظهرت طريقة مختلفة لترسيم الرهبان البوذيين الذين تركوا بيوتهم، وجرى اهتمام جاد صارم للتنظيم للسامجا Samgha لتسير على النسق نفسه الذى كان موجودا فى الأعوام المنصرمة. لقد كان الأتباع الأولون قد رسّمهم السيّد Lord نفسه (المقصود بوذا) مستخدما صيغة بسيطة: «تعال أيها الراهب، الذرما تعاليم جيدة، ارتحل طلبًا لرعاية البراهما Brahma - faring (see p. 295) حتى تقضى تماما على الكرب». ووفقا للتنظيمات الجديدة، خُوّل الرهبان البوذيون بترسيم الكهنة أو الرهبان الجدد فى الولايات بأن يقصوا شعر رأس المتقدِّم وشعر لحيته، وإلباسه روبًا أصفر ويطلبوا منه ترديد العبارة التالية ثلاث مرات: «إننى ألجأ إلى البوذا وألجأ إلى الذرما وألجأ إلى السامجا Samghe». وفى

وقت لاحق حلت محل هذه الصيغة صيغة أخرى أكثر رسمية وأكثر تعقيدا، مازالت مستخدمة فى المناطق المؤمنة بالبوذية الثيرافيدية.

وبدأ البوذا جولة على قدميه من تلك الجولات التى كانت سمة من سمات مرحلة دعوته الأولى على الأقل، لأنه فى وقت لاحق بدأ يستقر أكثر فأكثر فى دير (معبد) الجيتافانا Jetavana بالقرب من سافاثى Savatthi، وهو موضع وهبه إياه أناثاپنديكا Anathapindika. وفى الطريق بين بنارس وأوروفيلا Uruvela التقى مجموعة من ثلاثين رجلا سرعان ما أصبحوا من أتباعه، لكنه انزعج لأن واحداً منهم كانت امرأة قد سرقت ملابسه بينما هو يستحم مع رفاقه. وسألته هذه المجموعة: أرأى السيد Lord (المقصود بوذا) المرأة؟ فقال لهم: «لكن ماذا ستفعلون أيها الشباب مع امرأة؟.. أليس من الأفضل أن تبحثوا عن النفس؟» (Vinaya - Pitakai 1.23). لقد كان هذا السؤال المضاد ذا اهمية كبيرة لأنه يركز على جانب من التناقض الظاهرى الموجود فى قلب كل الفكر «الدينى»: إنكار الفرد لذاته، بتنازله عن نفسه ذاتها وليس بمجرد تنازله عن المباهج الصغيرة. وكان البوذا قد أنكر نفسه بالفعل بأن أشار لمارا Mara بأن التأثيرات المستقاة من الحواس ليست هى النفس ، وهذا يمهد الطريق للإصرار الذى يسم تعاليمه بعمق، بمعنى أنه ليست هناك حاسة من الحواس ملكى mine ولا هى أنا I ولا هى نفسى.

وبعد ذلك أتت مناقشة ألف زاهد ذوى شعر متلبِّد، على رأسهم ثلاثة إخوة من أسرة كاساپا Kassapa، ويُقال إن البوذا قد مارس بشأنهم أمورا إعجازية (خارقة للطبيعة)، وأعقب هذا حديث بوذا عن الإحراق (وهى مجموعة الأحاديث الثانية Second Discourse)، وهو موضوع مناسب لمن يعبدون النيران. وجوهر هذه المجموعة الثانية من الأحاديث أن كل الأعضاء الحسية من عين وأذن وأنف.. إنما هى منفعلة (على النار on fire) بالارتباط والمقت والفوضى . وعلى هذا فالتابع (التلميذ) الذى تلقى هذه التعاليم لابد أن يبتعد عنها وأن يتخلص من المشاعر التى تثيرها الحواس. إنه عند ابتعاده عنها لا يكون دون ارتباط بها على نحو ما، وبذا يتحرر من إغرائها وإغوائها، ليكون أهرانت Ahrant يفهم أن «الميلاد فى نطاق السامسارا Samsaric birth قد تحطّم، ليصبح قريبا من حركة البراهمان، فلا يكون هناك وجود مثل هذا أو غيره»، والفقرة الأخيرة ـ وفقا لبعض التفسيرات ـ تعنى توقف الولاءات الجديدة، سواء فى شكل إنسان أم حيوان أم أى شكل آخر من أشكال الحياة فيه معاناة وألم ، هذا الألم أو هذه المعاناة

الموجودة فى الحياة هى فى البوذية (الأكثر شعبية) جزء من كوزمولوچيتها (فكرتها عن الكون).

وبعد أن جرى النقاش مع النسّاك ذوى الشعر الملبَّد، قام ملك ماجادا Magadha (بيمبيسارا Bimbisara) على الفور بتقديم مساحة بالقرب من عاصمته راجاها Rajaha كمنحة لمنظمة الرهبان هذه، وعلى رأسها الواحد المتنوّر (بوذا) ليقيموا فيها. وكانت هذه أول هبة نعرفها لهذه المنظمة والتى سرعان ما عُرفت (أى هذه المنظمة) بأنها «ذات فائدة كبرى للعالم». ومن يومها راحت الهبات باستمرار تصل لهذه المنظمة، سواء من الملوك والأثرياء أم من الناس العاديين رجالاً ونساء ومن رقيقى الحال أيضا. والاعتقاد السائد أن الأعطيات لا تضفى على المانح قيمة روحية فحسب، وإنما هى أيضا أسلوب عملى يظهر من خلاله البوذى التقى ارتباطه وإيمانه بمن سبقوه فى هذه الطريق Way (أو بعبارة أخرى السالكين السابقين).

وبينما كان البوذا لايزال فى راجاها، جاء جوّال اسمه ساريپوتا Sariputa إلى أساچى Assaji أحد حواريِّى البوذا الخمسة الأوائل ـ قائلاً له إنه يبحث عن الخلود Undying (اللاموت). وكان أساچى قد وجده بالفعل، فأجابه بإيجاز بقدر ما استطاع، لكنه كان إيجازا لا يحتاج إلى تفصيل كثير:

«ـ هذه الأشياء التى تنشأ عن سبب من بينها التاثاجاتا Tathagata التى أخبرت عن السبب.

ـ وعن توقفها (أى هذه الأشياء)، فإننا نجد الناسك العظيم (المتوحّد عن العالم) Great Recluse لديه التعاليم المتعلقة بذلك».

وتحقَّق ساريپوتا Sariputta أن هذه هى الذرما، وأنها هى التى فتحت الطريق إلى الخلود (اللاموت Deathlessness)، فأخبر صديقه والتابع الجوّال موجّالانا Moggalana. واتفقا على أن يذهبوا للبوذا باعتباره المعلّم، فانطلقا ومعهما مائتان وخمسون من الجوّالين (الباحثين عن الحقيقة)، وعندما رأى السيد Lord (بوذا) هذا الحشد مقبلا رحّب بكل من ساريپوتا Sariputta وموجالانا Moggallana مدركا أن «هذين التابعين، (الحواريّين) سيكونان أبرز حواريِّى» (Vinaya - Pitaka 1.42). إنّ كل البوذات (المستنيرين) الذين سبقوه (سبقوا بوذا الذى نحن بصدده) كان لكل منهم

حواريّان (صاحبان أو اثنان من الصحابة) رئيسيّان من الرهبان (رجال الدين)، بالإضافة إلى حواريّتين من الراهبات.

وأحداث السنوات المتتالية ليست مرتبة زمنيا بشكل نظامى منضبط. ويكفى أن نقول إنه طوال أربعين سنة تقريبا بعد ليلة التنوير؛ استمر جواتاما (وهو الآن البوذا أو المتنوّر) فى تبشير أعداد متزايدة من الأتباع رجالا ونساء، ملوكا وعوام، بينما يطوف المناطق الشمالية من الهند حيث لم تعدم الحكمة استجابة. وراح يطيل مقامه أكثر فأكثر وبشكل متتابع فى معبد جيتاڤانا بالقرب من ساڤاثى Savattthi، وراح يتحدث فى كل الموضوعات لجموع من الناس تختلف أعدادها، وكان المستمعون إليه من مختلف الفئات والطبقات، وكان فى أحاديثه يميل لضرب الأمثال.

ورغم أن الباجاڤان Bhagavan أو التاثاجاتا[1] Tathagata كما كان يدعوه رهبانه كثيرا، وكما كان هو نفسه (أى بوذا) يدعو نفسه، كان لا يمكن حسابه أو تحديده بعد وصوله للبوذية (الاستنارة Buddhahood)، كما لم يكن أحد ممن حوله يظنه مكونا من جسم حى وعقل (Majjhima - Nikaya 1, 486) ، فإنه (أى بوذا) لم يكن بأى حال محجوبا عن الرؤية البشرية، أثناء حياته. لقد كان إنسانا فى جسد بشرى، وليس شبحا أو خيالا للعظمة Glory أصبح ظاهرًا للناس ، وليس إلها أو كائنا ميتافيزيقيًا. هذا هو ما توحى به تعاليم بوذا: «ما فعله إنسان لمَ لا يفعله إنسان آخر؟ لذا فإن «جسد التاثاجاتا» يبقى (أثناء حياته) رغم أنه (أى بوذا) قد قطع الحبل الذى يربطه بالوجود فى العالم.. وطالما كان جسده موجودا فإن الديڤات Devas والناس سيرونه، لكن إذا تحلل جسده فلن يراه أحد لا الديڤات ولا الناس» (Digha - Nikaya1,46). لأنه لم يتبق شىء من الكرما Karma الخاصة به لتحتاج إلى جسد جديد ونفس جديدة لتحقيق وظائف أخرى فى زمن آتٍ.

وعندما تخطى الثمانين من عمره دخل فى مرحلة الپارينيڤانا Parinivana، وهى مرحلة السّقم والنهاية (اعتراه السّقم وأشرف على النهاية). فتدهورت حاله من مختلف النواحى ولم تعد هناك مادة تعمل من خلالها الكرما Karma مستقبلا، ولم يعد هناك مجال لإعادة الميلاد (الميلاد مرة أخرى وفقا لعقيدة التناسخ). لقد تحرر بوذا إذًا

(١) شروح الشرائع البالية عادة ما تعطى ثمانية معانٍ لكلمة التاثاجاتا. لذا فمن الأفضل عدم ترجمتها. فالواحد الكامل المحقّق «Accomplished one» هو الأعلم بمراده. وإن كنا لا نعلم تعليلا مرضيا لأصل اللفظ.

(Samyutta - Nikaya. 1.134). لقد كان جسده الذى مات فيه هو آخر جسد له. ولم يعد هناك معنى أو حالة يولد فيها من جديد. والجدير بالذكر أن الوصول إلى هذه المرحلة (الپارينيڤانا) إنما هو إنجاز لا يحققه إلاّ البوذات (المستنيرون). وتضم الشرائع الپاليّة إشارات للمريدين الذين هم قادرون فى هذه الحياة على التخلص من عجلة السامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد.. إلخ) ليحققوا النهاية الأخيرة التى تعنى الخلود (اللاموت deathlessnesc) «فى اللانهائى أو الخالد أو الباقى Immortal، فى «النيرڤانا Nirvana فى المحيط الذى لا قرار له الذى هو صورة النيرڤانا، الذرما أو البوذا نفسه».

(Majjhima - Nikaya 1,488 ; Samyutta Nikaya IV 179, 180, 376, IV, 47, Milindapanha 319, 346).

وبعد مرحلة البارينيڤانا أصبح دوره «كدال على الطريق .Way showe Majjhima) Nikaya. 3,6) ليس منوطًا بواحد من النسّاك ,Majjhima - Nikaya sta) ، ,No (108، فليس من واحد منهم يشبهه، فقد كانوا له تبعا. لقد كانوا مجرّد (سالكين) فى (الطريق). وإنما الذى يحل محله هو (الذرما) فالذرما (هى مُعِينُنا) أو هى الحبل المتين الذى نتمسك به mainstay (Majjhima . Nikaya 3,9) فهذا هو قول الرهبان البوذيين بعد موت المعلّم (بوذا). وقد لاقى هذا القبول لأن البوذا كان قد ذكر ذلك لأناندا Ananda رفيقه الدائم: «لقد تركت فيكم الذرما التى علمتها والڤينايا Vinaya التى وضعتها، فهى معلمكم بعد رحيلى» (Digha - Nikaya 2, 154). وعبارة (ذما كايا dhamma Kaya) (أو ديجا نيكايا Digha - Nikaya, 3, 84) أى جسد الذرما لا تطلق إلاّ على السيد Lord (أى بوذا نفسه) وليس على أى أحد من الأرهانات (الرهبان البوذيين)، مما يشير للاتجاه نفسه.

وعلى هذا، ففى الميليندابانها Milindapanha التى أتت بعد ذلك أى بعد العمل التشريعى، يمكن القول: «إن السيد Lord (المقصود بوذا نفسه) يمكن إظهاره بوضوح بواسطة جسد الذرما» (Milindapanha 75)، ومع هذا فإنه هو نفسه دخل فى الپارينيڤانا أى «ذهب لبيته has gone home» أو «غرب» كالشمس عشيرته الأولى، ولا يمكن الإشارة إليه كموجود آخر هنا وهناك بعد ذلك. وعلى هذا فطالما أن الذرما، الخالدة (التى لا نهاية لها) موجودة فالسيد (بوذا نفسه) موجود، ولا يمكن أن يُقال إنه انتهى، ورغم أننا هنا نتعرض لعقيدة كان لابد أن تتطوّر وكان لها بعض التأثير فى

السترات Sutras فى بوذية ماهايانا، إلاّ أن محورها ظاهر بالفعل فى الكتابات الباليّة. هنا نجد معنى أن البوذا والذرما والسامجا Samgha أيضا، تُعتبر شيئا واحدا (يُنظر لها كشىء واحد) «أكدح فى العالم كرجل من عَدَم. أنا لستُ البراهمان ولستُ الراجا ولست مزارعًا ولست أحدًا على الإطلاق» (Suttanipata, 455) «مرة أخرى، من يَرَ الذرما فقد رآنى، ومن رآنى رأى الذرما» (Saimyutta - Nikaya 3,120) (Itivuttaka pp. 90, 91) و«إن أردتم أن تعودونى فعودوا الرهبان المرضى» (Vinaya - Pitaka - 1,302).

لكن بمعنى أقل تساميا فرغم أن الذرما ستبقى مادام هناك راهب بوذى واحد برداء (روب) أصفر ليذكر الناس ولو بجزء بسيط منها ، فإن الثيرافاديين يرون أن السيد Lord (أى بوذا نفسه) أصبح منفصلاً تمامًا لأنه سلخ من نفسه آخر رغبة فى ميلاد جديد، وآخر بقايا الفخر (الذاتية) وآخر إدراك لفكرة الأنا (I) أو الملكية (mine) أو الكينونة (I am)، وبالتالى فقد تحررت نفسه وتحرر عقله فى الحرية المطلقة التى لا يعوقها عائق . فمن الحمق إذًا أن نسأل عما هو عميق لا قرار له، إنه كمحيط هائل سواء بعد الموت وسواء قام arise أو لم يقم، وسواء قام ولم يقم فى آن واحد، وسواء لا هو قائم ولا هو لن يقوم فى جسد جديد (Majjhima - Nikaya, 486 - 8). ومن الحمق أن تسأل عن النار هل تم إطفاؤها أم خمدت أم انطلقت، وفى أى اتجاه انطلقت. فالحقيقة أن البوذا بلا أثر نقتفيه لنصل إليه trackless (Dhammapada 179,180)، وأن التاثاجاتا Tathagata لا يمكن تتبُّعه (Majjhima - Nikaya,I, 140) .

الذرما Dharma

منذ اليوم الذى استنار فيه التاثاجاتا (أى بوذا نفسه) استنارة كاملة، إلى تحققه من انه هو الذى حقق الاستنارة لنفسه، إلى ليلة الپارينيڤانا فى عنصر النيرڤانا الذى لا يبقى فيه أية مجموعة من مجموعات الوجود ـ فى كل هذه الحالات فإن كل ما قاله واعلنه وشرحه لم يتغير. (Dioha - Nikaya, 3, 135).

كرما Karma

تتفق البوذية مع الأفكار الهندية الأخرى فى «أننى وأنت أمامنا طريق طويل طويل شـــاق» (Digha - Nikaya, 2, 90; Samyutta - Nikaya 5, 431 - 2, Anguttara - Nikaya 2, 1).

فالموجودات الحسّاسة مرتبطة بعمل الكرما فى دورتها الدائمة من خلال السامسارا (أى الميلاد فالموت فالميلاد الجديد.. إلخ)، بسبب فشلها - أى هذه الموجودات الحسّاسة - فى الوعى بالحقائق Truths الآتية الأربع وإدراكها والتغلغل فيها. فليس أمام هذه الموجودات الحسّاسة إمكانية للخلاص (الهروب) من هذه العجلة إلاّ إذا كانت قادرة على انتزاع كل جشع (Lobha) وكل كراهية أو مقت (Dosa)، وكل فوضى أو اضطراب أو وهم أو خداع (moha) فيما يتعلق بكثير من الأشياء، بما فيها الحقائق الأساسية، أو الحقيقة Truth بوجه عام وهو الأفضل. فما دامت «الحقيقه هى الذرما» (Samyutta - Nikaya.I, 169)، فإن هذا يعنى أن «الحقيقة واحدة لا ثانى لها» (Suttanipata 884). هذه الحالة العقلية (أو النفسية) الملوّثة (حالة الجشع والمقت والفوضى) تُسمى الجذور الثلاثة للخيبة (اللامهارة (Skilfulness)، ويمكن ترجمتها أيضا باللاحكمة Unwholesome، وإن كانت هذه الترجمة الأخيرة أقل وفاء بالمعنى. إنها أساس وأصل كل أفعال البدن الإرادية الخاطئة وكل خطأ ينطق به الفم وكل فكر غير صائب، وهو العائق أمام الإنسان لتحقيق قوام وجوده ككائن له وجود فعلى (evam - dhammo). إن الكرما بطريقة ما تؤدى إلى أن «ما يفعله الشخص (الآن) يشكل ميلاده الجديد»، وبشكل عام كلما كان العمل جادا امتد تأثيره لمدًى أطول. وهذا ينطبق سواء فى هذه الحياة نفسها أم بعد ذلك فى سلسلة الولادات المتعاقبة التى قد يمر خلالها فى جحيم نيرايا Niraya Hell أو كحيوان (والويلات فى الحالتين عديدة يصعب حصرها) (Majjhima - Nikaya 3, 167, 169) أو كشبح (پيتا Peta أى المفارق أى الذى لم ينطبق عليه الموت لفترة طويلة) أو أن يعود لعالم البشر مرة ثانية أو إلى واحد من عوالم الديڤا deva، كل هذا على وفق طبيعة الأعمال الاختيارية التى قام بها بالفعل. ورغم أن الميلاد لا يستمر أبدا استمرارًا سرمديًا فى أى من هذه الأشكال، وفى بعض الأحيان لا يكون هناك مجال للخلاص أو الهروب escape. إن أى إنسان لا يستطيع «أن يموت» بمعنى إنهاء فترة الكرما الخاصة به لينتهى تماما بلا حياة إلا إذا وصلت ثمار أعماله إلى نهايتها الكرمية Karmic end - سواء أكانت هذه الأفعال أفعالا فعلها فى حياته الحالية أم فى حيواته السابقة، وسواء كانت أفعالاً خيّرة أم شريرة (Majjhima - Nikaya 3, 166, 183).

ويمكن النظر للكرما Karma باعتبارها صراعا بكل ما فى الكلمة من معنى، لكنه صراع غير شخصى (غير مشخّص) من خلال العملية الكونية، وتصبح النتائج والآثار

المرتبطة بالفعل الإرادى أو الكلام أو التفكير مرتبطة بالفعل نفسه (كلاما أم تفكيرا أم عملا). ومن الناحية الفعلية، فإن الفعل (أو العمل) الإرادى هو الكرما، وأكثر من هذا فإن الكرما نفسها إرادية سواء كانت كرما ماهرة أو غير ماهرة (أى ذات إرادة أى ذات تصرف واعٍ أو مدرَك): «أنا، والرهبان نقول إن الكرما إرادة ، فإذا أراد المرء أو أتى عملا بدنيا أو فكريا أو قوليا، فإنما ذلك من عمل الكرما» (Anguttara - Nikaya 3, 415)، فالكرما الطيبة والكرما الخبيثة التى كانت ذات مرة نتاج أعمال سابقة، وأسبابا لتأثيرات جديدة، تعمل مستقلة بعضها عن بعضها الآخر، ولا تقوم إحداها بموازنة الأخرى بأى شكل من الأشكال. فكيفما تزرع تحصد، فمن زرع خيرا حصد خيرا ومن زرع شرا حصد شرًا (Samyutta - Nikaya 1,227). وليست كل الأفعال الفاضلة التى يؤديها شخص حكيم عَطُوف بقادرة على محو بعض الأفعال الشريرة التى قام بها فى الماضى، فعلى سبيل المثال نجد أن موجّالانا Moggallana مات ميتة بشعة، فإن البوذا فسّر ذلك لمريده الحائر قائلاً إن هذه هى النتيجة المناسبة لأنه فى حياة سابقة له ضرب أباه وأمه حتى الموت.

والسامسارا أنّ كل موجود حساس يقاسى، إنما له كرما لدعمه أو بقائه - (Samyutt Nikaaya, 1,38). وبسبب الكرما يتعاقب العالم وتتعاقب المخلوقات. إنها - أى الكرما - تربط عالم المخلوقات بعجلة السامسارا كما يربط محور العجلة، العجلة الدوّارة للعربة (Suttanipata 654). فلو لم تكن هناك كرما لما كانت هناك سامسارا. وبمعنى من المعانى إنها الحياة لأنها لا تعمل إلاّ فى ظل الإرادة (الاختيار)، وليس لها خواص المادة الجامدة أو الميتة أو الفعل غير المقصود. وتُظهر الڤينايا Vinaya أن أى عمل - حتى القتل - لا يُعد إثمًا إن كان غير مقصود. فالإنسان من خلال الكرما الخاصة به يمكنه أن يحقق رغبته فى أن يجرب ويحلل ويختبر كل ما يجده هنا، ويمكن أن يقرر بذل المزيد من الجهد ليمنع الرغبة والطمع والمقت والأذى وغير ذلك مما يؤدى إلى إعادة الميلاد (أن يولد من جديد)، ليدفع هذه المشاعر والأفكار إذًا بعيدا عن نفسه. فالخير والشر مسألة وجهة نظر غير موضوعية مرتبطة بعالم الفعل action الذى لم يغمره التأمل بعد، أو بتعبير آخر لم ينضم التأمل أو التفكُّر إليها. فالإنسان له القدرة على الاختيار (حرية الإرادة) فى حياته الفعّالة: «إذا كان من غير الممكن أن تعمل ما هو متقن، فلن أقول لك فعل ما هو متقن. لكن لأن الإتقان ممكن فإنى أقول لك: اعمل ما هو متقن» (Anguttara - Nikaya, 1,58) . فمعيار الأخلاق البوذية أن تسأل نفسك عندما يكون أمامك واحد من بين ثلاثة أنواع من العمل تود عمله، هل سيؤدى إلى

إلحاق الضرر بك أو بالآخرين أو بكم جميعا. فإذا ما وصلت إلى نتيجة مُؤدّاها أنه سيلحق ضررا، إذًا يجب ألا تفعله، أما إذا كوّنت رأيا مؤدّاه أنه لن يلحق ضررا، إذًا فافعله وكرّره (Majjhima - Nikaya 1, 416). فالشخص الذى لا يلحق الضرر بنفسه ولا بغيره إنما هو بالفعل يتسامى بالحياة الفعّالة، تغشاه السكينة ويصبح هادئا. إنه يعيش بنفس براهما الآتى (Majjhina - Nikaya, 1, 341) بل وحتى كالبوذا نفسه أى براهما (digha - Nikaya 3, 84) (Suttanipata 561, etc)، عندئذ تنتهى الجذور الثلاثة لعدم المهارة (الخيبة Unskilfulness) «إذا فكّر إنسان أن كل هذا غير حقيقى، فإنه يكون كالحية التى تنسلخ من جلدها الذى انتهى أوانه» (Suttanipata 10 - 14) وهذا هو التحرر النهائى، وهذا هو الهدف الذى توجّهنا إليه التعاليم The Teaching.

فالإنسان هو الموجود الوحيد القادر على تحرير نفسه من عجلة السامسارا أو عجلة عملية الصيرورة. ولا شىء آخر فى العالم يمكنه به الحصول على هذه المقدرة، فحتى الديڤات devas لابد أن تولد من جديد مثلها مثل الإنسان. فلابد للإنسان أن يحصل على حريته بتبديد الجهل والظلمة ورفع لواء العلم والنور. ولابد أن يقوم بهذا بنفسه باتّباع الطريق Way، أى أن يكون من السالكين الطريق الذى جدده التاثاجاتا (أى بوذا نفسه) (P. 281 n.I). «لقد أشار البوذات إلى الطريق، فمن واجبك أنت أن تكدَّ لإنجاز المهمة» (Dhammapada 276). فما دام (أى الإنسان) يملك أصله الذى لا يعود إلى إله خالق ولا إلى محرِّك (أى أنه ليس دُمْيَة يحركها لاعب دُمَى)، فخيط الروح فيه (أى فى الإنسان) Thread - Spirit «هو الذى يتعلّق به الكون كله مثل صفوف الجوهر المنظومة فى الخيط» (Bhagavad - Gita7,7)، فلا شىء يفيده فى أن ينتظر قضاء وقدرًا أو تطهرًا تلقائيا، ولا جدوى من الصلوات أو الأضاحى أو إقامة طقوس التطهر أو تلاوة الابتهالات والتضرعات (mantras) أو أن يطلب الرحمة والفضل من أى مخلِّص (ساڤيور Saviour)، فى سعيه للخلاص (التحرر). وليس الانتحار هو الوسيلة. إنّه (أى الانتحار) عمل أيضا، وليس من الضرورى أن تكون نتيجته هى النهاية، فأنْ ينهى الفرد حياته فهذا لا يعنى الخلاص. إن مثل هذا الفعل (الانتحار) لا يُؤتى ثماره إلاَّ إذا كان مصحوبا بالتخلِّى تماما عن الجشع بعد أن يتمكن الجسد الجديد من الانتحار ليكون «بلا وهج blameless»؛ لأنه فى هذه الحال لن يكون له تأثيرات مستقبلية[1] (لن يخضع لميلاد جديد).

---

(١) الراهب شانا Channa لا يعلق الأمر على جسد آخر جديد (Majjhime - Nikaya st No. 144) وسمّ[...] انتحاره «بلا وهج blameless ». أما الراهب ڤاكالى Vakkali(Samyutta - Nikaya 3, 120) فلم يشك فـ[ى] لا دوامية الكاندات Khandha الخمس، ولم يشك فى أن طبيعتها متغيرة مؤلمة (يعتريها الكرب) ولم يكـ[ن] راغبا فيها. أما الراهب جوديكا Godhika فلم يكن يتطلع لحياة جديدة (Samyutta - Nikaya, 1,121) لقد كانوا جميعا قد وصلوا إلى نهايتهم الكرمية عندما انتحروا.

وإذا لم يكن غير الإنسان (الموجود البشرى) بقادر على إيقاف دورة العجلة الدوّارة، «من الصحيح أيضا أن الميلاد بين البشر قليل، بينما هو عديد بين غير البشر» (Anguttara - Nikaya.I,35) . وربما يمكن توضيح هذه الملاحظة بمثال السلحفاة البحرية العمياء التى تدفع رأسها ـ فى نهاية فترة زمنية طويلة جدا ـ داخل إحدى الحفر فى الجروف على سطوح المحيطات (Majjhima - Nikaya 3, 169 (Samyutta - Nikaya 5,455) . «إن فرصة الميلاد البشرى نادرة» (Therigathe 500)، فإذا ما تحققت فإنها تكون قصيرة جدا، فنادرًا ما يعمر الإنسان أكثر من مائة سنة مما لا يسمح له (للإنسان) بتضييع الوقت. لذا «فلا تترك اللحظة تمر» (Dhammapada 315; Suttanipata, 333) لا تُضع لحظة ، ولتعمل على استئصال الجهل والرغبات الملحة وبالتالى التقليل من رغبات الحواس. عندئذ سيكون الشخص الطموح حرًا فى عبور البحر من الشاطئ المريك حيث لا استقرار، إلى الشاطئ الآخر حيث الشعور السامى والتأمل الذى هو السلام والنقاء. فأفضل من التفكر فيما كنت عليه فى الماضى أو ما ستكون عليه فى المستقبل أو التشكك فيما أنت عليه الآن (Majjhima - Nikaya 1,8) أن تقبل الحاضر كفرصة متاحة لك تصل من خلالها إلى نهاية (الطريق) بتطوير قدراتك الأساسية، كالإيمان والطاقة والتفكير والتركيز والحكمة المتسامية التى تسمو على الحواس. إن هناك إيمانا بالحاضر وبالقدرة على السموّ به: «هناك ميلاد، وهناك شيخوخة وهناك موت، وهناك أسى وحزن، لكننى هنا والآن أقمع كل هذا». (Majjhima Nikaya 1,430). ويمكن اعتبار هذا جوهر التعاليم البوذية كلها، ولُبُّها. إن اهتمامها ينصبُّ على الحاضر أكثر من انصبابها على الماضى أو المستقبل:

ـ لا تتبع الماضى ولا ترغب فى المستقبل.

ـ فما جرى جرى، والمستقبل لم يأتِ بعد،

ـ فلينظر كل امرئ للآن هنا وهناك،

لينظر لما هو حاضر.

ـ لتزرع الحاضر، لا تجعله مهتزا، تمسك به

حتى لا يفلت.

ـ ابذل جهدك الآن فستموت غدا،

ـ فلا مساومة مع جحافل الموت،

ـ فهى موجودة ليل نهار لا يعتريها خوف،

ـ إن من يفعل ذلك فهو حقا السعيد الميمون،

ـ إنه حكيم يعيش فى سلام.

(Majjhima - Nikaya 3,87).

وهناك تعبيرات أقوى للدلالة على هذه الفكرة: «دع الماضى كما هو، دع المستقبل كما هو، إننى سأعلِّمك الذرما(*): فإن هذا يكون ، ذاك سيكون، فمن النهوض بهذا (الحاضر) ينهض ذاك، فإذا لم تنهض بهذا (الحاضر) فكيف ينهض المستقبل، فإن توقفت فى هذا (الحاضر) فهذا هو التوقف» (Majjhima - Nikaya 2,32). هذا تعبير كونى عن السببيّة (hetu) وهو تعبير غالبا ما يكون مرادفًا للكلمة (Paccaya)، وهى ذات أهمية أساسية فى التعاليم البوذية. إنها تنطبق على «عجلة الحياة» أى على السامسارا فى دورتها الماضية والحاضرة والمستقبلية، طالما أن مادة الوقود اللازمة لميلاد جديد ظلت باقية (أو حتى تفنى المادة اللازمة لهذا الميلاد الجديد). لقد جرى طرح المسألة دون تفكير غير مُجْدٍ فى الماضى وكيف كان أو المستقبل وكيف سيكون، فبعضهم على سبيل المثال لديهم طاقات أكبر وأسرع من الآخرين لوضع نهاية للكَرْب، أما المستقبل فللسماح لقوى الكرما للعمل إلى منتهاها بإيجاد مخارج أو مسارب لحياة أخرى إذا كانت أفعال الشخص لم تصل إلى غاياتها عند موته.

وعلى هذا، فقد جرى الاعتقاد بأن رحلة السامسارا(**) (دورانها) قد تطول طولا شديدا فى المستقبل، وليس هذا فحسب بل إنها قد تكون قد قطعت ما لا حصر له من الدهور فى الماضى «فبداية كدحها سحيقة، ولا يمكننا تبين بدايتها إذ يحجبها عنا الجهل وعدم التجرّد» (Samyutta - Nikaya 2,178) إذًا فهذه البداية سحيقة موغلة فى الزمن، فما فاضت به عيون كل موجود من دموع منذ هذه اللحظة يزيد على مياه المحيطات الأربعة، كما أن الدماء التى نزفها منذ هذه اللحظة كحيوان أو آثم تزيد أيضا عن مياه هذه المحيطات الأربعة الآنف ذكرها. والحقيقة الآرية الأولى فى طرح وجو

(*) أى تعاليم بوذا. (المترجم).

(**) الميلاد فالموت فالميلاد... إلخ.

الكرب تشير كثيرا لهذه الدهور السحيقة من المعاناة، كما تشير إلى مدى الحياة القصير الذى نخبُره هنا والآن . وبالنسبة للدهر المقصود هنا فإنه لا يُحسب بمئات أو ألوف القرون، وإنما يمكن الحديث عنه بشكل مبهم بضرب الأمثال. نفترض مثلا وجود جبل صلد ضخم يمتد سبعة أميال فى كل اتجاه، ونفترض وجود إنسان ينفضه مرة فى نهاية كل قرن بقطعة من قماش ناعم، فإذا ما انتهى وجود هذا الجبل بفعل نَفْضه على النحو الأنف ذكره تكون مدة الدهر المشار إليه آنفا قد انتهت. أو لنقل إن عدد الدهور المقصودة هنا أكثر من عدد حبّات الرمل من منبع نهر الجانج حتى مصبه - Samyutta) (Nikaya 2, 178 - 90. لكن لا شىء (دائم) بل حتى الدهر نفسه غير دائم، فالجبال ستنهار والبحار ستجف لكن الدهر أطول (Majjhima - Nikaya 1,185 ff) .

ورغم أن القوة (الطاقة) الهائلة للكرما تحتاج أكثر من مدى حياة لتأخذ مرحلة (المقصود أكثر من مدى حياة واحدة مما يحياها الإنسان)، فإنه لا يمكن رؤيتها أو لمسها، فلا يمكن وصف فعلها its mechanism الدقيق. فعندما يُقال: «الكرما الخاصة بشخص ما، وأن موجودًا ما وارث لكرما أو مولود كرما أو متصل بكرما أو داعم من أجل الكرما" (Majjhima - Nikaya 3, 203)، فإن هذا يتضمن أنَّ الموجود الذى هو وارث الكرما إنما هو يرث الكرما الخاصة به والكرما الخاصة بالموجودات الأخرى ذوات الإرادة، أيضا. لأن القوى (الطاقة) التى لا تنفد للكرما لابد أن تجد شخصا ما لتحقيق استمرارية آثارها، وهذا «الشخص Person » قد يكون شخصا آخر غير القائم بالعمل doer of the deed . لكن ـ فى بعض الأحيان ـ يكون صحيحا أيضا أنه عندما يفعل الإنسان «نفسه himself» العمل الذى لا يمكن عزوه لأم أو أب أو أخ أو أخت أو أى شخص آخر، فإنه «هو نفسه He himself » الذى سوف يخوض نتائجه ويجربها (Majjhima - Nikaya 3, 180)؛ (Anguttara Nikaya. 1, 139). وعلى أية حال، لا يجب أن نفهم من مثل هذه العبارة أن الكرما تفعل وفقا لوجهة نظر السرمديِّين -Eter nalism (القائلين بالخلود المطلق)، تلك النظرة الخادعة والتى مؤداها أن الشخص «نفسه himseif» الذى قام بالفعل سيتجاوز الموت ليكون «هو he» نفسه على نحو ما «هو» الآن. ويتساوى فى الزيف مع هذا قول المبطلين أو المعطلينAnnihilationists الذين يتمسكون بأن الشخص رغم قيامه بالفعل، فإن شخصا آخر هو الذى سيجرب نتائجه، وهذا يعنى أن مشاعر الألم التى تجتاح شخصا ما إنما هى عائدة لمعاناة شخص آخر (Samyutta - Nikaya 2, 19 - 21).

لكن التاثاجاتا (المقصود بوذا نفسه) دعا إلى غير ذلك. لقد بشر بالذرما بوسيلة سببيّة فى موقف وسط بين هاتين النظرتين الخاطئتين، وكذلك بين طرفَى النهايتين الميِّتَتَيْن ـ أى اتخذ طريقا وسطا أو معتدلا (Samyutta - Nikaya II, 23,61, 76, 77). فما يُسمى پاتيكا ساموپادا Paticcasamuppada (بالسنسكريتية: Pratitya - Sa-mutpada) هو النشوء المشروط أو التكوين أو الانبثاق المشترك أو النشوء ، إنما هو فعال Potent مثل الكرما، وهو أيضا عجلة أو دائرة يرتبط بها الموجود being. وكل حلقة من حلقاته (أى حلقات التكوين أو النشوء) البالغ عددها اثنتى عشرة حلقة تعتمد كل حلقة منها على الحلقة السابقة عليها، وتتكيف هى نفسها مع الحلقة التى تليها. وتظل هذه الحلقات تدور دورات كاملة، وتبدأ من جديد لتدور من جديد إذا لم يتم اكتشاف طريق Way إيقافها.

وتعاليم الپاتيكا ساموپادا (النشوء أو التكوين) التى لا نظير لها فى غير البوذية، تعاليم محورية. إنها «حقيقة» تلقاها بوذا وتعمَّق فيها وهو جالس يتأمل تحت شجرة البو bo، وتُعتبر من صلب الذرما: «الذى يرى التكوين التابع dependent origination يرى الذرما، ومن يرى الذرما يرى التكوين التابع" (Majjhima - Nikaya1, 190 - 1)، وإذا لم يكن هذا مفهوما فإن الخلاص (الهروب escape) من السامسارا لا يمكن أن يتحقق : «هذا التكوين التابع (Ananda) عميق جدا. إذ لا يمكن لهذا الجيل أن يجتاز السامسارا بعد أن أصبح كالكرة المربوطة بخيط مغطى بالآفات كالحشائش الخشنة والشجيرات.. لا يمكنه اجتيازها من خلال الجهل not knowing وعدم الاكتشاف وعدم التعمق فى الذرما» (Digha - Nikaya 20, 55)؛ (Samyuta - Nikaya,2,92).

هذه الذرما التى تعنى التكوين (النشوء) التابع هى قانون مجرد لإنكار الوجود المستقل للأشياء غير المحدّدة، رغم عدم إنكار حقيقتها الكلية. مثل هذه الحقيقة مشروطة بحدوث شىء آخر حدث بالفعل وكان وجودها شرطًا لحدوثه. وعلى هذا فهناك نظام أو نسق فى العالم. نظام أو نسق تحكمه علاقات، وليس فوضى بلا ضابط. فالنشوء أو التكوين التابع (المشروط) يعمل من خلال ثلاثة أزمنة مثل السامسارا والكرما: ماضٍ، ومضارع (حال) ومستقبل. ويمكن التعبير عنه فى نسقه (نظامه) الأصلى كالتالى:

الماضى

- التكوين الكرمى الذى يحكمه الجهل
- التكوين الكرمى الواعى.

الفترة المعاصرة

- الوعى بالاسم والشكل.
- مجالات الحواس الست.
- تأثير الحواس على المعانى.
- تأثير الحواس على الشعور.
- الشعور بالرغبة (التّوّق الشديد).
- معاناة الجشع.
- التطلع للاستمرار.

المستقبل

- الميلاد.
- الشيخوخة والموت والحزن والأسى والمعاناة واليأس والتفجّع

إن هذا لهو البلاء (الكرب) العظيم.

لكن التكوين التابع (المشروط) أثناء دورة حلقاته فى دورة الرجوع يطرح ذلك بإيقاف الجهل، وبذلك يمكن إيقاف مجرى العملية كلها مرحلة مرحلة. فالجهل (avijja) هو مضاد العلم Nescience، أى أنه يعنى عدم العلم بالحقائق الآرية الأربع (p. 289) بمعناها الكلى الذى لا يُدرك إلاَّ بالحكمة ، إنه أيضا الجهل بتضمين الأفكار: «أنا الفاعل، والآخر هو الفاعل» (udana 70) أو هو الجهل بطريقة التفكير «أنا أكون I am» (Majjhima - Nikaya I, I.١٧)، (Anguttara - Nikaya, 2,216)، (Vinaya - Pitaka I.١.١). (Udana 10 - 74 etc). إنه أيضا الجهل هو الذى يُسمَّى المفسدات الأربعة الإدراك والفكر والنظر. فهناك دوما (دوام) فيما هو (غير دائم)، وكرب فيما هو غير كرب، وذاتى فيما هو غير ذاتى ، وما هو جميل فيما هو كريه (Anguttara - Nikaya,

(2, 52 . ولأن الجهل تكوينات كرميّة تعمل كما كانت تعمل فى حَيَوات (جمع حياة) ماضية لصياغة الوعى (Vinnana)، وهى نفسها (أى التكوينات الكرميّة) شكل من الجهل، ستهبط فى الرَّحم لتأخذ شكل جسد جديد (Rupa) وتجمع نفسى (سيكولوچى) جديد (Nama). فحيثما يوجد جسد ونفس يوجد وعى من خلال الحواس، هذا الوعى من خلال الحواس الذى لا يمكن وجوده إلاَّ بوجود بدن ونفس (عقل).

فالمشاعر إنما هى ناتجه عن الجسد والنفس، والرغبة الملحّة لخوض مزيد من التجارب الحسية هى ناتجة أيضا عن الجسد والنفس، وكذلك عملية الاستمرار أو الصيرورة، مما يؤدى للمعاناة بعد الميلاد أو الحياة (Jati). وفى هذا الميلاد الجديد يبقى الجهل كما كان فى الحيوات (جمع حياة) السابقة، وتظل العملية تتكرر (تكرر نفسها) حتى يتسامى الجهل (ينقشع) هنا والآن، وذلك من خلال التأمل الذى يمارسه الشخص الذى «يقف طارقا على باب الخلود أو اللاموت Deathless» فى بحث دَءُوب للتحرر من رباط السامسارا (أى الميلاد فالموت فالميلاد من جديد.. إلخ) - Samyutta Nikaya 2,43).

الكاندا الأولى The first Khandha

وبالنسبة للإنسان، كيف تعمل عملية الصيرورة هذه فى جسد تحلّل، أو بتعبير آخر كيف يكون الاستمرار رغم تحلل الجسد؟ إن الموت ليس هو نهاية الغالبية العظمى، إنه هو مجرد علامة على نهاية فترة وجود أو «سكن Habitation» تتلوها فترة أخرى جديدة. وقد نسأل كما سأل مارا Mara الراهبة: «من الذى صنع هذه الدُّمْيَة الخشبية وأين هذا الصانع؟ ومتى ظهرت؟ ومتى ستفْنَى؟ والإجابة أنه لا هى صانعة نفسها ولا صنعها آخر وإنما وجودها يعتمد على سبب Cause (Hetu)، فإذا انكسر رباطها بالسبب لم يعد لها وجود it is Stopped. لنصطلح إذن على ما هو موجود being فقط فالحقيقة الفعلية هى أنه لا توجد عربة منفصلة عن مكوّناتها ولا هى منفصلة عن ترتيب أجزائها ترتيبا صحيحا، وعلى هذا فعندما تكون الكاندات الخمس five khandha (الكليات الخمس) مما يمكننا عندها فقط أن نقول إن هناك (موجود being) إذا استخدمنا أسلوب الحديث المعتاد (Samyutta Nikaya 1, 134 - 5). هذه الكليات aggregates أو المجموعات تتحد لتكون الجوهر الفسيولوچى والنفسى الذى

يتكوّن منه «الموجودbeing». ومن الناحية الفسيولوجية، فإن الجسد أو الجانب المادى (Rupa) يتكون من أربعة العناصر ذوات العلاقات الداخلية: الدعامة (أو المادة الجامدة) والرباط والحرارة والحركة أو عناصر الحركة. ويجرى الحديث عنها رمزيا: التراب والماء والحرارة والرياح. أما الأجزاء غير المادية (nama) «للموجود being»، فهى: الشعور والإدراك والنشاطات الاختيارية (الإرادية) والشعور. ومجموع ما هو نفسى وما هو فسيولوجى يُقال له ناما ـ روپا nama - rupa. وطبيعة هذا التكوين هى أن كل كلية (مجموعة) من الكليات (المجموعات Khandha) التى يتكوّن منها ما هى إلاّ مجموعة قوامها الجشع (الطمع): مثل المباهج الحسية ووجهات النظر التأملية والطقوس والشعائر ونظرية النفس Self المستمرة (Majjhima - Nikaya,1,67)، تلك هى القيود التى ينفك منها الشخص الذى لم يتلق التعاليم فلا يتحرر منها، أى لا يتحرر من الميلاد والشيخوخة والموت، ولا يتحرر من الحزن والأسى والكرب (Majjhima Nikaya, 1,8).

وتشير الشرائع الياليّة فى جانب منها إلى أن الكلية (أو المجموعة) الخامسة، ونعنى بها الشعور (Vinnana) تجد دعما وموطئ قدم لذاتها فى موت الجسد - Samyutta) (Nikaya 2,62، وتدخل رحمًا آخر لتنطلق ثانية لتكون لها كليات (مجموعات -Khand ha) أخرى. فالشعور والتكوين النفسى والفسيولوجى (nama - rupa) كلاهما متوقف على الوجود (Digha - Nikaya 2, 32, 63)، فحيثما يوجد أحدهما يوجد الآخر. ويعود الوعى مرة أخرى ليأخذ اسما وشكلا ولا ينطلق إلى مكان آخر Digha - Nikaya) (2,32 ، فإذا هَبَّ لينطلق عاقه عن الانطلاق جسد الموجود الحى، وكذلك الحياة والحرارة (Digha - Nikaya, 338). لقد ظهر هذا التعبير الدال على هذه الرابطة أولا ظهر فى الشرائع اليالية، ونقصد به تعبير: - Patisandhi (Patisambhidamgga) Vinnaya ,1, 52، ثم تناولت الشروح هذا التعبير ليعنى إعادة الوصل أو إعادة الربط أو إعادة الوعى بالميلاد (أى الميلاد الواعى)، ذلك أنه عند التخلّى عن الجسد السابق (الدعامة السابقة) ينتقل إلى جسد آخر (دعامة أخرى)، لينتقل إلى جسد آخر (أو دعامة أخرى) فى مثل الظروف التى كانت فيها الكرما فيما مضى. وعلى هذا، فإن الپاتيساندى ڤينانا Patisandhi - Vinnana هى مصدر مجرى الحياة التالية لكنها ليست هى نفسها تماما (ليست مرادفة لها)، ويمكن شرح هذا المعنى بالتفكير فى الصدى echo (أو النتيجة)، فرغم أن الصدى استمرار للصوت إلاّ أنه ليس مجرد (تناسخ) أو (تقمص) للصوت الأصلى. إن الوظيفة (أو المهمة) هى التى تنتقل وليس

الفرد (نفسه) . ومرة أخرى ليس هناك تماثل كامل بين الحليب والخثارة، كما أنه ليس هناك فاصل أو فارق كامل بينهما (Visuddimagga, 17). فبدعة ساتى (أو هرطقة ساتى Sati)، الصياد الذى يصطاد فى شباكه الرغبة الشديدة (التوّق)، لا يمثل البوذا (المتنوِّر) الذى يفكر فى أنه لا شىء سوى هذا الوعى نفسه إلاّ أنه يدور (الدورة البوذية المعروفة: ميلاد فموت فميلاد ..إلخ)، فمن تعاليم البوذا أنه فى «شخوص كثيرين يكون الوعى، إلاّ أنه يتكيف وفقا للظروف، وبصرف النظر عن هذه الظروف فليس للوعى أصل (أو تكوين Origination) (Majjihima - Nikaya 1,25ff).

والنتيجة أنه يجب أن يكون مفهوما أن الأفعال لا تبقى بالضرورة مع فاعلها، فالكرما مستمرة رغم أن استمرارها يكون عبر ميلاد جديد، فيكون فاعلها ليس هو بالضرورة الشخص نفسه، فهو ليس كما كان فى حياة سابقة، لكنه أيضا ليس مختلفا تماما عن الشخص (هو نفسه) الذى كان فى حياة سابقة، وعلى هذا فليس هناك انقطاع (عدم اتصال) بين عملية الموت وعملية الولادة الجديدة. والوعى مجرى أو تيار أو مسار (vi-nana - sata, Digha Nikaya 3,105) ، فالوعى موجود وقت الوفاة (Cuti - Vinnana) ينساب مستمرا فى عملية الوعى بإعادة الميلاد (پاتيساندى ڤينانا) دون توقف. وعلى هذا، فالمريد الآرى لا يفكر فى «نفسه himseif» كموجود ولد من جديد أو شخص تلبَّسته روح سابقة، وإنما هو يعرف الظروف أو الأحوال التى يتوقف عليها توقف عملية الاستمرار، أو دوامها (Samyutta - Nikaya II, 26, 27). وعلى هذا، فإنه لا وجود «لموجود being» ينتقل من جسد (أو كيان habitation) لآخر. فإن أردنا الدقة لا وجود «لأنا I» أو «فلان» أو «علاّن» يدور فى السامسارا (الميلاد وإعادة الميلاد)، أو يحصد ما تم من أفعال صالحة أو آثمة فى حياة ماضية، فكلمة (أنا) أو (هو) أو (موجود being) كلمات لا معنى لها وإن كنا نستخدمها فى حديثنا المعتاد. حتى البوذات (المستنيرون) يستخدمون هذه الكلمات ولكنهم ـ على أية حال ـ لا يسيئون فهم معناها.

لكن طائفة الڤيجيپوتاكا Vijjiputtakas وطائفة السميتيا Sammitiyas، وكلتاهما من جماعة الپوجالڤادين Puggalvadin، تختلفان مع الثيراڤيدا(*) (البوذية الثيراڤيدية التى نحن بصددها)، إذ يعتقد أفرادهما أن الشخص (الپوجالا Puggala) حقيقة نهائية ـ رغم قولهما بأن إعادة الميلاد مسألة لا يمكن إدراكها، ورغم عدم إنكارهما أن

(*) أى البوذية السلفية أو الأصولية. (المترجم).

(الموجود) الحالى ليس هو بالضبط (الموجود) السابق، ولا هو مختلف عنه. وعلى وفق مذهب آخر وهو مذهب السوترانتيكا Sautrantikas، فإن «الشخص أو البوجالا Puggala» هو كاندا Khanda رقيقة (شبحيّة) بين الكاندات (الكليات أو المجموعات) الخمس، فتلك هى إعادة الميلاد أى أنه فى ميلاده الثانى أو الثالث ... ليس إلاّ كذلك. والميلاد الجديد بعد الموت حقيقة تقبلها كل المذاهب (الفرق) البوذية. إنها لا تختلف فى هذا إلاّ فى كيفية حدوث ذلك. وفى هذا السياق قد يجب علينا أن نورد عقيدة اليانيين (الچانيين). لقد جرى الاعتقاد أن لكل فرد روحا خالدة غير مادية تُسمّى چيڤا Jiva، وهذه الروح تظل مربوطة بالمادة أو مرتبطة بها حتى تتحرر من دَرَنها وخبثها بفضل العقيدة الصحيحة والعلم الصحيح والسلوك الصحيح. عندها تتحرر الروح أو تنال الخلاص moksda فتدخل مرحلة الوجود الأبدى (اللانهائى) وتغدو سعيدة.

إنكار الذات (اللاّنفس) the non - seif

وتصنف البوذية الثيرافيدية أيضا عناصر الموجود المركَّب أو المؤلَّف فى الأعضاء الحسية الداخلية الستة، وهى العين والأذن.. إلخ، وفى المجموعات الست الخارجية التى تنتج عن الحواس كالشكل الخارجى والصوت..إلخ، حيث كل منها مرتبط بالعضو الحسّى المناسب (ارتباط الصوت بالحنجرة والفم وارتباط المناظر بالعين.. إلخ). وهى جميعا تكوّن أو تشكل المجالات الحسيّة ayatanas البالغ عددها اثنى عشر مجالا. وللوصول إلى العناصر (الداتو أو الذاتو dhatus) الثمانية عشر التى يعترف بها أكثر المفكرين البوذيِّين سلفية (أورثوذكسية) وإلى المجالات الحسية ayatanas البالغ عددها اثنى عشر (والآنف ذكرها)، لابد من إضافة أشكال الوعى الستة، وهى: الرؤية والسمع والشم والتذوق والحس والشعور النفسى (أو العقلى). وهذه لا تتداخل . ويُقال أكثر من هذا مرة أخرى أن كلاً منها ليس أناتا (anatta)، أى أنها «لا نفس أو لا ذات not - self»، فليست الحواس الداخلية ولا الخارجية نفسًا (ذاتًا). وهذا الملمح المهم فى التعاليم البوذية فى حاجة إلى اقتباس يوضحه:

«ما هو اللانفس أو اللاذات not - self؟ العين (أو البصر) لا نفس، ولا الأشكال المادية، ولا الوعى بالرؤية، ولا ما تراه العين ولا الشعور المرتبط بالعين سواء أكان مبهجا ام مؤلما أم لا مبهج ولا مؤلم . والأذُن ليست هى اللانفسnot - self ولا الصوت..

والأنف ليست هى اللانفس ولا الشم... واللسان ليس اللانفس ولا التذوق ... والبدن ليس هو اللانفس، ولا الإحساس أو اللمس... والعقل ليس هو النفس ولا الحالة النفسية (أو العقلية) ولا الوعى العقلى ولا ما تتركه الحواس فى العقل، ولا ذلك الشعور المتولد عن تأثير الحواس سواء أكان مبهجا أم غير مبهج أم لا هو مبهج ولا هو غير مبهج. إنه مؤقت (غير دائم). إنه الكرب. إنه ليس نفسا (اللانفس). لابد من التخلّى عن الرغبة فى كل هذا. فبالمعرفة وبإدراك عدم دوام هذه الأمور السابقة وما تسبِّبه من كرب، ولكونها غير نفس not self بكل هذا ينقشع الجهل وتعلو راية المعرفة» (Samyutta - Nikaya IV, 48 - 50). إذًا، فما ليس لك اتركه (تخلّ عنه)، فبتخليك عنه ستحقق السعادة والبهجة لنفسك على المدى الطويل. ما الذى ليس لك ؟ (ما الذى لا تمتلكه؟) الشكل المادى، الشعور، والإدراك، والأفعال الاختيارية ، والوعى. والآن أيمكن أن نقول إن الإنسان الذى يجمع ويحرق ويفعل ما يحلو له مع العشب والفروع فى بستان الچيتا Jeta Grove إنما يجمعنا (نحن) ويحرقنا (نحن) ويفعل ما يحلو له (بنا)؟ لا تقل هذا لأن هذه الأشياء ليست نفسك your self ولا طبيعتها كطبيعة نفسك، تماما كما أن أيا من الكاندات Khandha ملكك (نفسك). لذا تخلّ عنها جميعا (Majjhima - Nikaya 1,140 - 1;Samyutta - Nikaya III, 33 - 4) كما تتخلّى عن عود خشب لا تحتاجه. فالمريد الآرى الذى تلقى التعاليم لا ينظر للشكل المادى كنفس (كذات asself) ولا ينظر للنفس أو الذات كموجود له شكل مادى، ولا ينظر للشكل المادى كموجود فى حد ذاته، ولا للنفس (الذات) كموجود فى شكل مادى. ولا هو يعتبر الكاندات Khandha (الكليات أو المجموعات) الأربع الباقية باقية فى أى شكل من هذه الأشكال modes (Samyutta - Nikaya III 114, - 5)، إنه يفهم أن كل واحدة منها أنها «ليست ملكى not mine ولا أنا I، ولا هى نفسى أو ذاتى my self »، لذا فعندما يتغير أى من الكاندات وهو أمر طبيعى لأن الكاندات لا تتسم بالدوام، فإنه (أى الشخص) لا يلحقه حزن أو ألم أو معاناة (Samyutta - Nikaya III, 19 etc).

كل الحياة كظاهرة، وكل ما هو مكوّن أو مركّب أو مؤثر له خواص ثلاث: أنه غ دائم أو مرحلى أو انتقالى (anicca)، وأنه كرب ومعاناة وألم (dukkha)، وأنه وهـ (anatta) نظرًا لغياب أى شىء يمكن أن يكون بمعناه النهائى يعنى نفسا أو ذاتا Self كل شىء مركب أو مشيّد إنما هو غير دائم لأنه معتمد على شىء أو مسبَّبٌ بسبب. ا يمكن إدراك قيامه (نشأته) وفنائه (أو تحلله) وتغيره (أو تحوله) أثناء فترة بقا

(Anguttara - Nikaya 1,142)، وما هو غير دائم إنما هو كرب، فعدم الدوام هو فى حد ذاته كرب. وما هو غير دائم (غير باقٍ) وما هو كرب وما هو قابل للتغير ليس نفسا (هو اللانفس is not - self). هذه العلامات الثلاث هى ملمح أى شىء ندركه بالحواس. ومجالات الحواس الخمس يسمّيها الآرى «عالَم World[*]».. وكلها مرتبطة بالتطلع والإغراء (الفتنة) والإثارة «exciting» (Anguttara - Nikaya , IV, 430). هذا (العالم) أبعد من أن يكون خارجيا، وإنما هو داخلى بالنسبة للإنسان «فليس هناك من لم يولد ومن لم يَشِخْ (يهرم) ومن لا يموت، ومن لا ينتقل من ميلاد ليظهر بميلاد جديد. إننى لا أقول إن تلك نهاية العالم الذى يمكن للمرء أن يفهمه أو يراه أو يصل إليه بالتجوال فيه... لكننى لا أقول أيضا إن عدم الوصول للنهاية إنما هو الكرب. ذلك لأننى أعلن أن العالم ـ فى قيامه وفى توقفه وفيما بين ذلك ـ موجود فى الجسد نفسه الذى لا يتعدى طوله فاذوم[**] fathom واحدًا، بما فيه ـ أى الجسد ـ من مدركات وأفكار»(Samyutta - Nikaya I, 61 - 2; Anguttara - Nikaya II, 47 - 9).

النضال من أجل الحرية

هذه العقيدة فى (العالم) (تلك العقيدة الآنف ذكرها) عقيدة جوهرية هنا والآن، لكن جرى موازنتها بالاعتقاد فى أن توقف (العالم) أو الخلاص (الهروب escape) منه ممكن كذلك هنا والآن: هناك اللاميلاد Unborn واللامصنوع unmde والمنتهى not become وغير المكوّن أو غير المشكّل، فلا خلاص لمولود أو مصنوع أو مكوّن أو مُنّته هنا» (udana 80). فعندما يكون الإنسان قد دخل فى المرحلة التاسعة والأخيرة من مراحل التأمل حيث يتوقف كل إدراك وتتوقف كل مشاعر، يمكن ساعتها أن يقول بحق إنه «وصل نهاية العالم، وسكن فى نهاية العالم، وعبر شراك العالم وخداعه» (Anguttara - Nikaya 431 - 2). وعلى هذا، فنهاية العالم لا يمكن الوصول إليها بالتحرك أو بالسفر Locomation وإنما بالتأمل. ومن المطلوب لتحقيق هذا سكينة البال (العقل أو النفس mind) وامتناع الجسد عن الألم Impassibility. البوذا المتنور الهادئ العابر الواصل للنيرفانا Nirvana علَّم حوارييه الذرما بحيث يمكنهم الوصول لهذه الحالات بأنفسهم (Digha - Nikaya, III, 54)، (Majjhima - Nikaya, I, 253). إن النيرفانا

(*) أو دنيا. (المترجم).
(**) قامة، وحدة قياس. (المترجم).

الأزلية uncreate (غير المخلوقة) ليست هى حالة ما بعد الوفاة، بل ولا هى فاعلة مؤثرة فيما يمكن عمله فى عالم الأفعال the world if action.

إن استمرار الحياة الفعّالة لا يستتبع تدبير الموجود الأساسى (Majjhima - Nikaya 1, 140 ., ورغم أنّ الحواس لا يجب التسليم لها بالحكم الكامل (لا يجب ألاّ يُطلق لها العنان) كما هى وجهة نظر معظم المعلمين المعاصرين، إلاّ أن الأكثر تأكيدًا هو إحكام ضبطها أو كبح جماحها، إلاّ أن هذا يناسب تطورها الصحيح. لا يجب أن يكون هناك جهد لإلحاق الضمور (نقص النمو atrophy) فيها، ولا إلحاق الضمور بالنفس أو العقل، ولا إفساد الحواس أو الفعل بالبحث عن الهدف أو الغاية إما من خلال الانغماس المفرط فى ملذّات الحواس، أو الإرهاق البدنى الشديد مما يؤدّى بالضرورة إلى المتاعب والأمراض النفسية. إن تجربة البوذا فى هذين النقيضين (الإفراط والتفريط) فى هذا الميلاد الأخير دلّته على أن الإسفاف فى أحد السبيلين ليس هو (طريق Way) الاستنارة. فالانتصار فى هذا النضال يمكن أن يحقّقه الموجود البشرى الذى يرفض ـ بعزم ـ أن يؤذى حواسه Sense organc ولكن دون إفراط فى النشوة ولا إفراط فى الصد أو المنع، فعلى أية حال فإن الوعى الحسى غير المفرط قد يكون بمنزلة التأمل ينسحب تدريجيا من تأثيرها (أى تأثير الحواس). إن اتجاهه للحواس لابد أن يكون جديدا. فبالتّعالى عليها to watch over them يمكن السمو بها فى مرحلة تأملية كأعمق ما يكون حيث «الكل ثابت لم يزل all is still» (Suttanipata 902)، وحيث يكون المتأمل (من خلال الصمت الآرى) القادر على مواصلة التأمل بلا انقطاع قادرا على الانسحاب تماما من العالم الخارجى غير مستجيب بالمرّة له، ويظل دوما محتفظا بالسكينة (الاتزان equanimity).

وعندما يفهم الإنسان شيئا عمّا يكون هو، وعمّا هو ليس هو، وعما يجب أن يكافح من أجله بالجد كله، فإنه يكون فى وضع أفضل يمكّنه من فهم كيفية ارتباطه بعجلة السامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد.. إلخ) ويجعله أكثر استعدادا لفهم الخلاص (الهروب) escape الذى يحاول الوصول إليه، والذى تكمن فيه بهجة وسعادة أعظم مما تسببه الحواس من بهجة وسعادة. نخلص الآن إلى أن أكثر التوصيات ورودا فى تعاليم

البوذا هى: «تحرر» (Therigatha2) ـ تحرر من الجهل الذى هو السبب الرئيس للبؤس والمعاناة فى حياة بعد حياة. تحرر من الرغبة أو التوق الشديد، ومن الجشع فى أى شيء فى العالم، تحرر من فساد النفس وآثامها، وتحرر من مفاسد (asava) النظرة الخاطئة ومن التطلع الدائم ومن الجهل (يذكر الجهل هنا مرة أخرى)، تحرر من إغراء التجارب الحسية وفتنتها وأيضا تحرر من حالات العقل (النفس) الشريرة حيث الخمول (اللامهارة)، وعلى هذا تحرر من كل حالات العقل التى يكون فيها خاملا كسولا. ونتيجة هذا التحرر يصبح الإنسان لا يحدّه حد ولا يعوقه عائق فيكون قادرا على الدخول فى أىّ من مراحل (مخططات) التأمل، وأن يبقى فيها وقتما يريد وحيثما يريد، وطوال الفترة التى يريدها. تلك هى ذروة تحرر النفس والعقل، والتحرر من خلال الحكمة فوق الحسية وذروة التحرر هذه هى كتاج يجلّل التخلّى عن كل ما هو غير ماهر أو غير متقن حيث تسود التعاليم البوذية، فكما أن المحيط الهائل ليس لمياهه طعم سوى الملح، كذلك ليس للذرما ولا للنظام البوذى Discipline طعم سوى طعم الحرية (Vinaya Pitaka II, 239; Anguttara IV, 206; Udana"54) تلك الحرية التى هى مناظرة للمعرفة من ناحية وللنيرفانا من ناحية أخرى (Majjhima - Nikayai 1,304; Samyutta, III, 179, V, 218).

ورغم اختلاف الألفاظ على نحو أو آخر فى كل هذه النصوص، إلاّ أن المعانى الأساسية واحدة: «ما نظير المعرفة؟ (أو لِمَ المعرفة؟). الحرية هى نظير المعرفة، وما نظير الحرية؟ النيرفانا هو نظير الحرية». واتجاه التعاليم البوذية يركز على ما هو إيجابى أكثر من التركيز على ما هو سلبى. إنها تركز على السعادة والتطور العقلى والحرية والوصول إلى النيرفانا. فعندما توجه السؤال : «ما نظير النيرفانا أو لِمَ النيرفانا؟»، فإن هذا السؤال يذهب إلى الأبعد من نطاق الإجابة، فالتعليقات الشارحة (Majjhima Com. II, 370) تذكر أنه لا نظير للنيرفانا. فكل ما يمكن أن يقال إجابةً عن هذا السؤال هو أن «جهد البرهمى لا يكون إلاّ للانغمار فى النيرفانا وتجاوز النيرفانا ليحلّق فوق النيرفانا».

الطريق الآرى ذو الشُعب الثمانى

والوصول إلى الحرية (بالمعنى الآنف ذكره) أو المعرفة العميقة التى تميز الأرهانتية Arhantship لا يمكن تحقيقه إلاّ من خلال عملية التدريب التدريجى، إذ لا يمكن

الوصول إلى الحرية أو المعرفة العميقة فجأة إلاَّ فى حالات قليلة منعزلة، هى بلا شك ـ كما سجلت الشرائع الپاليّة ـ تدل على طاقة مختزنة فى ميلادات سابقة (حيوات سابقة). وجرت العادة أن يبدأ المريد فى وضع ثقته فى أحد المعلّمين «ذلك لأنه بالثقة (أو الإخلاص) يتدفق الفيض... فبالثقة (أو الإيمان faith) ستصبح حرا» (Suttanipata 184, 1146)، واقترب من معلمك اقترابا وثيقا يكفيك لسماع الذرما، رغم أن تعليم الذرما لا يحتاج همسا فى أذنك وحدك. ولابد للمريد أن يتذكر ما سمعه ويجرّبه ويسمو به، فإن راقته فقد حان وقت الكفاح وبذل الجهد ، هذا إذًا دوره هو. عندئذ إذا عقد العزم فإنه قد يعاين أسمى درجات الحقيقة (Majjhima - Nikaya 1,480. II 173). إنها النيرڤانا المساوية للتوقف عن التطلع المستمر (Anguttara - Nikaya, 9; Samyutta - Nikaya II, 117) وبالتالى التوقف عن الميلاد (الجديد) وبالتالى عن الكرب، وهذا ما أقرته الحقيقة الآرية الثالثة Aryan Truth. والحقيقة أن الذرما التى سيسمعها مثل هذا المريد يمكن تلخيص فحواها فى الحقائق الآرية الأربع التى أعلنها بوذا فى أحاديثه الأولى: الحقيقة الآرية للكرب، وانبثاقه وتوقفه والطريق المؤدى إلى توقفه.

والمقصود بالحقيقة الآرية المتعلقة بالكرب هو أن الميلاد والشيخوخة والموت كرب، وكذلك حالات الألم المتعددة للعقل: «وباختصار، فإن المجموعات الخمس الخاصة بالتوق (أو الرغبة الشديدة) أو بتعبير آخر الخاصة بالجشع أو الطمع، كلها كرب». والحقيقة الآرية الخاصة ببزوغ الكرب أو نشوئه أو ظهوره Arislng of Anguish مرتبطة بالرغبات الشديدة فى التجارب الحَسّية متطلعة للمزيد والمزيد (من خلال عملية مستمرة).

والحقيقة الآرية الخاصة بإيقاف الكرب هى عملية إيقاف كامل لهذا التوق النفسى الشديد، ونبذٍ له، وتخلٍّ عنه، وهجرانه. وهذا يساوى النيرڤانا. والحقيقة الآرية المؤدية إلى إيقاف الكرب هى الطريق ذو الشُّعَب الثمانى نفسه. هذا الطريق Way (الماجا Magga) (الكلمة ماجا مشتقة من جِذْر لغوى يعنى أن تسير على الدرب أو أن تتبع خطى كما تعنى أن تبحث عن) يتكون من النظرة الصائبة، أو الفهم والطموح الصائب او (التطلع الصائب)، والفكر أو الهدف الصائب، والحديث الصائب والفعل الصائب وأسلوب الحياة الصائب والمسلك الصائب والتفكير الصائب، والتركيز الصائب.

وقد جرى شرح هذه العوامل (شُعَب الطريق) وتحليلها حتى نعرف ماذا تقصد الشرائع البالية بكل منها . وليس هناك هامش للافتراضات أو الخيالات. فالنظرة الصائبة هى المعرفة (نانا nana) بالحقائق الأربع Four Truths. والطموح الصائب هو التخلّى عن الرغبات الحسية (وبالتالى عن الحياة المنزلية) ، والرغبة فى عمل الخير وعدم إلحاق الضرر أو الأذى (بأى شىء). والحديث الصائب هو التخلّى عن الكذب والافتراء والكلام الموجع واللغو. والفعل الصائب هو الكف عن السرقة واستخدام الحواس فيما هو خاطئ. وأسلوب المعيشة الصائب هو التخلى عن تملك ما للغير مما يؤدى لسفك الدماء، والتخلى عن بيع المشروبات المُسْكرة (الخمور) وعدم المتاجرة فى النساء والعبيد. أما المسلك الصائب فذو عناصر أربعة: أن توقف الشر، وأن تتخلّى عن الشر الموجود فعلا، وأن تتحرر من الشر الآتى ولا تكون سببًا فيه ، وأن تواظب على الحفاظ على حالتك العقلية (النفسية) النشطة وتزيد منها وتطورها. أما الحالة العقلية الواعية الصحيحة، فهى على النحو نفسه تشتمل على أربعة عناصر : أن تكون فى جسد متأملا فيه كجسد نشط ، وأن تكون واعيًا له مفكرا فيه ضابطا إياه لتسيطر على شهواته فى هذا العالم وعلى ما يصيبه من اكتئاب (فذلك هو كما رأينا عالم الحواس). وعلى النحو نفسه يجب أن تتأمل فى المشاعر كمشاعر والفعل (أو النفس) كعقل والحالات النفسية كحالات نفسية. والتركيز الصائب فيه أيضا أربعة عناصر . ويجرى التعبير عنها بالتأملات الأربعة (الچهانات jhana الأربعة) التى تخص عالم الشكل the world of form ، والتى يمكن للإنسان أن يلج فيها إذا هو سكّن من نشاط مجالات الحواس الخمس وأبعد نفسه عن المعوّقات الخمسة nivaranani التى تسببها الرغبات الحسّية أو الاشتهاء، وإبعاد نفسه عن النزعة إلى عمل الشر (الحقد أو الضغينة) والكسل والبلادة، وإبعاد نفسه عن الشكوك والفزع والقلق والاضطراب.

وهذه المعوّقات الخمسة تؤدى إلى العمى والجهل ونقص المعرفة العميقة. إنها تعوق الحكمة. إنها مرتبطة بالمحن والمآسى ولا تُفضى إلى النيرڤانا. لكن على النقيض من كل ذلك نجد أطراف التنوير السبعة (bajjhanga): الوعى، والبحث فى الذرما (Dharma أو Dhamma) وفى الأشياء والحالات النفسية (العقلية) والطاقة ومباهج العقل

والتركيز واللاّ ألم. وهذه جميعا تكوِّن جزءا من قائمة الخواص أو المكوِّنات التى عُرفت فى وقت من الأوقات بالأشياء أو الحالات المرتبطة بالتنوير وعددها سبع وثلاثون حالة (bodhipakkhinya dhamma). وعندما يودّع البوذا (المتنوّر) مدينة ڤيسالى Vesali وداعا بغير رجعة قبل أن يموت، فإنه يلتزم بالنظام Order البوذى لممارسة هذه الأمور الآنف ذكرها، ويطوّرها حتى تستمر الرعاية البرهمية لصالح الجنس البشرى وازدهاره (Digha - Nikaya II, 119 - 20). إنها كالتالى:

١ ـ تطبيقات الوعى ومثيراته وعددها أربعة تطبيقات أو مثيرات. (انظر ما سبق، P. 289 من النص الإنجليزى).

٢ ـ الجهود أو الأفعال الصالحة وعددها أربعة.

٣ ـ الأُسس الأربعة للطاقة النفسية: تركيز (أ) القصد (ب) الطاقة (جـ) الوعى (د) البحث والتقصى. ويرتبط بكل منها أى عمل من أعمال الكفاح؛

٤ ـ الفضائل الأساسيّة الخمس أو الفضائل الحاكمة، وهى: الإيمان (أو الثقة) والطاقة (أو النشاط) والتدبّر والتركيز والميل الدائم لإعمال العقل cever - mind-edness؛

٥ ـ القوى الخمس، وهى من حيث المسمّى كالفضائل الخمس الأساسية الآنف ذكرها؛

٦ ـ الأطراف السبعة للتنوير (الاستنارة) (انظر ما ذكرناه آنفا)؛

٧ ـ الطريق الآرى ذو الشُّعَب الثمانى (عناصر) (انظر ما ذكرناه عنه آنفا).

ويمكن بدلاً من هذه المكوّنات البالغ عددها سبعة وثلاثين مكوّنا من مكوّنات التنوير أو الاستنارة أو الأرهاناتية Arhantship (المرحلة التى يصلها الرهبان البوذيون)، أن نختصر هذه المكوّنات إلى ثلاثين مكوِّنا بأن نحسب الطريق Way واحدا بدلا من أن نحسبه ثمانية، وبعد ذلك نضيف النقاء أو الطهارة فى المسلك الأخلاقى والوعى الكامل بكل ما يشكل الحياة اليومية؛ الاعتدال فى الطعام...

وبعد أن يكون المرء قد سيطر على أربعة الجهانات Jhana المتعلقة بالمستوى المادى، وثلاثة منها تمثل بعض «الأدوات أو الوسائل Devices » و«الموضوعات أو المجالات Subjects» لمساعدته على تركيز انتباهه، يمكنه الانتقال من إحداها إلى الأخرى على وفق إرادته دون مشقَّة، عندئذ قد يكون قادرا على دخول مجال التأملات الخمسة وأكثر منها، بل ويعكف عليها (أى ليس مجرد دخوله فيها). هناك مجالات الأكاسا akasa المطلق (كلمة الأكاسا أقرب ما تكون إلى المساحة أو الفراغ أو المساحة الشاسعة المطلقة) والوعى المطلق، وليكون فى اللا شىء Plane of no - thing وهذا لا يعنى الإدراك الحسى. كما لا يعنى عدم الإدراك ، وأخيرا حيث يتوقف ـ بشكل نهائى ـ الشعور والإدراك الحسى والمتأمل الذى طال تدرّبه على التأمل والذى يستطيع الدخول فى هذا المستوى المطلق يُنظر إليه باعتباره أرهانت Arhant (راهب بوذى)، أى الشخص الذى أنجز (أو أنهى Finished) مرحلة تطبيق التعاليم البوذية وأصبح فى غير حاجة لمزيد من الخيارات، وبذا يكون قد تحرر تماما (حاز الخلاص) من كل الرغبات والمعاناة والجشع، وبالتالى يكون قد تحرر (حاز الخلاص) من عجلة السامسارا ومن عجلة (دورة) الصيرورة اللتين كان قد ارتبط بهما برباط المعاناة والجشع والرغبة (Anguttara - Nikayk III, 400) وما بقى له ليعمله فى حياته لا يحتاج إلى مزيد من الكرما لأنه يعمل الآن منطلقًا من الحكمة Wisdom وليس منطلقا من القدرة على الاختيار، وعلى هذا تنتهى دورة الميلاد الجديد (إعادة الميلاد) بالنسبة له. وليس هناك مرحلة من مراحل التأمل أعلى من هذه. فأن يحوز المرء هذه الدرجة أو أن يصل إلى هذه المرحلة يعنى الوصول إلى حرية عقلية (أو نفسية) لا تهتز، وهذا هو الهدف، وهذا هو ذروة السعى البرهمى وهذا هو لبّه أو جوهره (Majjhima - Nikaya 1,197) . وعلى هذا، فالمستوى التاسع يشير إلى أن الإنسان (ساريپوتا Sariputta على سبيل المثال) قد تمكن من السيطرة والتفوق فى مضمار الأخلاق الآرية والتركيز الآرى والحكمة الآرية والحرية الآرية (Majjhima - Nikaya, III 28 - 9). وهذا يعنى قهر النفس على نحو حقيقى، وثمار ترويض النفس وتطوير النفس (التقدم بها): «جهاد النفس هو الجهاد الأكبر دونه الانتصار على آلاف مؤلفة من المقاتلين فى معركة» (Dhammapada , 103).

لقد كان البوذا (المستنير) يعارض دائما دعاوى البراهمة بأنهم الطبقة المفضل الأفضل والأنقى. فطالما اتبع الإنسان نظام الرهبان ورجال الدين، فإنه يصبح مثلهم، وتتلاشى الفروق السابقة بين الطبقات، تماما كما تفقد الأنهار أسماءها وطبيعتها إذا ما اختلطت مياهها بمياه البحر (عند المصب). وعلى هذا، فليس من حاجز طبقى يعوق الإنسان عن ممارسة التأمل فى أرقى صوره وأشكاله (The four Brahma - vihara). فهنا يكون هدف المتأمل أن يغمر نفسه ويتغلغل فى دوائر أوسع ، ليضم العالم فى جنبيه بمن فى ذلك أعداؤه، ففى حكاية المنشار الرمزية Parable of the saw (Majjhima - Nikaya, 1,129) جرى التركيز على الإنسان الذى يمارس عملية التأمل برقة وحب حتى إنه يرفض الثأر أو الانتقام، بل يتحمل حتى لو تعرض لاستثارة رهيبة «لأن الذى يركز عقله ومشاعره فى العداوة لا يمكنه أبدا أن يكون داعية، أو بتعبير آخر لا يمكنه أن يعلّم تعاليمى. يجب أن تدرّب نفسك على أننى لم ألوّث عقلى ولا تحدثت داعيا للشر وإنما دعوت لنبذ الكراهية وفكرت بنفس راغبة فى الصداقة، وكانت روح الود والرحمة تشملنى ، فلتبدأ دعوتك (تبشيرك) بهذا الذى رفع منشاره ليستخدمه ضدك. إننى سأغمر العالم كله بروح الصداقة، فهذا هو هدفى بعيد المدى، بدون عداوة وبدون نزعة لعمل الشر».

لكن هذه الممارسات التأملية فى حد ذاتها لا تؤدى إلى النيرفانا التى لا تغير شيئا وإنما إلى عوالم البراهما Brahma Worlds حيث لا شىء دائما (متسمًا بالدوام) كما هو الحال بالنسبة لعالمنا (دنيانا) هذا، وعلى هذا فمازالت عوالم البراهما ذات طبيعة سامسارية (ميلاد فموت فميلاد... إلخ)، وعلى هذا فمثل هذه التأملات ربما كانت أكثر ملاءمة للمؤمنين البوذيين العاديين منها لرجال الدين أو الرهبان الذين لديهم فرص أكثر للاستغراق فى التأمل مع النهايات (أو النتائج) الأخرى فى التبصّر. وعلى هذا، فقد كان من المستهجن أن نعوّد الفرد على الطريق إلى عالم البراهما وحده ، إذا كان قادرا على ما هو أكثر من ذلك، وقد رأينا هذا واضحا من خلال الملاحظات (التوبيخات) الثلاث التى وجهها البوذا إلى ساريپوتا Sariputta. وفى هذه المناسبة نذكر أن «المريد المحب» إذا أخفق فى انتهاز الفرصة النادرة فى البلوغ إلى ذروة عقل البراهمان Brahman's mind، فإنه من المحتمل أن يكون قادرا على إتمام ذلك (

مرحلة أخرى) إن كان قد تلقّى التعاليم بشكل صحيح (Majjhima - Nikaya II, 124 f). والتعاليم الصحيحة لا تعنى أن يركز المرء على إعادة الميلاد (الميلاد من جديد) بصحبة البراهما Brahama، وإن كان هذا أمرا عزيزا، إلاّ أن هذا متصل بالبراهمانات التى يبدو أن فكرة البراهما ڤيارات الأربعة Brahmavihara قد اشتُقت منها (أى من البرهمانات). والديڤات Devas بمن فيها البراهما بل وحتى الماها ـ براهما (انظر آخر هذا الفصل) غير دائمة (غير خالدة) رغم أنها تظل طويلا فى عوالم الديڤات، لدرجة أنها قد تنسى أنها ستموت أخيرا لتولد من جديد (أو بتعبير آخر تنسى أنها ستدخل فى مرحلة ولادة جديدة). وينفصل الباحث عن الحكمة من هذا التعليم الصحيح، ونعنى به تعليم الطريق الوسط Middle way الذى يؤدى إلى التركيز الكامل فى المستوى التأمّلى التاسع، حيث تتوقف كل المشاعر والمدركات الحسية، وتنقطع كل صلة بالكراهية والبغض والاضطراب، وحيث يتسامى كل زائل، وتصل عملية الصيرورة إلى منتهاها، سواء الصيرورة السامسارية (الميلاد فالموت، فالميلاد... إلخ) أم عملية تأثيرات الحواس فى قيامها وأفولها.

وعندما ينبذ الباحث عن الحكمة ارتباطاته بالبغض والاضطراب ويكون ـ بالتالى ـ قد بدأ عملية نبذ الخمول أو الكسل أو عدم المهارة، سواء فى بدنه أم حديثه أم طريقة حياته، ليجعل ما هو ماهر ودقيق محل ما هو غير ماهر وما هو غير دقيق، لو أن المرء فعل ذلك لكان فى موقف يسمح له بأن يبدأ التحقق من أن السلوك الأخلاقى الحسن ليس ضروريا فحسب، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك يؤدى إلى الوصول إلى الذُّرَى Highest بشكل تدريجى (Anguttara - Nikaya IV, 2). فالباحث عن الحكمة بعد أن يتطهر سلوكه الأخلاقى ويتنقى وينضبط، يبدأ فى الوصول لمرحلة ضبط تفكيره الذى كان يتغير بشكل سريع ومستمر، حتى إن تفكيره هذا لا يكون أبدا هو نفسه من لحظة لأخرى، تماما كما أن الفرد لا يثبت على شجرة واحدة فى الدغل (Samyutta - Nikaya II, 95). وبعد أن يتدرب على المسلك الأخلاقى، تكون الخطوة التالية هى ممارسة التدريبات العقلية. إنه لمن الضرورى للتأمل أن يركز المرء أفكاره على نقطة واحدة أو عنصر واحد. فالتأمل البوذى ليس أحلام نهار day - dreaming ولا هو خيال أو حلم يقظة reverie، ولا هو استعراض الأفكار حيثما شاء، وإنما هو نشاط

مكثف متوهّج لعقل مستغرق تم إحكام السيطرة عليه وإحكام توجيهه بحيث يمكنه ممارسة عملية التأمل دون أن يعوقها عائق أو يقطعها قاطع أو يفسدها مفسد، وبحيث يمكنه بدء عملية التأمل هذه متى رغب، وبحيث يمكنه الخروج منها إذا رغب أيضا. لذا فقد امتدح البوذا ساريپوتا Sariputta: «لقد حكم عقله. إنه سيّد عقله، فلم يعد عقله هو سيّده. إنه يقيم حينما أراد الإقامة فى الصباح أم فى الظهيرة أم فى المساء.. لقد تحكم فى عقله تماما» (Majjhima - Nikaya, 1,219) . لقد أصبح تماما كالرجل الثرى يختار اللباس الذى يود ارتداءه صباحا أو ظهرا أو مساء.

إن العقل الذى ركّزت عليه البوذية الباكرة من الناحية العملية، عقل متنوّر إلاّ أنه عرضة للضلال بفعل ملوّثات عارضه ولأن الناس الذين لم يتلقوا التعاليم الصحيحة لا يستطيعون فهم هذا، فإنهم لا يستطيعون تطويره - أى العقل. ولكن العقل المتنوّر قد يكون قادرا على التخلص من هذه المفسدات. فلأن المريد الآرى الذى تلقّى التعاليم يفهم هذا، فهو يطوّر العقل (Anguttara - Nikaya 1,10)، ولا يوجد شىء مفرد آخر يُسهم كثيرا فى تهيئة الحالات العقلية الماهرة (النّشطة) (Skilled mental statas or dhamma) التى لم تظهر (لم يحن حينها) أو أن يسهم فى انهيار الحالات العقلية الشريرة التى ظهرت بالفعل - سوى الجد والاجتهاد والعزم الشديد (Appamada, Anguttara. Nikaya I. II) لكن الحالات العقلية لا تظهر إذا لم يكن هناك عقل، وطبيعة هذه الحالات العقلية تعتمد على كفاءة هذا العقل: «فالذاما Dhamma أى الشعور والإدراك والتوجهات يسبقها ويوجهها عقل، فهى تتكوّن من عقل» (Dhammapada, I) فهى على هذا مهمة لترسيخ العقل وتثبيته كما تفعل البوذية من خلال تدريباتها التأملية المختلفة، وكذلك لتطهير العقل من الأفكار الخاطئة:

«اليوم سأقبض على زمام عقلى وأرجعه بعمق، تماما كما يروض المدرّب الفيل الجامح بكُلاّبه (Hook)» (Therigatha 77, 1130).

وعلى هذا، فقد ركزت التعاليم البوذية على ما هو عقلى (داخلى) وما هو ذاتى Subjective. فالفعل الذى يقوم به العقل فعل معتبر لدى البوذا، على عكس معاصريه اليانيين (الچانيين)، وهو، أى هذا الفعل العقلى، قد يكون عرضة للاسهتجان أكثر

فعل البدن أو فعل الكلام (Majjhima Nikaya 1, 373) ، فالتضحية الحقة أو التخلّى عن الجشع والكراهية والفوضى ـ كل ذلك لا وجود له إلاّ فى داخل الإنسان نفسه، فلا وجود له خارجه، وهذه النظرة غير النظرة البراهمانية Brahman view:

«ـ لم أضع خشبا ليكون وقودا للنيران على المذابح يا براهمان Brahaman؛

ـ فلا نيران إلاّ التى تتقد داخلى؛

ـ فنيرانى دوما مشتعلة، إنها مشتعلة بنفسها؛

فليست بحاجة إلى خشب أضعه على المذابح؛

ـ وبذا فإننى أتم جهود البراهما.

ـ آه يا براهمان، إن حمْل الحطب (الوقود) هو بالفعل يدعو للزهو.

ـ ودخان المذبح والغضب، وكلماتك الزائفة والرماد فاللسان هو ملعقة الكاهن.

ـ وعلى هذا فاللهب أو الشعلة تعنى أن يروّض المرء نفسه بشكل جيد.»

(Samyutta - Nikaya 1, 169).

وعلى هذا فهدف ضبط العقل (أو السيطرة عليه) أو على الأقل أحد أهدافه ـ هو إيقاف رد الفعل الحسى لما نحب ولما نكره ولما لا نحب ولا نكره. عندئذ يكون العقل «سواء» أو محايدا even، وتلك حالة امتدحها الآريون الذين كانوا هم أنفسهم «أسوياء even بين أشياء غير سويّة». ولما كان السلوك الأخلاقى (السيلا Sila) هو الجزء الأساسى الضرورى فى التدريب، لكنه ليس هدفًا فى حد ذاته؛ مثل الصمدى Samadhi أو الباڤانا bhavana أى ضبط العقل وتطويره عن طريق التأمل، إنما تأتى أهميته فى الدرجة الثانية، ولكنه فى كل الأحوال ليس هدفًا فى حد ذاته. فالهدف أو الغاية The end هى فتح باب العقل ليفهم دون عائق بالحدس الذى هو فوق الحواس حيث الحكمة Panna ـ حكمة الحقائق الآرية الأربع، أما الصمدى Samadhi والباڤانا bhavana فليست سوى أدوات للإعداد. فبفتح الباب لا تصبح هذه الحقائق الآرية مفهومة فحسب، وإنما ليتم التوغل فيها لمعرفة كنه أسرارها، فتعطى الحكمةُ الإنسانَ رؤية ثاقبة

ليرى الأشياء على حقيقتها: غير دائمة. ذات طبيعة نكدة، فارغة فى حد ذاتها، كما تعطيه بركة الانعتاق من الأنماط الثلاثة لمظاهر الحياة.

نيرڤانا Nirvana

الطُّمُوح الذى وصل إلى ذُرَى الحكمة الآرية ووصل إلى نهاية (الطريق The Way)، هو الذى يعرف الخلاص الكامل من الكرب. وأن حريته التى تملَّكها أيضا الآن قامت على أساس من الحقيقة وأصبحت راسخة لا تهتز، فبالوصول للنيرڤانا يكون قد وصل إلى أسمى الحقائق الأرية حيث لا ميلاد جديد ولا شيخوخة ولا موت - MAjjhima) Nikaya III, 245). وعلى هذا، فالنيرڤانا مناقضة تماما للسامسارا حيث دوّامة الميلاد والموت، حيث الحياة تُقاد (بضم التاء) بفعل عبودية الرغبات الحسّية التى ارتبط الإنسان بها بسبب جهله، وما يلى ذلك من عدم كفاءة مما يعوقه عن التحقق، فلا الأعضاء الحسية ولا المعلومات Data التى حصلها عن طريقها ، ولا كلاهما معًا إذا اجتمعا فى مجال مناسب من مجالات الوعى ـ تحقق الخلاص: إذ إن ذلك لا هو مِلْكى mine ولا هو أنا I ولا هو ذاتى my seif ، فكلها جميعا: غير ذاتى not - self (an -) atta). ورغم أن الشرائع الپاليّة تشير كثيرًا للأتا atta، على سبيل المثال باعتبارها من الأمور التى يجب البحث عنها (Vinaya - Pikata, 1,23) كملجأ او كجزيرة - Digha) (Digha - Nikata II, 100,120; Samytta Nikaya III, 143,etc) Nikata, II 100 etc) أو كمصباح (dhammapada 236, 238) وكعزيز غالٍ -Sam) yutta. Nikaya 1., 73 = Uana 47, Samyutta) (Nikaya 1,140; Anguttara - Ni) kaya II , 21، وباعتبارها شيئا يمكن أن يتوهج كما يمكن أن يلوم ويوبِّخ - Anguttara) Nikaya, 1,57 - 8 etc) أو كثنائى as dual (أو ثَنَوى أى واحد ينطوى على اثنين):

ـ الأتا Atta فيك أيها الإنسان تعرف ما هو صائب وما هو غير صائب.

ـ صحيح يا صديقى أنك تحتقر الأتا الحبيبة؛

ـ ظنا منك أنك تخفى الأتا الشريرة

عن الأتا التى هى شاهدة عليها (أى شاهدة على الأتا الشريرة).

(Anguttara - Nikaya 1, 149).

ومع هذا فلا يمكن تعريفها أو تحليلها أو عرضها بشكل دقيق. وعلى أية حال، فقد يكون من المأمون أن نقول إنه لا يمكن النظر إليها كموجود خالد (دائم ينتقل من ميلاد birth إلى آخر)، ولا يمكن النظر إليها كمحور أو جوهر دائم للسانتانا Santana (كسلسلة متصلة) وهو المصطلح الذى تطلقه الفلسفة الپالية على الفرد، بل ولا يمكن النظر إليها كمبدأ متسامٍ أو كمبدأ كونى مهم، كما هو فى الاستخدام الأوپانيشادى. والحقيقة أن «كل الأشياء إنما هى غير ذاتك Not - self» كما ورد فى الذماپادا (Dhammapaada, 279)، حيث «الأشياء Dhamma» تشير إلى الأشياء المركّبة التى تمثل ظاهرة، كما تشير أيضا إلى النيرڤانا غير المادية، أو بتعبير آخر غير المركبة Un-constructed Nirvana.

حقيقة أنه فى عقيدة «اللانفس not - Self» أو (آن . أتا an . atta) أن كل الأبيدهما Abhidhamma يُعتقد أنها قد تجمعت أو تمركزت أو تركزت لتصل إلى ذروتها، وأنه لابد من الرجوع إلى الأبيدهما Abhidhamma لتفسير الذرما التى تُعتبر هى الوسيلة الموثوق بها للوصول إلى «طريق التطهّر Path of Purifcation »، خاصة بالنسبة للڤيزودهيماجا Visuddhimagga، وطريق التطهر هذا امتزج بالبوذاجوزا الموقَّرة Ven-erable Buddhaghosa فى القرن الخامس الميلادى، وبخلاصة فلسفة الأبيدهما Ab-hidhamma فى حوالى القرن الحادى عشر للميلاد. وفقرة واحدة من البوذاجوزا لابد أن تكون كافية هنا لبيان سبب أن الأتا Atta لايمكن اعتبارها مرتبطة بالكاندا Khand-ha أو تجمعات الوجود الخمسة five aggregats of existence: «إنها جميعا (غير ذات not self) بمعنى أنه لا جوهر أو محور لها». ـ إنه لا جوهر أو محور لها لأنه لا نفس لها، كنفس بالمعنى المفهوم أى كنفس كامنة أو فاعلة أو مجرّبة، لأن ما هو غير دائم (غير خالد) إنما هو مؤلم أو سبب للكرب (Samyutta - Nikaya, III, 82)، ومن غير الممكن الخلاص من عدم الدوام (المحدودية أو اللا خلود) أو قيام وسقوط وكظم النفس ، وعلى هذا فكيف تكون هى نفسها «حالة» الفاعل... إلخ؟ ولذا فإنه يُقال: «إن البكوس Bhikk-us ـ إذا كانت أيا من الكاندات الخمس، فإنها لا تؤدى إلى البلاء والأسى (Samyutta - Nikaya III,66)، لذا فإنها (لا نفس not - self) بمعنى أنه لا جوهر أو محور لها» (Visuddhimagga xx, 16).

واهتمام الأرهانت Arhant أى الرجل الكامل ليس بما هو أناتا anatta كعلامة للمجموعات الخمس للاشتهاء (الجشع أو الطمع)، ولا بما هو أتا Atta لأنها لا جوهر

لها Pithless، وليس لها صاحب (أو مالك Owner). إن اهتماماته (أى الأرهانت أو الإنسان الكامل) أن يصبح بعيداً عن العالم بما فيه من تلوّث وفساد، وأن يجتاز المسافة من مرحلة الفعل إلى حياة التأمل: «خالصا من أدران كل شىء، ما هو صالح وما هو شرير، وأن يتخلى عن نفسه، فليست هناك حاجة للمزيد من الفعل هنا» (Suttanipata 700). إنه (أى الأرهانت) هو الذى يبحث عن اللا ميلاد واللا صيرورة واللا مصنوع واللا مكوّن، مع أنه هو (أى الأرهانت أو الإنسان الكامل) مولود، وكانت له صيرورة، كما أنه كان مصنوعا ومكوّنا (ذا تكوين)» (Udana, 90) إنه هو الباحث عن اللا زمان، إنه الباحث عن النيرفانا. إنها ـ أى النيرفانا ـ هى الميلاد بلا سبب ولا كرما ولا طبيعة (Milindapanha, 268). إن النيرفانا هى اللا تغير (Samyutta Nikaya, III, 143) واللاموت (Samyutta ـ Nikaya 1,212) ولا يمكن الوصول إليها بالفكر (Anguttora-Nikaya, 11,80) وإنما بالتأمل، بدون منطلق Foothold (أى أنها ليست كالوعى على سبيل المثال) (Samyutta - Nikaya 1,I)، وهى على العكس من الجذور الثلاثة للخمول أو اللامهارة التى تؤدى إلى وجود حدود (Majjhima - Nikaya 1, 298) ، فالنيرفانا لا تحدها حدود (Samyutta - Nikaya IV, 158)، (Majjhima - Nikaya III, 4)، وقد وصل إليها كثير من رجال الدين البوذيين لم يعقهم عن الوصول إليها معانيها السالبة أو الموجبة.

هذه التعبيرات السالبة لا تعنى أكثر من أن أى شىء لا يمكن أن يكون حدا أو عائقا أمامها ، فما هو محدّد (ظاهرى) هو الذى يمكن وصفه أو تحليله أو تعريفه فى قوائم وليس الأمر كذلك بالنسبة لما هو فوق الحواس (فوق الظواهر) (Anguttara (appanca) - Nikaya, II, 161 ff.). فالوصول إلى حالة النيرفانا غير متعذّر للإنسان الذى كيّف نفسه وطوّرها ليكون مستعدا بدنيا وأخلاقيا وعقليا: ليذوب فى الحكمة بينما هو مستغرق تماما فى التأمل. إنها بركات لا يمكن التعبير عنها بالكلمات ولا يمكن توضيحها بالكلمات، وإنما لا بد أن يخوض المرء تجربتها بنفسه كى يعيها. إنها للواقع المعيش (هنا والآن) أكثر من كونها نوعًا من الجنة أو الفردوس heaven التى يدخلها المرء بسبب أفعاله الفاضلة بعد الموت. وربما كان من السهل نسبيا الآن أن نجيب عن السؤال الذى يجده كثير من الناس مربكا: من ذا الذى يسعد بالنيرفانا إذا لم يبق ا

منها شيء بعد الموت؟ إن طرح هذا السؤال بهذا الشكل غير ملائم، والأفضل أن يكون كالتالى: من الذى يسعد بالنيرڤانا هنا والآن؟ والإجابة هى أنه الشخص الخبير بالتأمل والمستغرق فيه، ذلك لأن النيرڤانا جزء من هذه الحياة نفسها، أى الحياة التى نحياها هنا والآن.

سامجا Samgha

- «آه يا لهم من سعداء هؤلاء الأرهانات، فهم لا يشتهون (لا يرغبون بإلحاح).
- لقد تخلصوا من «الأنا Iam» فتمزقت شبكة الارتباك والفوضى.
- لقد حازوا درجة التحرر من الشهوة، فغدت عقولهم صافية شفافة.
- لقد تخلصوا من المفاسد، فغدوا برهميين.» (Samyutta - Nikaya III, 83).

عندما يلجأ الأرهانات للجواهر الثلاثة، بوذا والذرما، والسامجا - بالفهم الشعورى الواعى - أو يلوذون بها عن طريق السلوك (أى أن يكون سالكًا Going) من خلال الوسائل الثلاث، فإن السامجا تتحد مع معارف هؤلاء الأرهانات ومع سلوكهم السوىّ الصالح. ففى هذا السياق لا نشير بالسامجا إلاّ إلى هؤلاء الذين يرتدون العباءات (الأرواب) الصفراء الذين يسيطرون سيطرة كاملة على المسلك الأخلاقى، والتركيز، والحكمة والحرية والمعارف فى نطاق الحرية، بنفاذ بصيرة. وبينما طبيعة هذه السامجا Samgn متسامية وفوق أرضية (أى علوية)، إلاّ أنها تقدّم ما يؤكد أنّه عن طريق تطهير الروح (Sattanipata 478, 876) يستطيع المريد المُجِدّ أن يسمو فوق كل الأشياء فى هذا العالم، تماما كما يفعل الأرهانات. وعلى هذا فالسامجا يمكن أن تُضاهى (أو تُحاكى)، ووظيفتها هى أن تعمل كإلهام (تقوم بدور الملهم) لمن لم يتبلّدوا Lesser mortals كى يطوروا إيمانهم وثقتهم وقراراتهم وفهمهم. «فالإيمان هو البذرة» (Suttaniputa 77) فمنه ينمو ما هو أكثر من البذرة، وليس المقصود الإيمان الأعمى المطيع، وإنما الاقتناع القائم على العقل (السبب)، والتجريب وأحيانا على الملاحظة (Majjhima - Nakaya 120 ff II,) بأن (الطريق) والممارسة يؤديان إلى سلام وسعادة لا نظير لهما، وأكثر من هذا فإن أهل الحكمة يمكنهم تتبع هذا الطريق بنجاح.

إن الحل (أو القرار) إذًا يكون فى رعاية القناعة الإيمانية ذات الهدف، وإن المريد الطموح الذى طوّر طاقاته على التأمل سيكون - على نحو صافٍ فيه سكينة - سالكا المسالك (الطرق Ways) الأربعة المؤدية للكمال التى يمكن الوصول إليها جميعا فى هذه الحياة نفسها (أى الحياة التى نحياها). فالفهم بالإضافة إلى توجيه الإرادة، تسيطر على المغالاة فى الإيمان كالتى قد تظهر فى العاطفة الشديدة. إنها (أى الفهم وتوجيه الإرادة) هى التى تضبط الطاقة التى يجب أن تكون معتدلة even (أو سويّة) كوتر العود المتآلف النغمات لا هو مشدود بإفراط ولا هو مرتخٍ بإفراط (Vinaya. Pitaka i, 182) .(Anguttara. Nikaya III, 375)

وليس هناك مجال للعبادة فى بوذية الثيراڤادا وليس فيها أى تكريس bhakti لشخص، فالورود والشموع التى يحضرها المؤمنون إلى معابد بوذا ليست إلاّ علامات ورموزًا لعدم الخلود (أو عدم البقاء أو للتعبير عن فَناء كل شىء) ، فالورود تذوى والشموع تنطفئ، كذلك تنطفئ نيران الارتباط والكراهية والبغض إذا لم تجد وقودا يبقيها مشتعلة. والكلمات التى يرددّها المتعبدون ليست تراتيل ولا هى صلوات، وإنما هى وسيلة للتذكير بالمناقب العظيمة للبوذا، والذرما والسامجا: «إنه فعلا (أى البوذا) السيد الكامل الذى استنار بنفسه تماما وتحلّى بالمعرفة والسلوك القويم . إنه العارف بالعوالم، المجد، المرشد للناس معلّم الديڤات Devas والبشر ، البوذا، السيد. لقد علم الذرما فأحسن تعليمها. إنها (أى الذرما) مثبتة ذاتها بذاتها، إنها المطلقة بلا زمان. إنها التى تقودنا إلى النيرڤانا. ليفهم كل واحد وفقا لما يتمتع به من حكمة. ونظام السيد (النظام الذى وضعه بوذا) للمريدين نظام صالح وحكيم ومستقيم ومنبعث مما يمليه الواجب. إنه الأعمدة الثمانية للبشر. إنه نظام جدير بالإحسان والكرم والعطايا والتوقير. إنه نظام لا مثيل لجدارته من أجل العالم.» Majjhima - Nikaya, 1,37) .etc)

إن احترام الأرهانات مدعاة للاحترام والشرف. إنهم رغم ما حققوه من رضا ذاتى يموتون ميتة طبيعية ، وكل تطلعاتهم أن يكونوا كما هم عليه (الآن). إنهم مثل غيرهم من الطموحين يعملون على تنفيذ كل تعاليم البوذا، فالأرهانات متَّبعون (سالكو طريق). إنهم ليسوا مبتدعين أو مكتشفى طريق لأنهم لم ينوّروا أنفسهم بأنفسهم (إنهم ليسوا

بوذات). ولا أحد منهم يجب عليه أن يسعى للتنسّك وكل ما يستلزمه، فهو لا يصل إلى هدفه سريعا إذا كان جهده ناقصا (إذا كان قد بقى أمر لم يفعله مما يستلزمه التنسّك). ومن هنا كان هجرانه لبيته ليس حاجزا ولكنه جهد غير مثمر (Majjhima - Nikaya, I, 271)، ومن هنا نركز مرة أخرى على التدرّج فى الوصول إلى الهدف.

إن التدرج فى الوصول إلى الإنجاز النهائى مطلوب حتى بالنسبة للفرد المتأكد من أن مصيره أن يكون واحدا من الأرهانات. إن الوصول إلى الأرهانتانية أو النيرڤانا ـ يكون وفقا للترتيبات المتفق عليها من حيث تقسيم (الطريق) إليها إلى أربع مراحل (كل مرحلة منقسمة بدورها إلى زوج)، فمن بلغ واحدة منها حصّل ثمارها. ففى المرحلة الأولى التى تعنى دخول المجرى أو المسار أو الطريق Satapanna الذى يفضى إلى النيرڤانا، عندها يصبح المتأمّل على يقين من أنه قد أصبح مستنيرا. إنه لن يولد مرة أخرى فى أية حالة من حالات البؤس ـ أى فى جحيم النيرايا Niraya Hell كحيوان أو كشيطان (أسورا asura) ، وأنه واثق ثقة لا تهتز بالبوذا وبما تعلمه من الذرما وفى السامجا التى هى حارسة الذرما وفى التعاليم الأخلاقية الآرية. إنه بهذا لن يستطيع بعد الآن أن يرتكب عملا شائنا كقتل أمه أو أبيه أو أىٍّ من الأرهانات، أو كجرح أحد البوذات (لأن البوذا لا يمكن قتله) أو أن يسبب انشقاقا فى النظام (البوذى) . وأقصى ما فى الأمر أن يولد ميلادا جديدا سبع مرات، قبل أن يصل إلى النيرڤانا التى لا يمكن أن يصل إليها إلاّ البشر (أى أنه لن يولد فى صورة حيوانية أو غيرها من صور الحياة غير البشرية).

والمرحلة الثانية هى مرحلة ساكاداجامين Sakadagamin، فتعنى أنه لكون الإنسان الذى يبغى تحرير نفسه قد حطم القيود الثلاثة (قيد النظرة الخاطئة كنظرية لنفسه أو لشخصه، وقيد الشك، وقيد الثقة فى جدوى الطقوس) وقلل ارتباطاته وكراهيته وخفضها إلى حدها الأدنى ، فإنه لن يولد بعد ذلك إلاّ مرة واحدة كبشر، وبعدها ينتهى كربه (يضع حدا للمعاناة والكرب).

وفى المرحلة الثالثة حيث يصبح أناجامين Anagamin أى الذى لن يولد مرة أخرى على الأرض ، فإنه يكون قد فك القيود أو الأغلال الخمسة (ثلاثة منها مذكورة آنفا، ويضيف إليها الرغبات الحسية وسوء النية أو النزعة للشر) وبعد موته فى هذه المرحلة يصبح أحد المقيمين فى عوالم الديڤات السامية، ويصل إلى النيرڤانا فى هذه

العوالم؛ إذ إن الكرما المتبقية والتى تؤدى إلى ميلاد الديڤا تكون قد امتدت بنفسها إلى هذه العوالم.

والمرحلة الرابعة هى مرحلة الأرهانتية نفسها. مرحلة الإنسان الذى حقَّق بجهوده الذاتية هنا والآن حرية العقل كما حقق الحرية من خلال الحكمة الحَدْسيَّة (البديهية)، والذى فعل كل هذا هناك بهدف أن يتخلص من عبء «النفس» ويتخلص من العوائق (الأغلال)، إنه ـ أى من حقق كل هذا ـ لن يولد مرة أخرى. فلم يعد فيه (وقود) لميلاد جديد. إنه لم يعد يتطلع إلى رغبات أو شهوات فى (العالم World) ، وبينما هو لا يزال يعيش هنا فإن الكرما Karma الخاصة به تصبح مستنفدة بسبب عدم اشتهائه لأى من الكاندات الخمس The five Khandha. هذا الانعتاق الأخير أو التحرر الأخير المؤثر هنا والآن يحيل الپارينيڤانا Parinivana إلى من تحرر (انعتق) . إنه سيواصل الحياة هنا حتى يموت جسده لكنه عندئذ يتحرر من الصيرورة (Itvuttaka pp. 38 - 9) ومن السامسارا (الميلاد، فالموت فالميلاد...) التى تنتهى بالنسبة له. إن التحرر النهائى أو الانعتاق النهائى رغم الحصول عليه هنا والآن لا يتطلب أية حالة مستقبلية. إنه الآن فى حالة النيرڤانا حيث لم يبق أساس لميلاد جديد.

وعندما تصل طاقته إلى ذروة مستوية يكون قد غادر شاطئ الفَناء واللا استقرار، شاطئ الخوف والمخاطر، وعبر طوفان الرغبات الحسية، وعملية الصيرورة والجهل والأفكار الخاطئة، ووصل إلى الشاطئ الآخر الأبعد إلى حيث الوراء (الجانب الآخر) وهو شاطئ النيرڤانات حيث لا ميلاد ولا موت. إنه إذًا أرهانت واقف الآن على أرض صلبة (Samyutta. Nikaya IV, 175) إنها جزيرة النيرڤانا ذاتها (Sattanipata , 1094).

«تلك هى جذور الأشجار. إنها أماكن شاغرة تأمل، لا تكن كسولا، لا مجال هنا للندم. تلك هى تعليماتى لك» (Majjhima -Nikaya,1,46 etc).

لقد ورد فى هذا المقال عدد من المصطلحات المختلفة ذات التاريخ الطويل. وفيما يلى شرح موجز لأهم معانيها:

١ ـ الآرى

(أ) نبيل (اجتماعى) مميز كريم المحتد؛

(ب) طاهر أخلاقيا، شخص نقى (طاهر) تلقى تعليما نبيلا. غالبا ما تُطلق على تعاليم البوذا وعلى تلاميذه (مريديه) وعلى طريقة ممارساتهم ودراساتهم. وهنا نجد الكلمة ذات معانٍ على شاكلة: طيب وصالح وصحيح ونبيل ومثالى.

٢ ـ ديڤا Deva من جذر يعنى أن يشرق أو أن يتألف. ولا تجوز ترجمتها (رب أو ملاك أو موجود سماوى)، فكل هذه الترجمات تؤدى لخلط المعانى. إنها كلمة تشير إلى موجودات فوق مستوى البشر، من حيث البهاء والجمال والنبالة والسعادة وطول العمر. والكلمة ذات معنى يشتمل على الصلة بالإنسان، فليس هناك انفصال كامل بينهما، فالموجودات البشرية والديڤات تتحاور معا. وكل الديڤات كانوا بشرا وقد يصبحون بشرًا، مرة أخرى. وفى هذه الأثناء توجد الديڤات فى واحد من عوالم الديڤا لوكات deva - Laka البالغ عددها ستة وعشرين عالمًا أو مجالا أو مستوى، حيث تستمد الديڤات وجودها بسبب الأعمال والإنجازات البارزة الخيِّرة التى مارسوها قبل ذلك. لكن نظرا لأن الوجود فى عوالم الديڤات غير دائم، فإن الديڤات رغم وجودها فى هذه العوالم مازالت خاضعة للسامسارا (الموت فالميلاد فالموت فالميلاد الجديد.. إلخ)، ومازالت تعمل على الخلاص من هذه الدورة التى لا نهاية لها. والديڤات ليست خالقة أبدا، ولا هى كلية القدرة، كل ما فى الأمر أنها ـ ببساطة ـ تقطن عالم الديڤات.

٣ ـ براهما Brahma: (أ) الديڤا براهما هو كبير الديڤات ويُسمى أيضا ماها ـ براهما(أى براهما الكبير). (ب) طبقة الديڤات البراهما موجودات سعيدة لا يعتريها نوم، ساكنة للسماوات العلا حيث عالم البراهما، وهو أحسن العوالم وأسماها. والميلاد الجديد هنا يكون نتيجة الأعمال العظيمة ولكنه غير أبدى (لا يستمر للأبد).

٤ ـ جهد البراهما. ربما وجب أن نضع علامة فارقة بين البراهما الذَّكَر (انظر ما سبق) والبراهما المحايد (الذى لا هو ذكر ولا أنثى)، والشُّرَّاح الباليون عادة ما يعتبرون البراهما الذى هو لا ذكر ولا أنثى أسمى درجة، والأصل فى مصطلح جهد البراهما brahma - faring أنه يعنى الدراسة والتلقى. فهو إذًا يعنى الدراسة للتحقق من (الطريق) الأفضل والأسمى للسير إليه أو فيه. وهنا حياة النقاء وحياة الصلاح، وأحيانا تترجم بالحياة القدسية Life Divine. ومادامت هذه العبارة تعنى فى البوذية الحياة الديرية؛ لذا فإنها تعنى من بين ما تعنى: حياة الطُّهْر والعفّة.

(ب) البوذية: الماهايانا

بقلم: إى كونز

محاضر من الخارج ـ جامعة لندن

مقدمة

الكلمة (ماهايانا) أو (المَرْكَبة العظمى) اسم يطلق بشكل عام على تلك الأفكار التى سادت الطور الأوسط من أطوار الفكر البوذى. إننا نتحدث عن (المركبة) لأن العقيدة البوذية (أو الذرما) (بالپالية: ذما Dhamma) يُنظر إليها باعتبارها طوّافة Raft أو سفينة تحملنا عبر محيط عالم المعاناة هذا، إلى (ما وراءه) أو إلى (الخلاص) أى النيرڤانا. ويطلق عليها المتمسكون بها صفة (العظمى) أو (العظيمة) من قَبيل مديح شمولية عقائدها ومقاصدها، فى مقابل ضيق المذاهب (أو المدارس) البوذية الأخرى التى يصفونها بأنها هينايانا Hinayana أو «المركبة» الأدنى درجة، وهو مصطلح لم يختف تمامًا من فوق ألسنة الذين يقولون بهذا الرأى، وهذا أمر طبيعى. وفى الوقت الحالى، يرتبط وجود الماهايانا بالنصف الشمالى من العالم البوذى. وبوذيو نيبال والتبت والصين وكوريا واليابان كلهم تقريبًا من أتباع هذا المذهب (الماهايانا). أما الجنوب فهو ـ من ناحية ـ يسوده تمامًا البوذيون الثيرافيديون، حيث تعتبر الهينايانا (أحد مذاهبهم التقليدية البالغ عددها ثمانية عشر مذهبًا) وطريقة ممارستها للبوذية هى الدين الرسمى (الوطنى) لكل من سيلان وبورما وسيام. ومذاهب الهينايانا الأخرى (١٧

مذهبًا) اختفت منذ ٧٠٠ سنة عندما انساب المسلمون Muhammadans فى مناطق شمال الهند ودمّروا معابدها البوذية المزدهرة.

وقد تزامن ظهور الماهايانا مع بداية الحقبة المسيحية. ولابد أنه كانت لها قوة دافعة تجمعت فى القرون السابقة مباشرة على الحقبة المسيحية، لكن كثيرًا من أفكارها الأساسية تعود ـ كما سنرى ـ إلى القرن الرابع أو الخامس قبل الميلاد، إن لم يكن إلى البوذا نفسه، لكن الكتابات التى تعرض عقائد الماهايانا الأساسية لم يشهدها التاريخ إلا مع بداية الحقبة المسيحية، وهذا أمر شائق يثير الاهتمام، كما أنه قضية تاريخية استعصت على الحل إلى حد بعيد. كيف نغفل ملاحظة أن البوذية وقت ظهور المسيحية، قد أجرت إصلاحات راديكالية فى عقائدها الأساسية مما جعلها أكثر شبهًا بالمسيحية مما كانت عليه قبل ذلك؟ وكى نُظْهر طبيعة هذه القضية سأذكر الآن ثلاثة عناصر تربط بين الماهايانا والمسيحية. العنصر الأول أن الرحمة والعطف بعد أن كانا فضيلتين جانبيتين فى البوذية الأقدم، أصبحا موضع تركيز أكثر وأكثر وتحركا إلى مركز الصورة. هذا قد يذكِّرنا بتركيز المسيحية على «الحب Love». أما العنصر الثانى، فإننا نسمع عن موجودات رحيمة يطلق عليها اسم «البوذيساتفات Bodhisattvas» التى لها مهمة أساسية وهى التضحية بأنفسها (بحياتها) لينعم الجميع، مما يتطلب امتنانًا لها، وقد يذكرنا هذا بيسوع المسيح الذى مات من أجلنا جميعًا حتى تُغفر خطايانا.

وثالث العناصر الجامعة بين المسيحية وبوذية الماهايانا أن بوذيِّى هذه الفترة كانوا يظهرون اهتمامات غيبية (بالعالم الآخر بالمفهوم البوذى)، وكانوا يتطلعون بشوق لظهور ثانٍ للبوذا (يترقبون قدوم المستنير المنتظر أو المهدى المنتظر) أو الماتريا (الميتريا -Mai treya (بالپالية: ميتيا Metteya، ص ٢٨٠) والكلمة تعنى «الشَّفُوق Loving One ». وعلى هذا، فإن لدينا ثلاثة مبتدعات (أمور جديدة) كل منها يجعل الماهايانا قريبة لروح المسيحية الأولى.

وليس هذا كل ما فى الأمر، فإننا نجد أحيانًا تقاربًا زمنيًا بين وضع الكتب المقدسة فى كل من بوذية الماهايانا والمسيحية. وفى هذا المجال يكفى أن نذكر مثالاً واحدًا. ففى الوقت الذى كان القديس يوحنا يكتب إنجيله Revelation فى بلاد الإغريق فى الحوض الشرقى للبحر المتوسط، كان الماهانيون يضعون فى جنوب الهند واحدًا من أكثر كتبهم

تبجيلاً (تمام الحكمة The perfection of Wisdom) فى ٨٠٠٠ سطر. أما الوحى (V, 1) فيشير إلى كتاب (سِفْر) تم إغلاقه بإحكام بسبعة أختام، وهو مثل (تمام الحكمة) يُسمى سفرًا أو كتابًا «مختوم بسبعة أختام». وتمام الحكمة يشير للبوذيساتفات بأنها (الدائمة البكاء) (Sadapraudita)، وكان القديس يوحنا «يبكى بمرارة» (V. 4) لأنه لم ير أحدًا جديرًا بفتح الكتاب وفض الأختام. إن هذا لا يمكن أن يقوم به إلا الحَمَل(*) Lamb وحده الذى تم ذبحه كأضحية (V. 9). وعلى النحو نفسه، فإن السفرين ٣٠ و ٣١ من كتاب الماهايانا يصف بالتفصيل كيف أن الموجودات الدائمة البكاء تنحر نفسها، وبذا تكون جديرة بكمال الحكمة (pp. 302-303). إن هذا التشابه ليس ملحوظًا فقط فى تماثل المنطق الدينى، وإنما أيضًا فى حقيقة أن الرقم سبعة، وفكرة الكتاب أو السفر المغلق بأختام، تشيران إلى تراث يهودى بحر متوسطى أكثر مما تشير إلى تراث هندى. إن هذا مجال للدراسة، خصب ومثمر. أما الآن فإننا لا نستطيع أن نتعرض (أكثر من هذا) للمقارنة بين التطورات التى حدثت فى البحر المتوسط، والهند فى بداية الحقبة المسيحية، مع أن هذا من الأمور اللازمة التى لا يجب تجاهلها لتفسير الماهايانا.

ومن الناحية الجغرافية، فالحقيقة أن أصول الماهايانا تبدو مرتبطة بالمنطقتين الهنديتين اللتين كانت لهما صلات بالبحر المتوسط، فمن ناحية لدينا جنوب الهند الذى كانت له علاقات تجارية قوية بالإمبراطورية الرومانية، كما يدل على ذلك وجود كميات كبيرة من العملة الرومانية تم العثور عليها فى جنوب الهند مؤخرًا. ففى هذه المنطقة (جنوب الهند) حول ناجرچونيكوندا Nagarjunikonda بالقرب من معبد أمارافاتى Amaravati (الذى أُطلق عليه بحق (التوليفة الدرافادية الإسكندرية Dravido Alex-andrian Synthesis) ـ فى هذه المنطقة حدثت التطورات فى الكتب المقدسة الماهايانية الأولى، فيما تذكر المرويّات. على سبيل المثال: السوترات Sutras (كمال الحكمة)، وحيث ـ أيضًا ـ ظهر ناجارچونا Nagarjuna (حوالى ١٠٠م) أعظم فلاسفة الماهايانا. والمركز الثانى للماهايانا الأولية كان فى المنطقة الهندية الشمالية الغربية حيث حافظت الدول التى أعقبت الإسكندر الأكبر على قناة دائمة للاتصال بالتأثيرات الهيلينستية والرومانية، كما تدل على ذلك الآثار الفنية الموجودة فى هذه المنطقة. إن انفتاح هذه

(*) الحمل أو حمل الله يرمز فى الكتابات المسيحية للمسيح عليه السلام. (المترجم).

المنطقة على التأثيرات الأجنبية غير الهندية كان حقًا أحد الملامح التى مازت الماهايانا عن الأشكال الهندوسية الأقدم.

إننا لا نعرف إلاّ القليل عن (الأسباب) الفعلية التى أدت إلى هذه الثورة فى الفكر البوذى. إلاّ أن سببين ـ على أية حال ـ يبدوان مؤكّدين، هما: أن النموذج الأرهنتى (نسبة إلى الرهبان البوذيين) كان قد استنفد أغراضه، بالإضافة إلى ضغط المتدينين من البوذيين من غير رجال الدين.

وفيما يتعلق بالسبب الأول نقول، إن البوذية الأقدم كانت مُصمَّمة لإفراز نوع من القديسين يُسمى الواحد منهم أرهانت Arhant ـ وهو شخص تحرر فجأة وتمامًا من دورة الميلاد والموت. فبعد ثلاثة قرون أو أربعة من النيرڤانا البوذية فقدت الطرائق التى كانت تفرز الأرهانتات فاعلياتها، وراح عدد الرهبان (الأرهانات) الذين يصلون إلى الهدف يقلون شيئًا فشيئًا، وسرى اقتناع أن زمن الأرهانات قد ولّى. وعندما لم تأتِ الثمار المرجوّة كان من الطبيعى أن يكتشف قطاع من المجتمع طرائق جديدة، فأحلّوا محل فكرة الأرهانات فكرة (أو نموذج) البوذيساتڤا Bodhisattva. (انظر بعد ذلك ص ص ٢٩٨ ـ ٣٠٤).

لقد كانت العلاقة بين رجال الدين البوذيين وجمهور البوذيين، دائمًا، علاقة مشكوكًا فيها أو بتعبير آخر غير قائمة على أساس وطيد. هنا كان عند قاعدتها (أساسها) كعب أخيل ممثلاً فى الصرح الشامخ الضخم. لقد أولت الماهايانا اهتمامًا كبيرًا بالرجل العادى. لقد كان يمكنها الحصول على الدعم العام بتركيزها على الخدمة الفعلية، وكان من رأيها أن الناس (الشعب) لا يقلون أهمية عن الذرما (بالپالية: ذما، ص ٢٩٠) ومن هنا كان هجومها على أنانية رجال الدين البوذيين الذين لا يفكرون إلاّ فى سعادتهم، وكان استهجانها لرجال الدين «المتوهمين» «المتغطرسين»، وكراهيتها لحكايات أرباب البيوت الأثرياء، مثل سيمالاكيريتى Simalakiriti الذى فاق أكثر رجال الدين وقارًا وأكبرهم سنًا فى بهاء طاقاتهم الروحية، ولاعتقادها أن القديسين لابد أن يقبلوا أن يكون مصيرهم (قدرهم) كمصير أتباعهم. وأدى الضغط الجماهيرى أيضًا إلى حث رجال الدين على أن يكونوا أكثر نفعًا لأتباعهم (مريديهم)، فبدءوا يعملون، على نحو متزايد بشغل أنفسهم بقضاياهم (مشاكلهم) اليومية فبدءوا يعملون، وظهر منهم

الفلكيون، وطاردو الأرواح الشريرة بالرّقى، وظهر منهم جالبو مطر(*)، وأطباء... إلخ، فتدخلوا بذلك فى الجانب السحرى فى حياة الناس. لقد ثبت أن الرغبات الصامتة لعامة الناس هى الأسمى، رغم أنها كانت موضع ازدراء رجال الدين.

إن معلوماتنا عن الماهايانا مستقاة من كتاباتها الكثيرة جدًا التى تمت كتابتها فى فترة تزيد على ألف عام، ومعظمها بالسنسكريتية، وإن كان بعضها بالصينية والتبتية ولغات آسيا الوسطى. ورغم أن كثيرًا من كتابات الماهايانا قد ضاعت فإن الكثير الباقى هائل؛ حتى إن أحدًا ما لم يقرأه كله. وعلى هذا فإن وجهات نظرنا فى هذا الموضوع (الماهايانا) غير نهائية، وقد يقتضى الأمر مراجعتها عند ظهور اكتشافات جديدة مستقبلاً. ويمكن تقسيم هذه الكتابات الموجودة فى فئات ثلاث رئيسية: السوترات Su-tras والساسترات Sastras والتانترات Tantras. أما السوترات فهى الأكثر موثوقية ولا يرغب أى من أتباع الماهايانا فى الإعلان صراحة عن أفكار أى شىء من محتواها. أما موثوقيّة السّاترات Satras فأكثر محدودية وهى مرتبطة فقط بأعضاء المدرسة الفلسفية التى تمثلها، أما التانتارات Tantras فهى أكثر ضيقًا من سابقتها ويقتصر التعامل معها على طائفة محدودة جدًا.

ويزعم الماهانيون أن السوترات هى كلام البوذا نفسه، وهم دائمًا يذكرون فى بداية كل عظة من هذه العظات المكان الذى فيه بشر البوذا بها، سواء كان هذا المكان فى الأرض أم فى السماء. وفى حالة السوترات الماهايانية، فقد تمت كتابتها بعد موت(**) البوذا بأكثر من خمسة قرون، وتلك ـ كما هو واضح ـ رواية المؤمنين بها. أما المؤرخ فإنه إن طُلب منه تعريف السوترات لقال إنها مجهولة المؤلف، تم تفصيلها وشرحها عبر قرون عديدة، وترسخت فأصبحت ذات أهمية اتفق عليها جميع الماهايانا بصرف النظر عن طوائفهم. وأجمل سوترات الماهايانا هى (لوتس الشرع الجميل Lotus of the Good Law)، وهى عمل فى الغاية من البهاء والقوة. وليس لهذا العمل إلا ترجمات قليلة فى اللغات الأوروبية، وحتى هذه الترجمات لا يوجد منها ترجمة واحدة دقيقة دقة متناهية. أما أكثر السوترات تنوّرًا (استنارة) فهى «تمام الحكمة»، ولدينا منها حوالى

(*) أى المتخصصون فى الطقوس السحرية التى تؤدى لسقوط المطر. (المترجم).

(**) النص: بعد الموت التاريخى لبوذا Historical death (إذ المفروض أنه فى حياة أخرى).

ثلاثين رواية مختلفة تم تأليفها فى غضون ستة قرون أو سبعة. وهناك سوترات أخرى كثيرة محفوظة بالمئات. وأدى النمو المستمر والبطىء لهذه السوترات إلى النظر إليها باعتبارها من تأليف أناس عاديين، ومازال هناك من يشعر بعظمتها وبهائها فى اليابان والتبت، بل وحتى فى أوروبا.

أما الساسترا Sastra (الشاسترا) فرسائل أو مباحث كتبها أشخاص معروفون سواء كتعليقات على السوترات أو شروح لها، أو على شكل كتب تعليمية نظامية. وعندما أقول كتبها (أشخاص معروفون) لا أعنى بطبيعة الحال أننا نعرف المؤلف الفعلى، وإنما أعنى فقط أنها تُعزى إلى بعض أساتذة المؤسسة الدينية (the church). لأن هناك اتجاهًا لتبسيط الأمور بنسبة هذه الكتب التى كتبها مؤلفون كثيرون إلى مؤلفين قليلين مشهورين ذوى أسماء كبيرة. وأكبر هؤلاء المؤلفين وأكثرهم شهرة أربعة، هم: ناچارچونا Najarjuna وآرياديڤا Aryadeva (حوالى ١٥٠م) وڤاسوباندو Vasubandhu وأسانجا Asanga (حوالى ٤٠٠م). والأولان هما مُؤسِّسا المدرسة الفلسفية المعروفة باسم ماذيميكاس Madhyamikas، بينما بدأ الاثنان الآخران مدرسة اليوجاسارين Yogac-arins المنافسة (انظر ص ٣١٧)، وقد انخرطت هاتان المدرستان فى نزاع مستمر، ولا تثق إحداهما فى مقولات الأخرى. لقد كانت المصداقية المحدودة لعلماء «المؤسسة الدينية البوذية» (The doctor of the church) تقوم على ثلاثة عوامل: الحياة الطاهرة Saintly life، والتبحر فى العلم، والاستلهام من واحد من البوذات أو البوذيساتڤات (304 ff)، ولا يشترط الإتيان بالعجائب (المعجزات) وإن كان الإتيان بها مطلوبًا.

والسوترات والساسترات وثائق (أو كتابات) متاحة للجميع ممن لديه الرغبة الكافية فى اقتنائها وقراءتها. أما التانتارات فعلى العكس، فهى كتابات سرية مخصصة للقلة المختارة بدءوا بأنفسهم دراستها، أو كرسوا أنفسهم لها تكريسًا كاملاً مستعينين بأحد المعلمين (جورو Guru)، ومعرفة غير المكرّسين لأسرارهم من الجرائم التى لا تغتفر. وليحولوا بين من هم خارج فرقتهم وبين معرفة أسرارهم فإنهم يستخدمون لغة سرية غامضة عامرة بالأسرار، بحيث تصبح هذه اللغة غير مفهومة (بلا معنى) إذا لم يتم الاستعانة بالشروح الشفاهية التى يلقيها المعلم المكرّس (جورو Guru). وتُقدم التانتارات فى دروس استهلالية عند التطبيق العملى لتدريبات يوجية معينة. وقد جرى وضع هذه

التانتارات بوفرة شديدة منذ حوالى سنة ٥٠٠م وما بعدها، ولدينا منها الآلاف بلا مبالغة. وبدأت دراستها من الوجهة التاريخية بالكاد، ولأننا غرباء عنها فقلما يكون لدينا مفاتيح معانيها. إن لدينا آلافا مؤلفة من الصفحات مملوءة بعبارات عن (السلاحف الكونية Cosmic tortoises)، و (كلاب السماء Sky dogs)، أو أرباب يلبسون (معاطف من فراء) أو (جلود نمور)، يعيشون فى (أماكن من حديد Iron places) أو (حصون من نحاس)، (يمسكون رماحًا سودًا ذوات ثلاث شُعَب وقد غُرست فى كل منها أربعة رؤوس، وقلب يقطر دمًا تمتصه اثنتان من الحيات السود (See R. de Nebesky-Wojkowitz, Oracles and Demons of Tibet, 1959).

ماذا نفعل إزاء هذا كله؟ إن مؤلفى التانتارات نزعوا إلى استخدام لغة ذات دلالات جنسية فاحشة، رغبة منهم فى مواجهة الدنس. ومرة أخرى نجد أنفسنا فى تيه لمعرفة حقيقة معنى نكاتهم. ونستطيع أن نتخيل جيدًا هذا الوضع بذكر حالة موازية (لتقريب المعنى) عن أنثروبولوچى يابانى جادّ يعيش فى سنة ١٩٤٢م وهو يتأمل فى نص مختار يحوى معلومات عن علم الطيور وجده ضمن خطاب جندى إنجليزى فى سنة ١٩٤٢ «طائران صغيران جدًا من طيور النمنمة (الصَّعْو)، غاصا فى البحر، وخرج منه أربع حَلَمات زرقاء (والحلمات عصافير صغيرة) مرة أخرى». فإن استعان بدراسات عن الجيش البريطانى فقد يعرف معنى هذه الجملة، فإذا لم يجد هذه الدراسات فإنه قد يقع فى حَيْص بيْص وينغمر فى تخمينات دون أن يستطيع مواصلة فهم المعنى. ومعظم الكلمات المستخدمة فى التانتارات يمكن استخراجها من قواميسنا، لكن هذه القواميس لن تساعده كثيرًا لمعرفة أن الرنكة الحمراء Red herring هى نفسها السمكة القرنفلية Pink fish. إننا نستطيع الآن أن نكوّن فكرة ما عن المبادئ العامة للتانتارات (انظر ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٠)، رغم أنه يمكن التجاوز عن التفاصيل تمامًا. إن موثوقيّة التانتارا فى العادة مستقاة من بوذا (مستنير) أسطورى، يُقال إنه بشّر بها فى الماضى السحيق. بعض الأشخاص الأسطوريين الذين نقلوها لمعلّم من البشر وقف فى أوّل صف طويل من المعلمين (جورو Gurus) المكرَّسين استوعبوا الحكمة السرّيّة وراحوا يتداولونها جيلاً بعد جيل.

وبذا ينتهى مسحنا للمصادر الكتابية، وبالإضافة لهذا فإننا نستطيع أن نستقى معلومات كثيرة من الأعمال الفنية التى لا تُحصى عددًا، والتى تعبّر عن روح هذه

القصيدة بدقة وبشكل موحٍ. والأعمال الفنية البوذية لا تسمح إلا بمجال ضيق من الابداع للفنانين. فالصور مقدسة للغاية لأنها مُعينة على التأمل (لكنها غير كافية لوحدها)، كما أنها (أى الصور) بمثابة مخازن أو مستودعات للطاقات فوق الطبيعية. لقد تم رسمها على وفق صيغ أو قواعد أو أشكال وضّحها - بالتفصيل - الدارسون والصوفيون (الباطنيون)، والتى لابد أن يدرسها الفنان ويُعاين بعينيه هذه الرسوم (والتماثيل...إلخ). إننا نستطيع أن نتعلم من الأعمال الفنية الكثير عن الجوانب الأسطورية (الميثولوچية) والطقسية للماهايانا.

إن الماهايانا طريقة حياة فى المقام الأول، بالإضافة إلى فكرة واضحة المعالم عن الكمال الروحى وعن المراحل التى تؤدى إليها. وبالإضافة لكل هذا؛ فإنها قد أثمرت عدداً من الأفكار الميثولوچية والعقائد المتعلقة بالوجود. وأخيراً فإنها - كى تصون ذاتها من التأثيرات المعادية - استعانت بربّات (أرباب إناث) وبالقوى السحرية. تلك هى الجوانب الثلاثة للماهايانا والتى سنتناولها فى السطور التالية جانباً جانباً.

البوذيساتڤا كمثل أعلى

إيجاد البوذيساتڤا كمثل أعلى، وكذلك شرح عقيدة «الفراغ Emptiness»، هما الإسهامان الكبيران اللذان أسهمت بهما الماهايانا فى الفكر البشرى. فبينما برهنت فلسفة «الفراغ Emptiness» على أنها مصدر مهم جذب انتباه أجيال من الباحثين والمفكّرين، فإنها (أى الماهايانا) بتعاليمها عن البوذيساتڤا تكون قد حققت لنفسها نجاحاً كدين، وأثبتت بهذا أنها قادرة على تحويل كل آسيا الوسطى وشرق آسيا إليها، بل واكتسبت فى وقت من الأوقات أتباعاً يفوقون عدداً أتباع أى دين آخر. وهنا صورة الإنسان المثالى، تلك الفكرة التى أمكن أن تثير قلوب الجميع من فقراء وأغنياء، ومتعلمين وجهلاء، وأقوياء وضعفاء، ورجال دين وعوام. إنها فكرة يمكنها ببساطة أن تكسب إعجابهم لأنها تعكس أفضل ما فيهم. كما أنها فكرة يمكن أن تصبح دافعاً للعمل الفورى لأنه يمكن مواءمتها على وفق الظروف البشرية مواءمات لا نهاية لها. لقد كانت فكرة البوذيساتڤا (الموجود المثالى) واحدة من أكثر الأفكار الأسيوية قوّة، فقد أثمرت حماساً للتضحية بالنفس، وأثارت كل منابع البلاغة والفصاحة، وجعلت الفن أكثر نقاء.

لذا كان سلطانها أقوى من أن يُقاوم حتى إن مدارس الهينايانا استعدت لإدراجها مع بعض التوسع فى أنساقهم الدينية.

فما البوذيساتڤا؟ سيكون من الأفضل أن نشرح أولاً المصطلح السنسكريتى: فبوذى Bodhi تعنى التنوير، وساتڤا Sattva تعنى «الموجود being» أو «جوهر» أو «روح» es-sence، فالبوذيساتڤا إذًا تعنى شخصًا هو فى تكوينه الأساسى أو فى وجوده الأساسى مدفوع برغبة للوصول إلى التنوير (الاستنارة) الكاملة - ليصبح بوذا. إنه رغم سعيه ليكون بوذا، إلا أنه مع ذلك أنكر ذاته وأرجأ دخوله فى بركات النيرڤانا والخلاص من دورة الحياة والموت، من أجل أن يساعد الذين يعانون(*).

ومن زاوية أخرى، فإنه يُقال أن البوذيساتڤا تهيمن عليها قوتان - الرحمة والحكمة. أما الرحمة (أو العطف) فتحكم مسلكها إزاء الموجودات المرافقة لها، وأما الحكمة فهى اتجاهها إزاء (الحقيقة Reality). وتعاليم الماهايانا عن الرحمة (العطف) بسيطة، أما تعليماتها عن الحكمة فعسيرة الفهم، فكل شخص يستمع بسرور عندما يكون الحديث عنه هو، لكنه يضجر إن وجد نفسه مهملاً (يتجاهله الآخرون)، لذا سنبدأ بالرحمة، أما الحكمة فسنتاولها فيما بعد.

فالبوذيون - كما هو معروف جيدًا - لا يُعوّلون كثيرًا على الفرق بين الموجودات البشرية والحيوانات، فهو فارق - فى رأيهم - غير مهم، لذا لابد أن تشمل الرحمة الجميع من بشر وحيوانات. إن أول واجبات البوذيساتڤا وأكثرها أهمية هو الاحترام الشديد للحياة واحترام حقوق ورغبات كل الموجودات الحيّة. وفى أثناء مناظرة مع الساسكيا پانديتا Saskya Pandita، كان طرفها الثانى هو الموقَّر تسونج - كا - پا Tsong-kha-Pa فى حوالى سنة ١٤٠٠، قام المعارض بدفع قملة بأظافره، وربما كان هذا سهوًا منه. عندئذ صاح تسونج - كا - پا محتجًا: «بينما نحن هنا نتناقش فى هذه الدقائق الميتافيزيقية العويصة، أسمع عويل رفيق لنا (يقصد القملة) وهى تصعد للسماء!» ففوجئ الساسكيا پانديتا بهذه الحجة الدامغة (أو التوبيخ والتأنيب)، فغادر الخيمة التى عُقدت فيها المناظرة مضطربًا، وبذا انتصر تسونج - كا - پا وأتباعه من المعبد (أو المذهب الأصفر (Church) (R. Bleichsteiner, Die gelbe kirche, 1937, p. 84

(*) نفس فكرة التضحية على الصليب لعزاء البشر فى المسيحية. (المترجم).

وعلى النحو نفسه، فمن المعتاد تمامًا أن يضحى البوذيساتڤا بنفسه من أجل حيوان، فعندما كان البوذيساتڤا أميرا على بينارس وكان قد أصبح بالتالى البوذا جواتاما (بالپالية جوتاما)، ألقى بنفسه أمام واحدة من إناث النمور كانت قد ولدت خمسة نمور صغار، وكانت تكاد تموت جوعًا وعطشًا. «ولكنها لم تستطع أن تفعل شيئًا له (لم تأكله لفرط ضعفها بسبب الجوع والعطش)، ولاحظ البوذيساتڤا أنها واهنة جدًا ولا تستطيع الحركة، ولكنه كرجل رحيم لم يكن يأخذ معه سيفًا فعمد إلى عود من أعواد البامبو (البوص أو الغاب) الحاد وقطع بها رقبته بالقرب من النمرة، فلاحظت هذه النمرة بدنه المغطى تمامًا بالدم فأكلت لحمه كله ولعقت دمه كله ولم تترك إلا العظم» (Suvarna-prabhasottama-Sutra, ed. J. Nibel, 1937, p. 214).

وفى مناسبة شهيرة أخرى افتدى البوذيساتڤا حمامة بأن قدم للصقر رطلاً من لحم جسمه حتى لا يواصل مطاردة الحمامة (E. Lamotte, Le Traité de la grande vertu de sagesse 1944, vol. 1, pp 255-256).

هذا الشعور «بالرحمة» مع الموجودات الحيّة، ربما كان مشابهًا لما ذهب إليه الدكتور شڤايتسر Dr. Chweitzer فى مبحثه عن «توقير الحياة» الذى قرأته منذ فترة، وشمل من بين ما شمل ضرورة توقير «الغزلان، والبجع والنمل والناموس والديدان بل وحتى البكتيريا»، ولم يغفل رجال الدين البوذيون التفكير فى البكتيريا، فقد كان رجال الدين هؤلاء حذرين من إلحاق الضرر بالكائنات غير المرئية التى قيل إنها كثيرة فى الماء والهواء.

وبالإضافة إلى أن كل الموجودات سواء فى كراهية تعريضها للمعاناة. فهى أيضًا سواء فى قابليتها للتنوير (الاستنارة)، فكل موجود من الموجودات هو بوذا محتمل (أى مستنير كامن). ففى كل موجود تكمن عوامل الاستنارة لكنها فى حالة جنينية، ومن هنا «فإن الطريق للبوذية Buddhahood (المقصود هنا الوصول لحالة الاستنارة) مفتوح للجميع» (Buddhist Texts through the Ages, E. Conze 1954, p. 181).

«بل حتى فى الحيوانات يمكن أن نتبين شخص البوذا منطويًا داخلها غير ظاهر بسبب عوامل الدَّنس» (Ibid, 183)، لكن عوامل الدنس هذه ستختفى يومًا «فتظهر فيها طبيعة البوذا ببهائها الكامل وسنائها البهى بعد أن تكون لحظة اللاحقيقة قد ولّت بغير رجعة». حقيقة إن قلّة قليلة من البوذيين الماهايانيين يزعمون وجود بعض الموجودات يُطلق عليها اسم Icchantikas مستثناة تمامًا من التنوير (لا يمكنها الوصول إليه أبدًا)،

لكن الغالبية العظمى ترفض هذه الهرطقة التى تسلّلت من الغنوسطية Gnosticism ربما عن طريق المانويين Manicheans إلى البوذية الماهانية القائلة بأن كل موجود حى قابل للوصول للتنوير عاجلاً أم آجلاً. فمن هو إذًا الذى تهوّر بإقحام هذه الفكرة فى طريقها (أى طريق بوذية الماهايانا) الصاعد؟

إنه لمن الملامح الأساسية لرحمة البوذيساتڤا أنها «عظيمة»، أى لا حدود لها ولا تضع فروقًا. «إنه ـ أى البوذيساتڤا يشع صداقة ورحمة على كل الموجودات، وقرر أن يكون مخلّصهم، أى أن يحررهم من كل المعاناة». (Ibid, No. 124) وهذا هو ما عبر عنه سانتيديڤا Santideva شاعر القرن السابع إذ يقول:

«ـ إن الجدارة التى استحقها بعد القيام بكل هذه الأفعال الصالحة، هى.

ـ أن أكون قادرًا تمامًا على التخفيف من معاناة كل الموجودات.

ـ سأكون دواء للمرضى، سأكون الشافى المعافى لهم وسأكون خادمهم.

ـ حتى ينتهى المرض ولا يعود له وجود.

ـ سأنهى الآلام التى يسببها جوع الجائعين وظمأ الظامئين بزخّات الطعام والشراب.

ـ سأقدم الطعام والشراب إذ عمت المجاعة آخر الدهر،

ـ سأكون مصدر ثروة لا تنفد للمحتاجين،

ـ سأخدم وأقدم لهم كل ما يحتاجونه،

ـ لقد تخليت عن كل شىء يخصنى لتقديم الخير للآخرين وتحقيق الرفاهية لهم».
.(Buddhist Meditation, E. Conze, 1959, p. 59)

حتى الآن، فالأمور جيدة. لكن العصر الحديث ـ وربما قد بدأ يتخلّى عن اتجاه الماهايانا نحو الغلو ـ إلا أنه يمتدح كثيرًا اهتمامها بسعادة الآخرين ورخائهم. لكن ما يمثل أقصى الصعوبات فى مواجهة الجشع هو أن «الرحمة» لا يمكنها الصمود دون مساعدة الحكمة، كما أن البوذيساتڤات يندفعون دومًا لتحقيق هدف بعيد، هدف أخروى (لا وجود له هنا والآن) لتحقيق التنوّر (الاستنارة) بدلاً من القيام بأمور مفيدة طول الوقت (للموجودات). لذا؛ فإنه من الواجب علىَّ أن أورد بعض الأسباب التى جعلت

الماهايانا تمزج بين الرحمة من ناحية والحكمة والتنوير من ناحية أخرى.

فما هى إذًا (رحمة) البوذيساتڤا؟ إنها الرغبة فى إنكار الذات Selfless لتحقيق السعادة للآخرين. والآن (١) إنها ليست بداهة ما هو جيد (أو طيب أو صالح) للآخرين، ولا هى (٢) التخلّى ببساطة عن مصالح الذات. (١) فلكى نجعل الآخرين سعداء لابد أن يعرف المرء شيئًا ما عما هو الذى يسعدهم. فالموجود ملازم للغباء، والآخرون ليسوا دومًا أفضل من يحكم (أو أفضل من يقضى) فى هذا. حتى إذا لم يتم قتل القملة (سحقها أو فَعْصها) فإنها ستظل تمارس حياة القملة. ورغم أن النَّمِرة قد تناولت طعامها (الآنف ذكره)، فإنها ستظل نمرة ولا شيئًا آخر سوى نمرة. وهكذا، فكلما دخلنا فى تفاصيل فعلية أكثر سنجد أنه من الصعب أن نقرر ما هو خير بالنسبة للآخرين وما هو ذو فائدة لهم. فعلى سبيل المثال، هل من الشفقة أن نقتل حيوانًا يعانى او أن نقدم الخمر لبَغىّ؟ لكن هذه مسائل تافهة نسبيًا ملائمة لموضوع عن التحايل على مبدأ الحب، إذ إن المسائل الأكثر صعوبة بشكل أساسى هى تلك المتعلقة بأن ما هو طيّب (صالح) لموجود قد يكون مضرًا بآخر. ويُقال إن ذروة الصلاح إنما هى هدية (أو هبة الذرما). وفى هذه الحال، فإن إهداء (أو منح) أى شىء مما يزيد رخاء الناس فى هذا العالم، قد يؤدى إلى إعاقة طاقاتهم الروحية؛ لأنه قد يربطهم بالدنيا ويزيد من معاناتهم ومتاعبهم وقلقهم. أيجب إذًا أن نرغب فى زيادة الرفاهية المادية للناس أم يجب الاَّ نرغب فى ذلك؟ فى نصوص الماهايانا نجد قدرًا كبيرًا من الكتابات البليغة حول هذا الموضوع، لكن الإنجاز الفعلى فى البلاد التى تعتنق البوذية بعيد بعدًا هائلاً (عن هذا الفكر النظرى). إن هذه القضية لا يمكن تجاوزها لأن الخدمة الاجتماعية ليست مجرد نوايا حسنة وإنما هى إنتاج وعمل. وقبل دخول التطورات التكنولوجية الحديثة فى البلاد البوذية لم تكن هناك وسائل لرفع ما نسميه الآن (مستوى المعيشة) الشعب، بدرجة كبيرة. إنه لمن الصعب أن نقرر موقفنا من هذه التطورات. فمن ناحية، فإن (رحمتنا) أو (شفقتنا) قد تجعلنا سعداء لأن الناس أصبحوا أقل فقرًا، وأصبحت أعمارهم أطول، وأصبحت أمراضهم أقل بفضل الرعاية الصحية، وأصبحت العدالة أكثر إنسانية.. إلخ. ومن ناحية أخرى، فإن كل هذه المكاسب تقوم على التنظيم التقنى المجتمع الحديث، ذلك التنظيم الذى جعل الحياة الروحية تالية للمستحيل. ومهما كانت

الإجابة، فمن الواضح أن قدرًا كبيرًا من الحكمة هو الذى يمكّننا من الخروج من هذه الورطة (الإشكالية)، ولا شىء غير هذا القدر الكبير من الحكمة.

(٢) وليست نتائج أو آثار الأعمال الصالحة لصالح الآخرين وحدها هى التى تثير مسائل جادة وخطيرة، وإنما أيضًا الدوافع المؤدّية لهذه الأعمال. فالصدقة أو «الإحسان» سقطت كثيرًا فى غمار السمعة السيئة، لأن، الدافع وراءها غالبًا ما كان الشعور بالإثم أو الشعور بالرغبة فى ازدراء الفقير أو التخلص منه بكسرة خبز (بما هو قليل). وإذا كان الآخرون غير ممتنين لما فعلناه من أجلهم (وغالبًا ما يحدث هذا)، وإذا كرهونا بسبب ما نقدمه لهم من عون، فإن هذا فى معظم الحالات لأنهم يؤمنون بأننا أفضل منهم أو بتعبير آخر أننا فى المحل الأول وهم فى المحل الثانى، وأننا نحط من قدرهم باعتبارهم مجرد أداة تمكننا من رغبتنا فى فعل الخير. إن المكاسب التى تعود علينا بسبب كرمنا ليست محل شك، لكن مكاسب الذين نُحْسن إليهم هى التى فى موضع شك، أو هى التى يمكن أن تكون محل تساؤل. إن قدرًا عاليًا من الطهارة والقداسة لازمان لفعل الخير للآخرين دون إيذائهم أو إثارة سخطهم. إن طاهر القلب هو وحده الذى يملك البصيرة لمعرفة ما هو مفيد للآخرين وبالتالى تكون دوافعه للإحسان طاهرة. وفى الكتب المقدسة Scriptures نجد أن المقدرة الحقيقية على تقديم ما يفيد الآخرين تُعتبر فضيلة نادرة وسامية سموًا كبيرًا، وهى النتيجة النهائية لكمال الحكمة. ومنذ ثمانمائة سنة سأل ميلادريبا Milarepa القديس الكبير (من التبت) حوارييه (تلاميذه) «عما إذا كان هناك أى شىء متعلق بمصالحهم الذاتية فى الواجبات المنوطة بهم» وعما إذا كانت مراعاة مصالح الذات مسموحًا بها. لكن مثل هذا الانفصال (عن مصالح الذات) هو فى الحقيقة أمر نادر، وقلما تنجح الأعمال الموجهة لصالح الآخرين إذا لم تكن مرتبطة بأى نوع من الارتباط بمصلحة الذات. وحتى بدون بحث عن فائدة الآخرين فإن عمل الفرد لصالح ذاته قلما ينجح. إن عدم مراعاة الفرد لمصلحته الذاتية أشبه ما تكون بشخص يغرق يحاول مساعدة غريق آخر. فلا يجب على المرء أن يكون متعجلاً توّاقًا للانطلاق فى طريق مساعدة الآخرين قبل أن يكون هو نفسه قد تحقق من (الحقيقة The Truth) على وجهها الأكمل، وإلاّ كان كأعمى يقود أعمى. فطالما بقيت السماء وطالما لم يَخْلُ الكون من أحد نخدمه، فإننى أحضّكم جميعًا

الا تبحثوا إلا عن حل واحد وهو العمل على الوصول إلى الاستنارة (البوذية Buddha-hood) لصالح كل الموجودات الحية». (W. Y. Evans Wentz, Tibet's Great Yogi Milarepa, 1928, p. 271).

إن القناعة البوذية العامة أن الحياة المعتادة غير مُرْضية ولا أمل فيها وأنها عامرة بالحزن والألم ولا جدوى من ورائها فى كل الأحوال ما دام الموت سرعان ما يبتلع الجميع. فبدون الذرما لا مجال للسعادة الأبدية، أو بتعبير آخر بدون الذرما لا تصبح السعادة الأبدية ممكنة. لكن إذا كانت هبة الذرما هى أسمى الهبات على الإطلاق فلابد للمرء أن يحصل لنفسه على الذرما كى يستطيع أن يهبها للآخرين. والطريق الوحيد للحصول عليها هو من خلال التنوير أو الاستنارة Enlightenment. لهذا السبب يرغب البوذيساتڤا فى الاستحواذ على التنوير (الاستنارة) الكامل حتى يكون بالفعل مفيدًا للآخرين. وبطبيعة الحال، فإن فائدته لهم تقلُّ شيئًا فشيئًا كلما اقترب شيئًا فشيئًا من التنور. فما التنور أو الاستنارة إذًا؟ ما التنوير (أو البوذى Bodhi) الذى هو الهدف النهائى لمسعى البوذيساتڤا؟ إنه الفهم العميق والكامل لطبيعة الحياة ومعناها، القُوَى التى تشكلها والطريقة التى تنتهى بها والحقيقة الكامنة وراءها. والتراث الهندى ميال تمامًا إلى النظر لإنجازات الإنسان السامية من منظور معرفى عميق (للحقيقة Re-ality) باعتبارها أسمى من هذه الدنيا الفانية وكل ما فيها من موجودات. لكننا هنا (ونحن الآن إزاء مشكلة محدّدة) نجد الإنسان الذى أدرك هذه (الحقيقة) التى هى أكثر مدعاةً للرضى من أى شىء آخر حوله - سيود الانسحاب إليها (إلى الحقيقة) ليبتعد عن رفاقه من الموجودات الأخرى. ولن يمر بمرحلة الميلاد الجديد (لأنه امتلك الحقيقة) فيضيع فى الكون السحيق (The World). إنه إن قاس الاهتمامات الدنيوية بمقياس الحقيقة فإنه لن يستطيع أن يأخذها مأخذ الجد تمامًا. فستبدو البشرية له كمجموعة من اللاموجودات non-entities تتصارع دومًا بلا هدف معين. وهذه نقطة ذات أهمية خاصة فى البوذية؛ إذ جرت التعاليم دومًا على أن الأشخاص Persons ليسوا أشخاصًا Persons على الحقيقة وإنما مجرد صور، فهم على الحقيقة ليسوا موجودات بالمعنى الدقيق للكلمة.

والماهانيون يوافقون على أن التنوير لا يحقق بشكل تلقائى الرغبة فى مساعدة الآخرين. وهم يصنفون المتنورين فى أربعة أنواع. منها نوعان لا يساعد أفرادهما

الآخرين بشكل يمكن إدراكه، بعكس أفراد النوعين الآخرين. ورغم أن الماهانيين يصرون على أن الناس المختلفين لابد أن يصلوا إلى الهدف بطرق مختلفة، إلا أنهم يعتبرون غير الأنانيين أعلى مقامًا من غيرهم.

فالمتنورون «الأنانيون» هم فى المقام الأول الأرهانات أو المريدون الذين يُقال إنهم يمثلون المثل الأعلى الهانايانى The ideal of the Hinayana والذى يعنى الابتعاد عن الأمور الدنيا، ولا همَّ لهم سوى الحصول على الخلاص لهم وحدهم. وهناك أيضًا البراتيكابوذات Pratyekabuddhas. إنهم يختلفون عن الأرهانتات فى أنهم يمكنهم ـ بعيدًا عن تعاليم أىِّ بوذا ـ الوصول للتنوير بجهودهم الذاتية، فإذا ما وصلوا إليه احتفظوا بالمعرفة التنويرية لأنفسهم ولم يفضوا بها للآخرين.

أما النوعان غير الأنانيين فهما البوذات والبوذيساتڤات. والعلم الكلى (العلم بكل شىء) هو الصفة الأساسية لأى بوذا، وهو ملمح محدد لاستنارته. والبوذا (المستنير) ضرورى ضرورة جوهرية للدين البوذى فى كل أشكاله (مذاهبه) لأنه المؤسِّس الضامن للحقيقة Truth، وبقدرته على تعليمها باعتباره كامل الاستنارة. وهناك اتفاق دائم على أنه يعرف كل ما هو ضرورى للخلاص، سواء (خلاصه) هو نفسه أم خلاص الآخرين بوسائل روحية هو الدليل الأكيد إليها. ويزعم الماهايانا الآن أنه يعرف أيضًا كل الأشياء الأخرى فهو كلى المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة (عالِم بكل شىء). لكن مادام من خصائص معرفة البوذا الغنوسطية (الروحية) إن الموضوع هو نفسه الهدف، فحقيقة أنه عليم بكل شىء موجود، تعنى أنه هو نفسه أيضًا كل شىء موجود. وعلى هذا، فقد أصبح البوذا هو نفسه المطلق Absolute أو الوجود كله، أى أصبح كلى الوجود متكاملاً مع كل الأشياء فى كل العصور، فهو بوذا (أى مستنير) لأنه امتزج بكل شىء، فأنكر ذاته أو لم تعد له ذات محدّدة خاصة به.

ويمكننا أيضًا أن نعتقد فى أنانية البوذا ونقتنع بها من خلال هذا الطريق نفسه. لكن عندما يذهب الماهايانا إلى القول بأن هذا البوذى كُلِّى العلم، كُلِّى الحكمة، كلّى الوجود هو أيضًا كُلى الرحمة، فإننا عند ذلك الحد لا نكون مقتنعين، ومن خلال جهود بذلها الماهايانا لإضفاء البشرية على البوذا أسموه (الأب) أو أب لكل من لا مُعين لهم ولكل المُبتَلين (بضم الميم وفتح التاء)، لكن هذه الصفة لم تستمر تمامًا. لنستمع إلى

ماترسيتا Matrceta الشاعر الماهاياني الرقيق فى القرن الثانى وهو يحدثنا عن رحمة البوذا:

«- أنت الذى سأمدحك أولاً، أنت أم الرحمة العظيمة

- التى أمسكت بك طويلاً فى دورة السامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد... إلخ)؟

- إن رحمتك لا حد لها (ليس لها عنان لنوقفها به) وهذا جعلك تقضى الوقت بين الجموع، لكن عندما أصبحت بركات العزلة أقرب لطبيعتك انعزلت».

(Buddhist Texts, p. 192).

ويشير البيت الأول للبوذا عندما كان بوذيساتفا، أما البيت الثانى فيشير لفترة الخمسة والأربعين تمامًا التى قضاها فى الدعوة (التبشير) على الأرض بعد استتارته. إنها على أية حال رحمة البوذا بعد موته بعد وصوله للنيرفانا النهائية، والتى بدت دائمًا غير موثوق بها (نادرًا ما تكون موضعًا للتصديق)، والأصل فى رأى الماهايانا أن البوذا بعد وصوله لمرحلة النيرفانا الأخيرة أصبح بعيدًا تمامًا عن العالم (الدنيا) وما فيها ومن فيها ولم يعد مهتمًا بها.

إن أحدًا مهما أوتى من براعة لا يمكنه زحزحة البوذية عن موقفها الأصلى، فهى مازالت حقيقة تجعل البوذا رحيمًا رغم انقشاعه عن الدنيا Passed away. وبينما من الممكن أن نرى أنه يساعد الموجودات بأن وهبها الذرما الكاملة، إلاّ أن عاطفة الرحمة لابد أن تبدو مغايرة له (أى أنه ليس هو نفسه عاطفة الرحمة)، والشكوك التى ظلت دائمًا فيما يتعلق بهذه النقطة ترجع فى جانب منها إلى الطبيعة المتسامية والتى لا يمكن إدراكها على الحقيقة فى كل ما يتعلق بالبوذا. فكل ما يتعلق به كائن خارج نطاق تجربتنا المباشرة. فأناس أنانيون ومحدودون مثلنا غير أكفاء لإدراكه رغم العقل والعاطفة (الرحمة)، ونحن ميالون للظن فى أن رحمة الفراغ الشاسع Vast Emptiness لابد أن تضيع (فى هذا الفراغ) وتصبح غير قابلة للتطبيق (فى دنيانا). لكن إذا كان الأمر كذلك فأى نور يمكن لهذا النوع من السببية (أو التعليلية) أن يلقيه على البوذات المفكرين لذواتهم (الذين هم بلا ذوات Selfless)، والذين يُقال إنهم قد حازوا كل حالات الكمال: الفكر الدائم المتسم بالهدوء العميق، والرحمة بلا حدود، والفراغ الكامل Full-

emptiness؟ ومن منظورنا السفلى (من موقفنا فى هذه الدنيا)، فإن العالم المتسامى ذا الموجودات المستقلة بنفسها يعج بالتضارب على نحو ظاهر ـ فلأيها نوجه اللوم لهذا التضارب؟

أما البوذيساتڤات فهى الأقرب إلينا فى عدليتها، وهى تراعى جيدًا أن تكون على صلة بما هو غير كامل، فهى تحمل العواطف نفسها رغم أنها منفصلة عنها، وهذه العواطف لا تؤثر فيها ولا تلوّث عقولها (أى لا تدنّسوا)، فالبوذيساتڤا ليست من غير جنسنا البشرى، وهى لا تصبح بعد كلية الوجود، ويمكننا أن نقدر لها ذلك، وهى فى الوقت نفسه تسعى طوال الوقت فى هدفها السّامى، وهى خلال نضالها واعية دائمًا بتضامنها مع كل حى، على وفق القول الشهير:

«ـ أيمكن أن تحل البركات عندما يعانى كل حى؟

ـ هل حقًا تم خلاصك وأنت تسمع كل من فى العالم يتوجّع؟».

(H. P. Blavatsky, The Voice of Silence, p. 78).

لكن إذا رغب البوذيساتڤا أن يصبح بوذا، وإذا البوذا حُدّد ككل متكامل يضم كل شىء، فهناك إذًا مسافة شاسعة، تكاد تكون بلا حدود بين أى شخص وحالة الاستنارة Buddhahood. وفى نطاق حياة واحدة لا يمكن اجتياز هذه المسافة، فقد يستلزم الأمر حيوات (جمع حياة) لا حصر لها. ولابد من انقضاء دهور ودهور حتى يصل البوذيساتڤا إلى هدفه، بل إن عقبة واحدة صغيرة تفصلنا وتفصله عن الاستنارة (البوذية) ألا وهى الاعتقاد فى النفس، أى الاعتقاد فى أنه شخص منفصل أى الاتجاه المتأصل فى النفس من أن «هذا من صنعى» أو «أننى صانع هذا»، والتخلى عن النفس أو الذات (إنكار النفس أو الذات) هو عمل البوذيساتڤا الأهم، لكنه ـ أى البوذيساتڤا ـ يكتشف أن إنكار الذات ليس بالأمر الهيّن. لذا فهو يمارس نوعين من الجهود لإبعاد هذه العقبة الوحيدة التى تحول بينه وبين البوذية ـ عمليًا ـ بالتضحية بالنفس وإنكار الذات فى الخدمة وبالتأمل المعرفى العميق فى اللا وجود الذاتى non-existence of self، وهذا الجهد الأخير عائد إلى الحكمة ويعرف بأنه القدرة على التوغل فى الحقيقة الصادقة أو الحقيقة الجديرة بهذا الاسم، التوغل فى «الموجود بذاته Own-being» أو الموجودات

المسئولة عن وجودها لكشف مدى تفاهة الذات المنفصلة. وفى هذا المشروع الإيمانى نجد أن الفعل والمعرفة يسيران جنبًا إلى جنب وهما متداخلان تداخلاً شديدًا.

وتضحية البوذيساتڤا هى موضوع لكثير من الحكايات التنويرية (أو التثقيفية). وعلى سبيل المثال سأعيد هنا حكاية البوذيساتڤا دائم البكاء التى أشرت إليها آنفًا (ص ٢٩٦). سأعيد قصَّها بشىء من التفصيل لأن فيها كل الخصائص النمطية للقصة الماهايانية، كما أنها توضح مفهوم الماهايانا للكمال. تخبرنا القصة كيف بحث دائم البكاء عن تمام الحكمة وكيف وجدها فى خاتمة المطاف «لأنه لم يهتم ببدنه ولا بحياته». لقد ذهب ليرى البوذيساتڤا ذارموداجتا Bodhisattva Dharmodgata القادر على الإجابة عن كل أسئلته، لكنه شعر أنه من غير المستحسن أن يأتى إليه خالى اليد»، لذا فقد قرر أن يبيع بدنه فذهب إلى السوق وصاح: من يريد رجلاً؟ من يشترى رجلاً؟ لكن مارا Mara (رمز الشر The Evil One) يخيف دائم البكاء هذا «فإذا نجح فى بيع نفسه بسبب اهتمامه بالذرما، وانطلاقًا من حبه للذرما، وكأنما يقدم عبادة للذرما» فإنه إذًا فى الطريق الصحيح لاكتساب الاستنارة (التنوير)، وفى الطريق الصحيح لإبعاد نفسه وإبعاد الآخرين عن تأثير مارا (رمز الشر). وعلى هذا، فقد استدرجه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يرى البوذيساتڤا أو يسمعه. عندئذ قرر كبير الأرباب ساكرا (شاكرا) أن يمتحن دائم البكاء هذا، فمسخ نفسه شابًا وقال له هذا الشاب إن أباه يريد أن يقدم أضحية. «لذا فأننى أريد قلب هذا الرجل ودمه ومسخ عظامه». فغمر الفرحُ دائمَ البكاء، ووافق وقال: «سأعطيك بدنى ما دُمت فى حاجة إليه» وتناول عندئذ سيفًا حادًا وخز به ذراعه اليمنى وجعل الدم ينهمر. ووخز فخذه اليمنى ونزع اللحم عنها ومشى إلى أدنى الجدار ليكسر العظم» عندئذ تجلّى له ساكرا (شاكرا) بصورته الحقيقية ووقف أمام البوذيساتڤا ببدنه الحقيقى وامتدح قراره وطلب منه أن يختار نعمة (ينعم بها ساكرا عليه)، فطلب منه دائم البكاء «الذرمات العُلا لبوذا»، لكن كان على ساكرا (شاكرا) أن يعتذر لأن هذا فوق طاقته، وقال له اطلب نعمة أخرى. هنا أجاب دائم البكاء: «لا تشغل نفسك بما اعترى جسدى من تلف! فإننى بنفسى سأجعله صحيحًا كما كان باستخدام القوى السحرية لنطقى بالحقيقة Truth. فإذا كان حقًا أننى ارتبطت باكتساب الاستنارة الكاملة، وإن كان حقًا أن البوذات يعلمون عن قرارى الذى لم أتراجع

فيه ـ فربما من خلال هذه الحقيقة، ومن خلال نطقى بها، يعود بدنى كما كان!» «وفى اللحظة نفسها، ما هى إلا ثوانٍ حتى أصبح بدنه كما كان من قبل سليما غير مجرّح أو ممزق ومُعافًى تمامًا، وكان هذا من خلال قوة البوذا ومن خلال النقاء الكامل الذى اتسم به قرار البوذيساتفا».

وتستمر القصة بعد ذلك لتخبرنا كيف أن (دائم البكاء) ومعه ابنة أحد التجار التى تصحبها ٥٠٠ جارية، ذهبوا لرؤية دارمودجاتا Dharmodgata الذى يعشق فى رخاء وبهاء لا حد له، وكيف سمعوا عظته عن تمام الحكمة، وكيف ـ عندئذ ـ قضوا سبعة أعوام فى نشوة عميقة، وكيف ـ بعدئذ ـ عندما قابلوا الذارمودجاتا مرة ثانية وجدوا أن «مارا Mara (رمز الشر) قد أخفى كل الماء» لذا، فلكى يمنعوا الأتربة المتصاعدة من الوصول إلى جسد الذارمودجاتا» نثروا دماءهم على التراب، وحصل دائم البكاء على ملايين النشوات (جمع نشوة) مكافأة له «أصبح يرى البوذات والأرباب Lords فى كل الاتجاهات العشرة فى عوالم لا حصر لها، يحيط بهم جموع رجال الدين وقد صحبهم العديد من البوذيساتفات». ومن الآن فصاعدًا يكون فى حضرة بوذا (المستنير) وفى ثنايا هذه الاستنارة، ولا تكون له ولادة جديدة إلا فى هذه الحضرة وبين ثناياها.
(Astasahasrika Prajnaparamita, ed. R. Mitra, 1888, ch. 30 and 31).

وهذه القصة لا تتمشى مع أذواق عصرنا حيث الرؤوس اليابسة، ففى عصرنا توصف هذه القصة بأنها مغرقة فى الخيال وأقرب ما تكون إلى قصص العفاريت والجنيات، وأنها صبْيانية ولا تمت بصلة للحقائق الاجتماعية. حقيقة إنها قصة خيالية خالصة تُظْهر تجاهلاً كاملاً للمفاهيم البديهية، وللحقائق المادية لهذا العالم. فكل ما فيها غير مرتبط بالدنيا بالإضافة لمبالغة شديدة فى الحديث عن الذرما وممثليها، كما تبين تدخل موجودات فوقية (فوق طبيعية) مثل مارا (رمز الشر) وشاكرا (رب الأرباب)، بالإضافة إلى المعتقد الساذج فى قوة الحقيقة Truth. لكن هذه القصة بالنسبة لمن يفكرون تفكيرًا روحيًا توضح الحقيقة التى لا مفر منها، وهى أن الاستعداد للتضحية لازم تمامًا لامتلاك الحكمة.

وينتج اتحاد الرحمة مع الحكمة عن الكمالات الستة Six Perfections or Param-ita، وهى الوسيلة التى يمكننا بها الذهاب إلى ما «وراء الآن» Beyond والشخص يتحوا

إلى بوذيساتڤا إذا ما قرر الوصول إلى الاستنارة الكاملة لصالح كل الموجودات. وعلى هذا، فإنه حتى يصل إلى البوذية Buddhahood فإنه يمر بدهور كثيرة من ممارسة الپاراميتات Paramitas. إنها لمهمة هذه الفكرة التى تعزوها الماهانية لنفسها وتشير إليها باسم «مركبة الپاراميتات Vehicle of Paramitas». وهذه الستة هى: تمام العطاء، التزام الأخلاق الفاضلة، الصبر، العزم، التركيز، والحكمة. وهذه المصطلحات تحتاج إلى بعض التعليق فهى ليست حقيقة واضحة فى حد ذاتها. ففى المقام الأول لابد أن يتعلم البوذيساتڤا أن يكون «كريمًا generous» مع كل شىء؛ مع ممتلكاته وأسرته بل وحتى مع جسده، أما التزام الأخلاق الفاضلة فيعنى التمسك بالمبادئ الأخلاقية، فالأفضل للبوذيساتڤا أن يفقد حياته من أن يدافع عنها بالكذب والسرقة والقتل.

والماهايانا لديها الكثير مما تقوله عن الصبر (وهى فى هذا تتميز بالتضاد عن الهينايانا Hinayana)، لكن الكلمة (الصبر) تُستخدم بمعنى أوسع جدًا من المعنى الذى نستخدمها نحن الأوروبيين فيه. «فالصبر» فضيلة خلقية وعقلية. فهو كفضيلة خلقية يعنى تحمل المعاناة وكذلك كل الأعمال العدائية التى يقوم بها الآخرون، دون غضب ولا رغبة فى الثأر ولا سخط. أما الصبر كفضيلة عقلية فيعنى القبول الانفعالى (السكينة) حتى يفهم المرء بشكل صحيح عقائد الماهايانا المتعلقة بالوجود، تلك العقائد التى تبدو مربكة لا تُصدق وغير مستساغة، كفكرة اللاوجود - أى لا وجود كل الأشياء أو كون كل الأشياء متصفة باللاوجود، تللك الفكرة التى لا تترك لنا شيئًا نعيش من أجله.

والبوذيساتڤا كامل العزم رغم كل العقبات التى يواجهها، ويواظب على عمله دون كلل ودون استسلام لليأس، كما أن طاقته عظيمة فهو لا يتهرب من أى عمل مهما كان صعبًا ومهما كان مستحيلاً:

«- لقد نذرت أن أخلّص كل الموجودات الحساسة مهما كان عددها،

- ونذرت أن أنهى كل الآثام مهما كانت لا تنفد،

- ونذرت أن أسيطر على كل الذرمات مهما كانت،

- ونذرت الوصول للتنوير مهما كان بهاؤه الذى لا يقارن».

(After D.T. Suzuki, Manual of Zen Buddhism, 1935 p. 4).

أما ممارسة كمال التركيز فإنه يمكّن البوذيساتڤا من الوصول إلى البراعة أو الحذق فى مجال النشوات (جمع نشوة) والتأملات (العديدة بعدد الوقفات على نهر الجانج)، وهذا يفتح أمامه أوجها عديدة للحقيقة، تلك الأوجه غير الدنيوية، مما يقنعه بخواء التجارب الحسية وعدم كفايتها بل وكونها غير حقيقية. وأخيرًا، فإن تمام الحكمة هو القدرة على فهم الخصائص الجوهرية لكل العمليات والظواهر، وعلائقها التبادلية والظروف المؤدية لقيامها وسقوطها، واللاحقيقة المرتبطة بوجودها (من المفهوم أنها غير موجودة على الحقيقة). وتمام التركيز يقود فى ذروته العليا إلى (الفراغ) أو (الخواء Emptiness) الذى هو الحقيقة Reality الواحدة التى لا حقيقة سواها.

هذه الكمالات الستة يسيطر عليها تمام الحكمة، فهو وحده (أى تمام الحكمة) يجعل الكمالات الأخرى فى الپاراميتات Paramitas أو الممارسات التى تؤدى بالفعل إلى «ما بعد هذه الدنيا The Beyond»، وكما أن العميان لا يستطيعون شق طريقهم فى شوارع المدينة، كذلك نجد أن تمام الحكمة هو بالنسبة للكمالات الأخرى «كعضو الإبصار مما يسمح لها بصعود المرتقى إلى المعرفة الكلية وتحصيلها».

(Selected sayings from the perfection of Wisdom, by E. Conze, 1955, No36).

وأيما أمر فعله البوذيساتڤا فهو ليس وحده فاعله وإنما أيضًا الروح الكامن داخله. فإذا أعطى فإنه يُنصح دائمًا ألا يفكر فيما أعطى وألا يتذكر الشخص الذى أعطاه، والأهم من هذا ألا يكون واعيًا بأنه هو الذى أعطى «إذ لا يجب أن يدرك نفسه، ولا يجب أن يدرك الآخرين، ولا يجب أن يدرك ما أعطى» اعتقادًا منه بتمام الحكمة بهدفه النهائى المتمثل فى لا حقيقة كل هذا (Buddhist Text No, 131). وعلى النحو نفسه، فإنه بدون حكمة قوية فإن بعض هذه الفضائل، كالصبر، لا يمكن الأخذ بها بشكل كامل. وفى الدياموند سوترا Diamond Sutra يخبرنا البوذا عن مناسبة كان فيها غير مُسرمَد (أو غير مؤبَّد) رغم أن ملك كالينجا Kalinga مزّقه إربا. «ففى هذا الوقت (أى وقت تمزيقه إياى) لم أكن أفكر فى نفسى أو وجودى أو روحى أو شخصى، ولو كنت أفكر فى هذا قيد أُنمُلة لشعرت فى هذا الوقت (أى وقت تمزيقه إياى) بخور فى العزيمة» (Vajracchedika Prajnaparanita, p. 14 e) والرحمة نفسها ممكنة فى

درجات الكمال الثلاث: ففى الدرجة الأولى يكون البوذيساتڤا رحيمًا ومتعاطفًا مع كل الموجودات الحية، ثم يتحقّق أنها غير موجودة فيوجه رحمته (عاطفته) إلى الأحداث غير المشخّصة (غير المرتبطة بأشخاص) والتى تملأ الدنيا، وأخيرا تتحرك رحمته (أو عاطفته) لتشمل كل الفراغ. والمرحلتان الأخيرتان غير واقعتين فى نطاق خبرتنا اليومية. ومع هذا، فليس من الضرورى أن يكون حديثنا سخيفًا منافيًا للعقل إذا تحدثنا عن الرحمة أو العاطفة التى هى غير موجهة لأى شخص على الإطلاق Has no object ألا ، لأننا نعرف عن عواطف أخرى (رحمات أخرى) تنبثق داخليًا (أى داخل ذات المرء) دون دافع مثير لها من الخارج (أى خارج الفرد ذاته)، فبتأثير الأدرينالين (دواء منبّه للقلب) قد يشعر المرء بالغضب الشديد، ومن ثَمَّ فإنه ينظر حوله ليجد شيئًا يصب عليه جام غضبه. والعانس التى تقدم بها العمر مليئة بفيض من الحب والرقة لا تستطيع تصريفها، وبالتالى فهى لا تستقر حتى تجد من تصب عليه هذا الفيض حتى لو كان قطة أو ببغاء. وعلى النحو نفسه نجد عاطفة البوذيساتڤا ورحمته تنبثق من أعماق قلبه، ومن أعماق قلبه تنتشر لتغمر ما يعرف هو أنها مجرد مظاهر خادعة.

ويميز الماهايانا عشر مراحل لابد أن يمر بها البوذيساتڤا فى طريقه إلى البوذية (المقصود الاستنارة الكاملة Buddhahood)، وقد وجدت هذه المراحل شكلها النهائى قبل سنة ٣٠٠م فى (السوترا فى عشر مراحل Sutra on ten stages) بعد أن نضجت ببطء فى عدة قرون. وهذه «المراحل Stages» تشير إلى أحوال سامية جدًا، فقد كان ناجارچونا Najarjuna أعظم مفكرى الماهايانا بوذيساتڤا للمرحلة الأولى فقط. والمراحل الست الأولى متصلة بالكمالات (الآنف ذكرها)، وفى المرحلة السادسة يواجه البوذيساتڤا «وجهًا لوجه» الحقيقة نفسها، وذلك بفهمه للفراغ أو المطلق Emptiness.

وفى هذه المرحلة يصل إلى النيرڤانا ولكنه يتخلّى عنها طوعًا. ومن الآن فصاعدًا أماد ولادته دائمًا بشكل إعجازى، ويكتسب كثيرًا من الصفات غير الأرضية (أى غير البشرية) تؤهله لأن يكون مخلّصًا للآخرين، وتجعله فى مرتبة الموجود السماوى. وفى أثناء المرحلة السابقة يستحوذ على الهيمنة أو السيادة العليا على الدنيا فلا شىء الآن يمكن أن يمنعه أن يصبح بوذا. إنه الآن «الملك المتوّج» للذرما ويظهر من خلال الأعمال المعنية ذاتًا ملكية، من الواضح أن البوذيساتڤا فى المراحل الأربع الأخيرة يختلف فى

نوعه عما كان عليه فى المراحل الست الأوليات، وسأتحدث عن البوذيساتڤا كموجودات سماوية فى صفحات تالية.

العقائد الميثولوچية

البوذيساتڤات السماوية أصبحت الآن فى وضع جيد لتصبح هدفًا لشعائر دينية، وازداد توجه المؤمنين بها إليها، وأصبح لكثير منها مسميات، وعزا الناس إليها صفات روحية وبشرية. فلدينا أڤالوكيتسڤارا Avalokitesvara وهو بوذيساتڤا فى المرحلة التاسعة تحكمه العاطفة (الرحمة)، يمسك اللوتس، وهو برحمته يساعد الموجودات التى تعانى المحن، ويساعده على مهمته قدرته على التشكُّل فى أى شكل يريده (لديه القدرة على التشكل Protean capcity) وهناك أيضًا مانچوسرى Manajusri الذى تفوق فى الحكمة، وهو يحمل سيفًا ويمنح الحكمة لمن يتوسلون إليه. وهناك ميتريا Maitreya البوذا القادم (المهدى أو المستنير المنتظر)، وهو الآن فى سماء توشيتا The Tushita heaven الذى يمثل الصداقة ويمسك قارورة مليئة بإكسير الخلود، وسيقود كثيرين إلى الاستنارة فى زمن آتٍ (مستقبلاً). وهناك كشيتيجاربها Kshitigarabha رب Lord العالم السفلى ويمسك عصًا (أو سارية) ويهتم بأحوال الموتى خاصة الذين فى الجحيم Hell (أو الذين هم فى العذاب). وهناك سامانتابهارا Samantabhara الذى يضع الصيغ الطِّلسميَّة أو صيغ التعاويذ لدفع الأخطار وإبعادها.

وغالبًا ما تظهر لنا فكرة البوذيساتڤا هذه تأثيرات غير هندية أى أجنبية. إنها على نحو خاص تأثيرات إيرانية. والفصل الرابع والعشرون من اللوتس وهو الفصل الذى يتناول أڤالوكيتسڤارا، يظهر تشابهًا فى بعض فقراته مع الأڤيستا Avesta، ويضع أڤالوكيتسڤارا على تاجه صورة أميتابها Amitabha موجده الروحى أو أبوه الروحى والشىء نفسه نجده على أغطية الرأس التى يرتديها كهنة پالميرا Palmyra (تدمر) والشىء نفسه على غطاء رأس ربّة فريجيا Phrygia. وميتريا Maitreya مَدين بالكثير لميثرا Mithra، ويُطلق عليه چيتا A. Jita أى الذى لا يُهزم، وكذلك فإن ميثراس Mithras كان يُطلق عليه in-victus أى الذى لا يُهزم فى الكتابات الباطنية الرومانية

والبوذيساتڤات تستحق أن تُعبد مثلها فى ذلك مثل البوذات، ويظن بعض الماهانيين أنها الأجدر بالعبادة أى أنها تستحق العبادة أكثر مما تستحقها البوذات. (انظر ص ٣٠٢)، ويُقال فى اللوتس سوترا Lotus Sutra إن توقيرك أڤالوكيتسڤارا يساوى

عبادتك لكل البوذات (Saddharma Pundarika, p. 364)، ونجد فى موضع آخر: «حقا يا كاسيابا Kasyapa تمامًا كما يعبد المرء القمر الجديد لا القمر الكامل (البدر)، كذلك هؤلاء الذين يعتقدون أنى أوقر البوذيساتڤا وليس التثاجاتات Tathagatas» أو «من البوذا ينبثق - فقط - الحواريون Disciples والپراتيكابوذات Pratyekabuddhas (ص ٣٠١)، أما من البوذيساتڤا فيولد البوذا الكامل نفسه».

وقد صاحَب تصور ميثولوچيا البوذيساتڤات ميثولوچيا البوذات، بل لقد سبقتها. وهذا الجانب فى الماهايانا يعود إلى القرن الأول الذى أعقب وفاة البوذا. وقد أخذ شكله فى مدرسة الماهاسانجيكات Mahasanghikas (ص ٢٦٨)، وهى فرقة كبيرة فى نزاع مع ما يسمَّى الثاڤيرات Sthaviras أو الكبار Elders، والاسم يوحى بفخرهم بتفوقهم وأرثوذكسيتهم (سلفيتهم أو أصوليتهم)، وكان الماهاسانجيكات هم الأكثر شعبية وديمقراطية وعن طريقهم دخلت التطلعات الجماهيرية إلى البوذية. وفكرتهم التى كونوها عن البوذا تُعتبر فكرة محورية، ولا يستطيع المرء أن يفهم الماهايانا دون تقدير للمنطق الكامن وراء هذه الفكرة.

فكرة البوذا (المستنير) كانت تعنى منذ البداية معنًى مزدوجًا أصبح نقطة الانطلاق لتطورات بعيدة المدى. فالكلمة «بوذا Buddha» نفسها ليست اسمًا لشخص وإنما هى لقب أو وصف يعنى «المستنير Enlightened one». إنه يشير إلى حالة إنسان لا عائق أمامه إطلاقًا للوصول للطاقة الروحية للذرما. أما اسم بوذا التاريخى فهو جواتاما Guatama (بالپالية: جوتاما Gotama) أو سيدهارثا Siddhartha (بالپالية: سيدهاثا Siddhattha) أو على وفق اسم قبيلته إذ يُسمى غالبًا سكياموني (شكياموني Sakyamuni). البوذا إذًا هو من ناحية شخص حقيقى له وجود تاريخى، ومن ناحية أخرى هو القناة الموصِّلة للتعاليم الروحية عن الذرما. وهذه الازدواجية أو الثنائية مألوفة فى الكتابات الموثقة لهذا الدين الآسيوى والتى كتبها أئمته. وفى الأعوام الأخيرة وجدناها مرة أخرى فى كرامشاند غاندى Karamchand Gandhi الذى كان أيضًا هو المهاتما «ذو الروح العظيم Great souled One». إن الآثار التاريخية الملحوظة فعلاً لأفعاله ظلت سرًا (غامضة) لأولئك الذين لا يستطيعون النظر خلال حجاب (ماسْك) غاندى الشخصى ليصلوا إلى القوى الروحية التى تعمل من خلاله، وفشلوا فى فهم أن

أهميته فى جانب المهاتما فيه (جانب الروح العظيم)، لأن شخصية غاندى ليست سوى ماعون أو إناء أو وعاء يضم الروح العظيم.

وبهذه الطريقة، فإن الفرد المسمّى جواتاما Guatama أو ساكيامونى Sakyamuni موجود وجودًا مشتركًا على نحو ما مع المبدأ الروحى للبوذية التى يطلق عليها التاثاجاتا Tathagata أو جسد الذرما Dharma-body أو طبيعة البوذا Buddha-nature، رغم أن البوذيين ينظرون للعلاقة الدقيقة (أو المضبوطة) بين الفرد والجوانب الروحية لوجوده على أنها علاقة لا يمكن تعريفها (أو غير قابلة للتعريف)، وكان البوذيون يعارضون دومًا وبثبات الاتجاهات غير الإيمانية المتمثلة فى عبادة شخص حى، وبذلوا كل جهدهم للتقليل من شأن الوجود البوذى البدنى الفعلى (بمعنى رفضهم عبادة بوذا كشخص)، بل إن البوذا نفسه ذكر فى سوترا الهينايانا Hinayana Sutra لڤاكالى Vakkali: «ماذا هناك يا ڤاكالى، ماذا فى رؤية جسدى التافه؟ إن من رأى الذرما فقد رآنى، ومن رآنى فقد رأى الذرما الروحية. انظر فى الذرما يا ڤاكالى عندها ترانى» (Buddhist Texts, No. 103).

ومدرسة (أو مذهب) الماهاسانجيكا Mashasanghika الآن بدأت قبل ظهور الماهايانا بقرون فى التقليل من أهمية بوذا كشخص (أى التقليل من أهمية بوذا المعروف فى التاريخ). فهى - أى هذه المدرسة - ترى كل شىء شخصى ومؤقت ودنيوى earthly، وتاريخى، أى خارج البوذا الحقيقى (المعنى هنا أى خارج المستنير الحقيقى) الذى تسامى أى أصبح ساميًا متعاليًا فوق الكون لا يعتريه أبدًا نقص (اللاكمال) أو نجس (اللاطهارة) مهما قلت، وأصبح كلى العلم (عليمًا بكل شىء)، كلى القوة (مهيمنًا على كل شىء)، خالدًا أبديًا لا نهائيًا غير محدود، منسحبًا على ذاته منتشيًا لا تأخذه سنه ولا نوم، لا ينصرف انتباهه أبدًا Distracted. وبهذه الطريقة أصبح البوذا هدفًا مثاليًا للإيمان الدينى. أما بالنسبة للبوذا التاريخى (الشخص) الذى سار على الأرض منذ حوالى ٥٠٠ سنة قبل الميلاد، فقد كان مخلوقًا سحريًا خلقه البوذا المتسامى (الكلى) إنه (أى بوذا التاريخى هذا) مخلوق زائف Fictitious أرسله البوذا العَلِىّ القدير المتسامى غير المحدود ليظهر فى عالمنا هذا وليعلم ساكنيه. إن البوذا لم يختف فى النيرڤانا وإنما فى الرحمة التى لم تحدها حدود طوال حياته، وسيظل حتى نهاية الزمن

يناشد الوسائل المعينة المختلفة لمساعدة كل أنواع الموجودات بطرائق مختلفة. إن تأثيره لن يكون مقصورًا على القلة التى تستطيع فهم العقائد العويصة المرتبطة به، بل إنه كبوذيساتڤا سيولد من جديد حتى فى «حالات البلاء والكرب States of Woe»، ليكون برغبته الخالصة وتجربته الكاملة حيوانًا أو شبحًا أو قاطن جحيم، ويعمل لصالح الموجودات التى كان حظها سيئًا فعاشت فى أماكن لاقت فيها الحكمة أذنًا صمّاء.

والبوذات لا توجد فى عالمنا الأرضى هذا فحسب، فهى تملأ الكون كله، وتلتقى فى كل مكان فى العوالم المختلفة. إن الماهايانا تأخذ بهذه البوذولوچيا بتمامها، فلم يعد لبوذا الشخصية التاريخية أهمية، لقد تلاشى، تاركًا البوذا متضمنة فى الذرما التى هى الحقيقة الوحيدة. وقد ورد فى الدياموند سوترا Diamond Sutra هذه الأبيات الشهيرة:

«هؤلاء الذين لم يروا هيئتى،

وهؤلاء الذين اتبعونى بسماع صوتى،

مخطئة هى جهودهم للارتباط بى،

إنما شعبى (أتباعى) هم الذين لن يرونى.

فعن طريق الذرما يجب أن يرى المرء البوذات

لأن أبدان الذرما هى المرشدة،

بل إن طبيعة الذرما الصحيحة لا يجب تبينها (رؤيتها) بل ولا يمكن تبينها».

(Vajracchedika Prajnaparamita, ch. 26).

ويخبرنا البوذا نفسه فى «لوتس الشرائع الصالحة Lotus of the Good Law» أن كثيرين من البوذيين «يعتقدون أن السيد Lord ساكيامونى بعد أن ترك بيته بين آل ساكيا قد وصل للتنوير الكامل بالقرب من مدينة جايا Gaya، لكن هذا غير صحيح. فالحقيقة أننى استنرت استنارة كاملة منذ مئات الألوف من الدهور، فالمستنير تمام الاستنارة يظل للأبد، والتاثاجاتا **لا يموت**». (Buddhist Texts pp. 140, 142).

والبوذا التاريخى (شخص البوذا) مجرد حالة ظهور، وليس ظاهرة منفصلة (واحدة)، وإنما هو واحد من سلسلة البوذات التى تظهر على الأرض عبر العصور. وتبدو المعلومات عن البوذات غير التاريخية (أى البوذات القادرة المتعالية وهى غير بوذا الشخص) تزداد كلما تقدم الزمن، ففى البداية كان عدد هذه البوذات سبعة، ثم سمعنا عن أربعة وعشرين، وراح الرقم يزداد بشكل ثابت. وذهبت الماهايانا إلى أبعد من ذلك فأسكنت البوذات فى السماوات. ففى الشرق يعيش أكشوبها Akshobha «الهادئ رابط الجأش The imperturbable». وفى الغرب البوذا ذو النور اللانهائى، أميتابها Amitabha الذى يعود تقديسه ـ فى كثير منه ـ إلى عبادة الشمس فى إيران، وربما كانت هذه العبادة تعود إلى إمبراطورية كوشانا Kushana فى المنطقة بين إيران والهند، ووصلت إلى الصين أولاً فيما بين ١٤٨ و ١٧٠م عن طريق أمير إيرانى هو الأرساسيد نجان شى ـ كاو Arsacid chee-Kao . وهناك بوذات أخرى أكثر شعبية، ونعنى بها بوذات الشفاء (بيشاچياجورو Bhaishajyaguru) وكذلك أميتايوس Amitayus، البوذا طويل العمر أو الذى ليس لعمره نهاية، وهو نظير الإيرانى زورافين ى أكاناراك Zuravin i Akanarak (الذى ليس لعمره نهاية)، ولمعظم هذه البوذات التى لا حصر لها مملكة أو مجال field أو كون باطنى أو روحى Mystical خاص بهم. إنه عالم غير عالمنا هذا. عالم طاهر أو أرض طاهرة لا خطيئة فيها ولا حالات كرب. وفى وقت لاحق أضيف للتانترا Tantra ـ مزيد من البوذات مثل ڤيروكانا Vairocana وڤاچراساتڤا Vajrasattva وڤاچراذارا Vajradhara وغيرهم. بل إن بوذا التاريخى (الشخص المسمى ساكيامونى) قد أزيح إلى خلفية الصورة، وأحياناً كان وضعه يتقلص ليصبح مجرد جسد شبحى للبوذا السماوى، مثل ڤيروكانا Vairocana.

وفى حوالى سنة ٣٠٠م، تمت صياغة البوذولوچيا الماهايانية بشكل نهائى فى عقيدة الأجساد الثلاثة Three Bodies. فبوذا يوجد فى ثلاثة مستويات:

(١) لقد كان خيالاً أو كياناً زائفاً يبحث عن جسد (nirmana-Kaya).

(٢) جسد كميونى (مشاع) (Sambhoga-Kaya).

(٣) جسد الذرما. والمستويان الأول والثالث من السهل فهمهما؛ فجسد الذرما هو البوذا الذى يُعتبر هو المطلق Absolute. والخيال أو الكيان الزائف (المستوى الأول) هو

الجسد الذى يمكن للمرء أن يراه فى وقت محدد، أو بتعبير آخر هو البوذا التاريخى (الشخص الذى هو من لحم وعظم ودم). وفى القرن الخامس عشر أخذت عقيدة الأجساد الزائفة هذه فى التبت شكلاً أثار على نحو ما خيال الغرب (أوروبا)، حيث سمع الجميع بالدلاى لامات Dalal Lamas و«البوذات الحية» = Tulkus=sprul-sku) Uirmana-kaya)، والناس عادة ما يسيئون فهم النظرية الكامنة وراءها، لأنهم لا ينتبهون إلى الفرق الجوهرى بين الأشخاص العاديين والقديسين الكاملين عند دخولهم هذا العالم. فالشخص العادى كان شخصًا ما آخر قبل أن تُعاد ولادته هنا، لكن إعادة ولادته محكومة بأن كرماه his Karma لم تنته (لم تستنفد أغراضها)، وهو مدفوع ضد إرادته على نحو قلّ أم كثر. ومثل هذه الروابط (القيود) لا وجود لها فى حالة البوذيساتفات السماوية أو البوذات، إذ فى مقدورها أن تتخلى عن العالم إن سمحت رحمتها بذلك (تتخلَّى عن العالم بمعنى تركه Leave it). والآن نقول إنه لتراث قديم تمامًا ذلك الذى يفيد أن القديسين الكاملين يمكنهم أن يكون لهم أجساد شبحية، وهى أجساد مختلفة عن الأجساد العادية لاختلاف أغراضها ومقاصدها، والتى تُستخدم (أى هذه الأجساد الشبحية) كنوع من الدُّمَى للمساعدة على تحويل الآخرين. وهؤلاء (الآخرون) ليسوا «تجسيدًا» للقديس، وإنما خلق حر خلقه بقوته السحرية، التى أطلقها لتقوم بهذا العمل بينما يظل هو نفسه غير مرتبط بعملية الخلق هذه. وربما كان من الملائم أن نتحدث عن «التملُّك Possession» وأن الفكرة غير بعيدة عن زعم القديس بول St. Paul أنه ليس هو الذى يتكلم، وإنما المتكلم هو المسيح (يسوع) الذى بداخله (Galatians II, 20)، ومن هنا فليس هو التولكو Tulku الذى يعمل، وإنما الفاعل هو القوى الروحية التى توجهه.

هذا هو التراث المشترك بين كل البوذيين، أما بدع اللاميين Lamaism فى القرن الخامس عشر فتتكون تعاليمها من:

(أ) بعض البوذيساتفات والبوذات يرسلون فى أماكن معينة، عددًا معينًا من الأجساد الشبحية لتعمل كحكام دينيين لهذه المنطقة التى أرسلوها إليها. وعلى هذا، فإن أفالوكيتسفارا Avalokitesvara قد يظهر ثلاث عشرة مرة كحاكم للهاسا Lhasa، وقد يظهر ميتريا Maitreya سبع مرات فى أورجا Urga.. وهكذا.

(ب) أنهم يزعمون أنه من الممكن اكتشاف المبدأ (أو الأساس) الروحى للحاكم القديم فى جسد طفل ظلت أمه تحمله بعد موته مدة ٤٩ يومًا. ويختار رجال الدين الماهرون حكومة التولكو Tulkus بعناية شديدة على وفق قواعد مفصّلة تمكّن مجلس الشعائر من التفريق بين المعجزات الأصيلة والأخرى الزائفة، وهذا هو ملمح مميز للعالم المؤمن باللاّمية Lamaism خلال الأربعمائة والخمسين سنة الأخيرة، رغم أنه قد جرى التلطيف من هذه العقيدة بتعرض أكثر من حاكم أعلى (دلاى لاما) لعدد قليل من الاغتيالات الحكيمة.

كل هذا بسيط تمامًا ويمكن فهمه، إلا أنه لا يمكن أن نقول الشىء نفسه عن الجسد الثانى أو الجسد المشاع. بل إنه حتى المعنى الدقيق للمصطلح محل شك، وربما كان «جسد المسرَّة enjoyment body» هو الترجمة الأفضل. إنه جسد متألق فوق طبيعى يظهر به البوذا للموجودات الفوق بشرية وللبوذيساتفات السماوية فى الممالك غير الأرضية، حيث يبشرهم بالذرما وقد غمرهم الفرح والبهجة والحب. يجب أن نكتفى بهذا القدر فى الحديث عن هذا الجسد، لكننا نضيف أن هذا الجسد المعظم يقدم ترضية كبيرة تحتاجها الكتب المقدسة الجديدة new Scriptures للماهايانا (see 279) يمكن تتبعها فى أزمنة سابقة.

المهارة فى الوسائل

وأكثر من هذا، فإن أردنا الحقيقة، فإن كل ما تحدثنا عنه غير صحيح إلى حد كبير، ولكنه جزء من الخداع ـ صور خادعة دائمة التغير، وهذا هو العالم. فالحقيقة الفعلية أنه ليس هناك بوذات وليس هناك بوذيساتفات، ولا كمالات ولا مراحل (من تلك المراحل المشار إليها آنفًا) ولا فردوس ـ لا شىء من هذا كله. فكل هذه الأفكار لا تشير إلى شىء حقيقى موجود، وإنما هى عالم من الفانتازيا. إنها مجرّد وسائل أو ذرائع نزولا على رغبة جموع الجهلة. إنها أساسات لأفكار مؤقتة أصبحت سطحية بعد أن أدت غرضها. إنها بالنسبة للماهايانا «مركبة» مصممة لنقل الناس بها إلى الخلاص. وعند الوصول إلى «الما وراء Beyond» يمكن بأمان استبعادها. فمن يفكر فى حمل طوافة (أو قارب) معه بعد أن يكون قد وصل للشاطئ (الآخر)؟

وفى «تمام الحكمة The Perfection of Wisdom» تسأل الأرباب القلقة سوبهوتو Subhutu المبجل: «أحتى النيرڤانا يا سوبهوتو المقدس تعتبر خداعًا؟ فكان جوابه: «حتى إذا كان هناك شىء بالصدفة أكثر تحديدًا، فإننى سأقول عنه إنه كالخداع أو كالحلم. لأنه ليس من شيئين مختلفين يكون كلاهما خداعًا ونيرڤانا فى الوقت نفسه أو أحلامًا ونيرڤانا (فى الوقت نفسه) (Buddhist Texts, No, 165)، فالنيرڤانا كحقيقة صادقة هى واحدة وحدها وليس لها ثانٍ. كل الكثرة، وكل الانفصال وكل الفصل وكل الثنوية (أو الثنائية) علامة من علامات الزيف. كل شىء خلا الواحد One يُسمى أيضًا «فراغًا أو «مشابهة(*) Suchness» ليس له وجود حقيقى، ومهما قيل فإنه فى خاتمة المطاف غير حقيقى وزائف وباطل، رغم أنه قد يكون مباحًا (مسموحًا به) إذا كان مطلوبًا لخلاص الموجودات. والمقدرة على صياغة عبارات مفيدة والعمل بما تقتضيه حاجات الناس نبعا من قضية كلية يُطلق عليها «المهارة فى الوسائل»، وهى فكرة أُضيفت إلى البوذيساتڤا مؤخرًا فى المرحلة السابقة، بعد أن ظهر له (البوذيساتڤا) بعمق عن طريق تمام الحكمة أن كل شىء هباء (فراغ emptiness).

«فالمهارة فى الوسائل» جعلت الماهايانيين أكثر تأثرًا كدعاة أو مبشرين خارج الهند من الهانايانيين (الهينانيين) وهذا لا يعنى أن حماس الآخرين فى نشر دينهم كان فاترًا، إلا أنهم كانوا على أية حال حرفيين وغير مرنين فى تفسير الكتب المقدسة، بينما كان الماهايانيون أكثر تحررًا ومرونة فى تفسيرها. وانطبق هذا على القواعد أو الإجراءات الديرية كما انطبق على الفروض العقائدية. وكتب الڤينايا Vinaya (p. 268) تقرر أن رجال الدين لابد أن يرتدوا ملابس (أرواب) قطنية، وتمسك الهانايانيون بحرفية ذلك باعتباره أمرًا نهائيًا. وأدى هذا إلى عدم نشر دينهم بشكل جيد فى المناطق الباردة، ولم تكن دعوتهم مؤثرة كثيرًا فى التبت وشمال الصين ومنغوليا واليابان. أما رجال الدين الماهايانيون فارتدوا الملابس الصوفية دون أى شعور بوخز الضمير. وعلى النحو نفسه، إذا كانت القواعد عن أكل اللحم لابد من التمسك بها حرفيًا لتحتم أن يبقى البدو دون أن يأنسوا بالدرما. فسارع رجال الدين الماهايانيون بإيجاد طرق للتحايل على هذه القواعد غير العملية، وأعادوا تفسيرها لتتفق مع مقتضيات الحال. وكانت شرائع

(*) المترجم غير متأكد من هذا المقابل العربى للكلمة Suchness.

الفيناي Vinaya تحرم على رجال الدين ممارسة الطب، فكان موقفهم المعارض لهذا ذا أهمية كبيرة لنجاح دعوتهم. ويظهر تاريخ التبشير المسيحى فى القرون الأخيرة أن الإرساليات الطبية كسبت للمسيحية أكثر مما كسبته الإرساليات الأخرى. لقد أنف البوذيون من استخدام السيف لنشر دينهم فاستخدموا المبضع والأعشاب وجرعات الدواء، مما فتح للماهانيين بيوت الفقراء والأغنياء على السواء. لقد اقتنعوا أن مقتضيات الرحمة ومسئولياتهم عن أتباعهم تعنى شيئًا أكثر من الطقوس الشعائرية (أو الديرية)، لذا عكفوا بحماس على دراسة الطب وراحوا يمارسونه، وأصبحت دراسة الطب جزءًا من منهج جامعة نالاندا Nalanda على سبيل المثال، كما أصبحت أيضًا ضمن المؤسسات الديرية فى التبت.

وتم تطبيق هذا الاتجاه السهل نفسه فيما يتعلق بالقضايا العقائدية. لقد بذلوا جهودًا كبيرة لتقليل الفوارق بين الآراء البوذية وغير البوذية، وذلك ليمتصوا قدرًا كبيرًا من وجهات نظر المتحولين (الذين غيروا دينهم) فيما مضى، ونزعوا نزعة توفيقية (للتوفيق بين دينهم والأديان الأخرى)، بصرف النظر عن درجة نقاء عقيدتهم، فتآلفوا مع الطاوية والبونيَّة Bon والشينتو، والمانوية والشامانية أو وجهات النظر الأخرى. وعلى أية حال، فإن هذا الاتجاه التحررى كان خطرًا لما سببه من تسبب أخلاقى وإلى تخمينات اعتباطية فى مجال العقيدة. وكان من الممكن تجنب هذا الخطر الأخير (المتعلق بالعقيدة) أكثر مما كان يمكن تجنب الخطر الأول (التسيب الخلقى)، وذلك لأن الكتب المقدسة الماهايانية ليس فيها إلا القليل مما يمكن به اعتبار البوذى غير صادق البوذية، أو بتعبير آخر مما يمكن به تكفير البوذى أو اتهامه بالخروج عنها، نقول ليس فى الكتب المقدسة إلا القليل، إن لم تكن خالية تمامًا من القواعد التى تجعلنا نحكم من خلالها على البوذى بعدم التمسك بأصولها.

وإذا كانت «المهارة فى الوسائل» قد انفصلت عن خلفية تراثها الروحى المستمر والحى، فإنها قد أظهرت قدرًا كبيرًا من الانتهازية المطلقة. والسؤال الذى يجب أن نوجهه الآن: ماذا تعنى هذه «المهارة فى الوسائل» المحدودة والمقيدة؟ تلك الوسائل التى أخذ بها هؤلاء الناس. إن العامل المقيد الأول هو الاعتقاد فى القوة الطاغية للكرما والتى بها «يعرف كل فرد أنه لابد أن يجنى ثمار أى كرما اقترفها»، «فعلى سبيل المثال

نجد أنه من تطبيقات «المهارة فى الوسائل» المتسمة بالغلو، أنه عندما قام رجل دين فى سنة ٨٤٢ م بقتل ملك التبت لانجدارما Langdarma الذى أهان الدين المقدس، كان الدافع المزعوم لرجل الدين هذا هو الرحمة، لأنه أراد أن يمنع الملك من القيام بالمزيد من الشر الذى هو ناتج عن أنه وُلِد ميلادًا ثانيًا غير سعيد (بمعنى أن السبب فى قيام الملك بأعمال شريرة - فقط هو طبيعة ميلاده الجديد). ورغم هذا الدافع السامى للقاتل فإنه - أى القاتل - يعرف جيدًا أنه قام بعمل خاطئ. وعندما توقف الاضطهاد وأمكن ترسيم رجال دين آخرين، رفض أن يؤدى مهمته فى مراسم الترسيم لأنه كقاتل ممنوع من الحق فى هذا إلا بعد أن يتطهر برحلة فى الأعراف (المنطقة الفاصلة بين الجنة والنار أو السعادة والعذاب). هذا النوع من التعليل لا مقبول فى حد ذاته، أى أنه يحتاج إلى دليل آخر. وعندما كنت أتناول الغداء مع لاما Lama مونغولى حاولت أن أقدم له طعامًا نباتيًا، فقال لى إن هذا غير ضرورى «فنحن رجال الدين المونغوليين نأكل اللحوم دائمًا، فليس أمامنا شىء آخر نأكله». فقلت له: «حسنا، لقد كنت - فقط - أفكر فى الڤينايا Vinaya» أعنى الالتزام بالقواعد الديرية البوذية. لكنه استطرد قائلاً: «نعم، نحن نعرف أننا بأكلنا اللحوم نخالف بذلك تعاليم السيد بوذا Lord Buddha. ونتيجة هذه المخالفة فإننا قد نولد مرة أخرى فى الجحيم، لكن من واجبنا أن نقدم الذرما للشعب المونغولى، ومن هنا فليكن ما يكون أو بتعبير آخر نتحمل النتائج مهما كانت».

والماهايانيون أكثر ارتباطًا بالتأمل وفقًا للمسارات التقليدية مما نظم عقولهم وعدّل تفكيرهم، وقد أثر هذا أيضًا على كل البوذيين. كما أنهم لم ينحرفوا عن (هدف) المسلك البوذى القائم على «إخماد الذات» أو القضاء على الفردية المنفصلة، وكل الأدوات (العقائدية) والمسلكية التى يستخدمونها إنما هى فى خدمة هذا المبدأ (إخماد الذات والقضاء على الفردية المنفصلة). إن التآلف الطويل مع تاريخ البوذية يعكس لنا عاملين آخرين أكثر ثباتًا ليسا أقل حقيقة وحيوية لكونهما أكثر دقة واستعصاء على الفهم، وهما يصدمان المراقب العارض (الذى لم يتعمق فى التاريخ الهندوسى). فالبوذية طوال تاريخها تقول بوحدة الموجود الحى Organism، فأى تطور جديد فيه إنما هو استمرار لتطور سابق. فلا شىء أكثر اختلافًا بين وليد الضفدع والضفدع والخادرة

(الحشرة فى الطور الذى يعقب اليرقانة) والفراشة، ومع هذا فهم يعتبرونها مراحل للحيوان (الحشرة) نفسه، وأنها استمرار من شكل لآخر. إن قدرة البوذية على التحول يجب أن تنبه أولئك الذين لا ينظرون إلا إلى النتيجة النهائية منفصلة عن الفترات الفاصلة الطويلة عبر الزمن. إنهم فى الحقيقة مرتبطون بكثير من المراحل المتسلسلة، ويستحيل إدراك هذا كله إلا بالدراسة المتأنية وعن قرب. حقيقة أنه ليس فى البوذية بِدَع أو مستجدات، وما يبدو كذلك ما هو فى الواقع إلا تكييف دقيق لأفكار سابقة. إنهم دائمًا يهتمون اهتمامًا شديدًا بالتطور المستمر للعقيدة وبالانتقال الخالص للتعاليم من معلم إلى معلم.

وأكثر من هذا، فلكل الكتابات البوذية مذاق خاص بها، وطوال ثلاثين عامًا لم أتوقف عن تلمس هذا المذاق فيها، والكتب المقدسة الهندوسية نفسها تقارن الذرما بالذوق أو المذاق Taste، فتذكر أن لكلمات البوذا طعم (أو مذاق) السلام، ومذاق التحرر ومذاق النيرفانا. ولا يمكن للأسف وصف المذاق، فحتى أعظم الشعراء لا يمكنه التعبير عن مذاق الخوخ وكيف يختلف عن مذاق التفاح. وأولئك الذين يرفضون أن يتذوقوا الكتب المقدسة البوذية يفشلون فى فهم (الوحدة) التى تميز كل أشكال البوذية.

العقائد المتصلة بالوجود

بعد أن كان حديثنا إلى حد كبير عن الطريق إلى الماوراء Beyond (ما بعد الموت)، فليكن حديثنا الآن عن الماوراء نفسه. من المبانى الخارجية لصرح الماهايانا ننتقل الآن إلى الحرم الداخلى، إلى تعاليم الحكمة التى تتناول طبيعة الحقيقة أو الأُنطولوچيا Ontology. هذه العقائد تتسم بالدقة الشديدة وبكونها عويصة عسيرة على الفهم ولا أمل فى تفسيرها بوضوح فى المساحة المخصصة لمقالى هذا. وقد يرضينا أن نعلم أنه يقال إن فهمها فهمًا حقيقيًا يستلزم أعوامًا طوالاً بل وأكثر من حياة، ولا يكف المؤلفون الماهايانيون عن تنبيه قرائهم إلى الصعوبات التى تواجههم. ويمكن إيجاز الموقف الذى نحن فيه بدقة من خلال كلمات السوترا عن «تمام الحكمة»: «تأتى الأفكار توًا لبعض الأرباب مُجمَّعة (محتشدة)، بِمَ تنطق الجنيات وبم تتمتم. إننا نفهم رغم الغمغمة (والتمتمة). فما قاله سوبهوتى لنا لتوِّه هو ما لم نفهمه». فقرأ سوبهوتى أفكارهم وقال: «ليس هناك شىء ليفهم! لاشىء على الإطلاق يُفهم. لأن شيئًا محددًا لم يُشَر إليه

(بضم الياء)، فلا شىء على وجه الخصوص يمكن شرحه، والحقيقة أنه لا أحد يمكنه أن يدرك الحكمة لأنه لا ذرما على الإطلاق جرت الإشارة إليها، أو جرى إلقاء الضوء عليها أو التواصل معها، لذا فلا أحد يستطيع أن يرنو إليها أو يقبض عليها» (Buddhist Text n. 165). ورغم هذا التحذير، فسأشرع الآن فى حصر العقائد الرئيسية المتعلقة بالوجود عند الماهايانا. وسأقدمها كفروض عقدية جامدة رغم أن هذا قد يفسد طبيعتها (شخصيتها) الحقيقية، ذلك لأنها لم تكن أبدًا تقارير محددة عن حقائق محددة.

وأُسس العقائد المتعلقة بالوجود (أو العقائد الوجودية) عند الماهايانا، مثلها مثل عقائد البوذولوچيا مزخورة فى مدرسة الماهاسانجيكا Mahasanghikas التى طورت نظريتين فلسفيتين مهمتين على نحو خاص:

(١) الفكر فى طبيعته الخاصة أوجد ذاته بذاته، وهو فى جوهره متسامٍ وتام النقاء، فالدنس لا يؤثر أبدًا على نقائه (طهارته) الأصلى، فهو شىء عارض (أى الدنس) وغير أصيل فيه.

(٢) وقد أصبحت مدرسة الماهاسانجيكا على نحو متزايد متشككة فيما يتعلق بقيمة المعرفة التجريبية، وهى فى هذا مناهضة أو معارضة لفلسفة المذاهب الهانايانية الأخرى. فبعضهم يقول بأن كل الأشياء الدنيوية غير حقيقية لأنها نتيجة الجهل. فالحقيقة وحدها هى التى تسمو بالأشياء الدنيوية، وغياب كل هذه الأشياء الدنيوية أو انعدامها يسمى «الفراغ». ويذهب آخرون إلى ما هو أبعد، وينظرون لكل شىء باعتباره دنيويًا وفوق دنيوى فى الوقت نفسه، أى مطلق ونسبى معًا كالخيالى أو المفترض. إنهم يعتقدون أنه لا شىء حقيقيًا يمكن التعبير عنه بالكلمات التى لا تقدم لنا سوى معلومات خادعة.

وعلى هذا الأساس تقدم لنا الماهايانا ما هو آتٍ:

(١) كل الأشياء فراغ أو «فارغة» empty. فالهانايانا فى رفضها «لهرطقة الفردية» تقول بأن الأشخاص هم «خواء من النفس empity of self»، وهم فى الواقع تجمعات لما هو غير شخصى (غير مشخّص أو غير مجسَّم)، وهذا اللا مشخّص يُسمى الذرمات dharmas. ويضيف الماهايانا الآن أنه حتى هذه العمليات اللامشخصة هى نفسها

«خواء من النفس empty of self»، بمعنى أن كل فرد ليس له قيمة فى نفسه ولا بنفسه ولا يمكن تمييزه عن أى ذرما، والمعنى النهائى أنه بنفسه غير موجود.

إن المحتوى التأملى لفكرة «الفراغ Emptiness» هذه ثرى جدا، مما يجعل من الضرورى أن أرجع لكتاب البروفيسور مورتى Murti (محور الفلسفة البوذية Central Philosophy of Buddhism)؛ لأستقى منه المزيد من المعلومات. ويكفى هنا أن نقول إن «الفراغ» يعنى الحقيقة المطلقة المجردة المتسامية التى تسمو على الفهم العقلى والتعبير اللغوى. ومن الناحية العملية، فإنه يعادل التفكير المطلق الكامل. فالواحد One يجب الا يقبض (seizeon) على شىء أو يتطلع إلى شىء أو يشتهيه، لأن هذا قد ينطوى على فعل التفضيل مرتبطًا بالمصلحة الذاتية وتأكيد الذات وتضخيم الذات، والصيرورة الفاسدة إلى الأنانية. «وعلى النقيض من الطرائق (الأساليب) التى تظهرها الذرما، فإنها تعلمك ألا تقبض على الذرمات، لأن الدنيا ميالة إلى اشتهاء أى شىء» (Perfection of Wisdom No, 29) فاتجاه المرحلة الكاملة (مرحلة الكمال) اتجاه غير تأكيدى، أو غير جازم.

(٢) «الفراغ» يُسمى أيضًا الواحد أو الشيئية One or suchness. إنه شيئية إذا ما أخذه المرء «كما هو Such as it is» دون أن يضيف إليه شيئًا أو ينزع منه شيئًا. إنه الواحد the One لأنه هو وحده الحقيقى، أو بتعبير آخر كل ما خلاه باطل. إن العالم (الدنيا) المركب المتعدد ليس إلا نتاج خيالنا.

(٣) إذا كان الكل هو نفسه فالمطلق المجرد Absolute سيكون هو أيضًا مطابقًا للنسبى غير المشروط من المشروط، أى النيرفانا مع السامسارا (دورة الميلاد والموت). والنتيجة العملية لهذا أن البوذيساتفا يهدف الوصول إلى النيرفانا التى لا تستثنى السامسارا. والناس العاديون يختارون السامسارا والنظام (أو الشريعة Discipline) والبرايتكابوذات، رغبة منهم فى الخلاص إلى النيرفانا. والبوذيساتفا لا يترك أو يهجر أو يغادر العالم السامسارى (حيث دورة الميلاد والموت)؛ لكنه لم يعد له السلطان لتلوينها أو تدنيسها (أى أنه أصبح خيرًا خالصًا، أو بمعنى آخر غير قادر على ارتكاب الآثام).

(٤) والمعرفة الحقة لابد أن تسمو على ازدواجية الموضوع والهدف Subject & object، وعلى ازدواجية الإثبات والنفى لتكون النعم Yes هى اللا No، كلتاهما صحيحة

وخطأ فى آنٍ معًا على نحو سواء، وكل شىء مساوٍ لحالة النفى. وإذا كان لابد من تبريرات، فإن الفروض المتناقضة داخل نفسها هى وحدها الأقرب إلى استخراج الحقيقة truth كما هى عليه بالفعل.

ومحاولة تعريف الطبيعة الدقيقة لهذه الحقيقة النهائية تؤدى إلى الاختلاف الخطير الوحيد الذى حدث بين الماهايانا. وببطء ظهرت مدرستان فلسفيتان، هما: المادياميكا Madhyamikas واليوجاكارين Yogacarins. وقد تمسكت المدرسة الأولى بأنه لا يمكن بأية حال وصف المطلق المجرد the Absolute بأوصاف موجبة، فلغتنا لا تكفى لتحقيق هذا الغرض، وأن الهدير الصامت للبوذا هو الوسيلة (أو الوسيط) الوحيد التى يمكن بها التواصل معه. (ليس المقصود بالبوذا هنا الشخص التاريخى المعروف). أما اليوجاكارين فإنهم بعد أن طوّروا المقولة الأولى للماهاسانجيكا (p. 308) اعتقدوا ـ على النقيض من المدرسة الأخرى ـ أن المطلق المجرد يمكن وصفه بشكل مفيد باعتباره «العقل Mind» أو «الفكر» أو «الوعى».

وفلسفة المادياميكا Madhyamika هى فى الأساس عقيدة منطقية انتهت إلى الشكوكية الكاملة بعد أن راحت تسوق الأدلة على بطلان كل فروضها. أما الفلسفة اليوجاكرينية فمثالية فلسفية قالت بأن الوعى يمكن أن يوجد بنفسه، أى يوجد نفسه بنفسه، دون أن يكون له أى هدف من وراء هذا الإيجاد، لكنه يوجد هذا الهدف بعد ذلك من باطن إمكاناته الداخلية. ويُعد بيركلى Berkeley هو أقرب نظير أوروبى لأصحاب هذا الفكر. والمادياميكا يعتقدون أنه يتم الحصول على الخلاص إذا سقط كل شىء ولم يبق إلا (الفراغ) المطلق المجرد. ويعنى الخلاص بالنسبة لليوجاكارين أن يكون امتلاك «فعل المعرفة أو الإدراك دون أى هدف»، فعل الفكر الذى هو فكر فحسب، الذى هو الوعى الكامل النقى الخالص، وحيث يتلاشى الفاصل بين الموضوع والهدف.

عون من أعلى

كثيرة هى العوائق التى تزعج البوذيساتفا وهو يؤدى مهامه. فمن كل ناحية يواجه القوى المعادية ليس فقط من داخل عواطفه نفسها، وإنما أيضًا من قوى الظلام ومن الملابسات التاريخية.

أما بالنسبة لقوى الظلام، فلم يكن هناك شك فى أنها أرواح تحررت من الأجساد يمكنها أن تساعد فى إحراز التقدم الروحى كما يمكنها تعويقه، وقد أصبح الناس أكثر

وعيًا شيئًا فشيئًا بتأثيراتها النفسية، ومن المفترض أن هذه التأثيرات سحرية «ذلك لأننا لا نصارع موجودات من لحم ودم، وإنما نصارع مبادئ وقوى، نصارع حكام الظلام فى هذه الدنيا، نصارع الأذى الروحى فى أماكن عالية» (Ephesians VI , 12).

وفيما يتعلق بضغط بيئاتهم الاجتماعية، فإنه أبعد ما يكون عن التقدم وفقًا لما جرى عليه الاعتقاد، فالبوذى مثل الهندوسى يفترض أن فلسفة التاريخ فى انحدار مستمر فى الدنيا التى نعيش فيها. فالنبوءات التى تعود إلى بداية الحقبة المسيحية تخبرنا أن الدرما ستضعف شيئًا فشيئًا، وأن تغييرات حاسمة لما هو أسوأ ستحدث كل ٥٠٠ سنة. وكل جيل سيصبح أكثر بلادة من الناحية الروحية من الجيل الذى سبقه، وأن حكمة المراحل أو مراحل الحكمة ستغدو بمرور الزمن أقل وضوحًا. وفى الغرب (أوروبا) قال هوراس(*) الشىء نفسه فى الفترة نفسها:

«عصر آبائنا أحقر من عصر أجدادنا

ونحن أكثر فسادًا، ونحن بدورنا

سنترك أخلافًا أكثر إثمًا منا».

(Odes 3.6).

ومنذ سنة ٤٠٠م فصاعدًا والبوذيون فى الهند يتوقعون قدوم النهاية، ويملؤهم هذا الشعور، ويقول فاسوبَنّدو Vasubandhu:

«ـ أتى الوقت،

ـ فدين بوذا يتنفس تفسه الأخير،

ـ عندما طما الجهل، وغمرتنا موجته أو دهمنا مدّه».

(Abhidharmakosa, ch. 9).

وبعد ذلك بعامين نجد الروح نفسها فى كتابات يوانج ـ تسانج Yuang-tsang، وقد قوبل بنبوءات كئيبة (تدعو للتشاؤم) فى كثير من أنحاء العالم البوذى. وشهد الزمن بضغوط كثير من المتتابعات غير المرغوبة كزواج رجال الدين والأديرة بالغة الثراء. إن الزمن ردىء وسيغدو أكثر رداءة. هذه القناعة لوّنت التفكير البوذى فى الألف والخمسمائة سنة الأخيرة.

(*) شاعر رومانى عاش فى القرن الأول ق.م.

والمساعدة (أو العون) اللازمة للبوذيساتفا فى نضاله الباسل تأتى من مصدرين: من طاقاته الروحية الشخصية، ومن القوى السحرية الخفية (غير الشخصية أو غير المجسمة). إن العون من الموجودات الخفية كان دائمًا مضمونًا. وقد أضافت ميثولوجيا (أساطير) الماهايانا إليها أعدادًا أخرى. وكان إدخال الربات (الأرباب الإناث Feminine deities) ابتداعا مهما أثَّر بعمق فى نبرة البوذية ككل، وربما كان علامة فارقة بين الماهايانا والهينايانا تفصل بينهما أكثر مما يفصل أى شىء آخر. فالعادة أن الأديان إما ان تكون ذات اتجاه أمومى أو ذات اتجاه أبوى. فالتفسير البروتستنطى للمسيحية يركز حول الأب (الإله الآب God the fathur) و «الإله الابن God the son» ولا يتذوق تكريس العبادة «لأم الإله Mother of God» التى تحظى بقبول كثير لدى الكاثوليك. وفى بعض مدارس البوذية نجد أن الشخص (الأقنوم) الرئيسى أو المركزى هو البوذا نفسه أى ممثل الآب فى المسيحية Father fibgur، بينما نجد مدارس بوذية أخرى تقول إن البوذا تابع لقوة أو طاقة أنثوية هى البراچنا پاراميتا Prajnaparamita التى هى أم كل البوذات. وفى البوذية الأقدم عهدًا نجد أن المستويات الأعلى للحياة الروحية لا تطولها المرأة أو هى ـ أى هذه المستويات ـ أبعد ما تكون عن مطالها. بل إن تعاليم الماهايانا الأولى تنص على أن أرض أميتابها الطاهرة Amitabha لا يوجد فيها امرأة، وفى «لوتس الشريعة الصالحة Lotus of the Law» نجد قصة ابنة الملك التنِّين وقد تحولت إلى رجل فى اللحظة نفسها التى أصبحت فيها بوذيساتفا (Saddharama Pundarika, 4 ـ pp. 251 ,1909 ,Tranc. by H. Kern ,pp. 226-8).

ومع هذا، فإننا نجد العنصر الأنثوى مصاحبًا للماهايانا منذ بدايتها الباكرة نظرًا للأهمية التى تعزوها «لتمام الحكمة». وقد درس إى. نيومان E. Neumann فى كتابه الأم العظيمة The Great Mother (١٩٥٥) مؤخرًا كل الظهورات التى اعتبرها النموذج الأصلى «للأم Mother»، وقد وصف الحكمة Sophia or Wisdom كأسمى أشكال الحكمة وأكثرها روحانية، وهى آخر صورة منتقاة للأم حلُم بها الإنسان فى الأزمنة السحيقة فى كهوف الحجر القديم. وهذه البراچناپاراميتا ليست فقط مؤنثة من الناحية اللغوية، بل إنها أنثى أو صورة للأنوثة قلما كانت ـ أى أنوثتها ـ موضع شك. واعتقد الماهايانا أن الرجال حال تأملهم لابد أن يكملوا أنفسهم برعاية العناصر الأنثوية فى ذواتهم حتى يمكنهم ممارسة الرقة المرنة الإيجابية، وحتى يتعلموا فتح بوابة

الطبيعة بحرية وليمكنوا القوى الغامضة والخفية فى هذا العالم (هذه الدنيا) من التوغل فيها. وعندما يماثلون أنفسهم بتمام الحكمة فإنهم يكونون بذلك قد امتزجوا بمبدأ الأنوثة (Jung's Anima)، والتى بدونها يصبحون رجالاً ناقصين. فتمام الحكمة مثل المرأة تستحق التقرب والتودد، وفى السوترات أنه من تمام الحكمة التودد بحب إلى المطلق المجرد Absolute، فالتأمل فيها (أى فى تمام الحكمة) كربّة يكون بهدف التوغل فيها وأن يماثل الفرد نفسه بها، وليصبح هو نفسه هى. وفى التانتارا المتأخرة أصبح الاتجاه الجنسى نحو البراچناپاراميتا واضحًا تمامًا.

ومن الطريف أن نلاحظ أن هذه الكتابات تظهر كثيرًا من الملامح الأنثوية، نتعلم منها أثناء ترتيلها أو إنشادها كما نتعلم منها بالتأمل فيها، وتقوم المناقشات فى غالبها على الحَدْس (بتسكين الدال)، أما محاولات استخدام العقل فنادرة، واستخدام الدليل العقلى أبعد ما يكون عن الحسم. فالسوترات تحوز القبول وتحظى بالأفضلية بسبب سحرها وفتنتها وليس بسبب فرضها. فهى بلا زمن (أى أنها فى الزمن المطلق) فلا يقيدها زمن، بل إنها تتجاهله تمامًا. والسوترات تحث على التأمل فى الدنيا World لا غزوها أو قهرها. إنها تُظْهر بعض التغاضى عن القيَم الخلقية التى جرى الحث على التمسك بها بشدة فى التانتارا Tantara، حيث تجلى التناقض فى القوانين والمبادئ الخلقية، وحيث لم تفشل (أى التانتارا) فى إثارة الاعتراضات من رجال الدين الأكثر تشددًا. إنها (أى السوترات) معتدلة فيما يتعلق بالحقائق الحسية، وعبثًا بحثنا خلال آلاف الصفحات عن حقيقة واحدة ثابتة يمكن تحديدها hard fact. وتوصف البراچناپاراميتا فى جوهرها النهائى بأنها متملصة مراوغة (غير محددة) دائمًا لا يحيط بأطرافها أحد، لكنها تتشرب الجميع.

وبعد سنة ٤٠٠م، تم إدخال عدد كبير من الربات (الأرباب الإناث). حقيقة إن أحدًا ما لم يفكر فى البوذات الإناث لكن البراچناپاراميتا أصبحت الآن بوذيساتفا سماوية، وكلما مضى الزمن تمت إضافة المزيد منهن. وكانت المخلِّصات (التارات Taras) هن الأكثر شهرة واللائى حظين بحب أكثر، وقد ولدن من طاقة أفالوكيتيسفارا بناء على نذره وفهمه. أما الأكثر خصوصية أو تخصيصًا منهن فهن المشخصات أو المتجسدات ذوات المهام السحرية، مثل «الحاميات الخمس» ومنهن «بيا ـ هان العظيمة Pea Han» فهى أبرزهن، أو هاريتى Hariti التى تهب الأطفال.

إن مجمل نظام الآلهة (الأرباب) المعقد، قد جرى تطويره ليكون مرتبطًا بجوانب معينة من التأمل الباطنى المتقدم، وضم هذا النظام أربابًا مثل كوندا Cunda وفاسوذارى Vasudhari وأوشيشافيچايا Ushnishavijaya وفاچرافاشى Vajravarachi، وهكذا. وأصحاب الفنون السحرية كانوا مخلصين ـ على نحو خاص ـ «للملكات المعرفة المقدسة Queens of sacred Lord» وللداكين Dakins، أى «الماشين فى السماء Skywalkers». وبعد سنة ٧٠٠م، أضافت التانتارا قسمًا (أو فصلاً) لينسجم مع البوذات والبوذيساتڤات، وأُطلق على هذا الاسم أو الفصل ڤيديا Vidyas أو پراچنا Pragnas ذات ارتباط بحكمة الغنوسطية (المعرفة الباطنية). وكانت عبادة الڤيديا مصحوبة غالبًا بطقوس جنسية مستقاة من العادات القديمة للسكان غير الآريين، وقد رفضها معظم البوذيين باعتبارها غير ملائمة أو غير لائقة.

ويجب أن نذكر الآن شيئًا قليلاً عن السحر. إن كثيرين يندهشون لاستغراق الماهايانا المتأخرة زمنًا فى السحر، ويدينون ذلك باعتباره أمرًا منحطًا. لكننى لا أرى فى هذا ما يدعو للدهشة بل إننى أفضل النظر إليه كعلامة على الحيوية والتحرر، وإنه محاولة ليكون (أى السحر) هو كل شىء بالنسبة لكل الناس. ومن الناحية التاريخية، فإن ما هو سحرى، وما هو روحى يختلفان عن بعضهما اختلافًا جوهريًا، إلا أنهما فى كل مكان متضافران أو متداخلان، تضافرًا أو تداخلاً لا يمكن تجنبه. فالروحية التى تحاول أن تعمل دون سحر أصبحت أقل تأثيرًا، وأصبحت تنحو دومًا نحو الضعف وانفصلت عن القوى الدنيوية الحية، وفشلت فى الوصول بالجوانب الروحية فى الإنسان إلى مرحلة النضج. وتكاد تكون البروتستنطية هى الدين الوحيد الذى ألغى السحر(*). وبعد أن حطمت (أى البروتستنطية) مراكز تأملها الروحى، فقدت مؤخرًا كثيرًا من قدرتها على التأثير فى سلوك الأفراد والجماعات وضبطها.

أما البوذيون فلم يتخلوا أبدًا عن الاعتقاد فيما هو غامض وسحرى، أو بتعبير آخر لم يتخلوا أبدًا عن الاعتقاد فى السحر والمعجزات. لكن فيما يتعلق بالأخطار الناتجة عن الأرواح الشريرة لم يكن مطلوبًا فى البداية إجراءات معينة للتعامل معها غير الرُّقَى والتعاويذ بين الحين والحين أو فى مناسبات بعينها. فالمراعاة الشديدة لقواعد السلوك

(*) الإسلام بالفعل هو أكثر هذه الأديان بعدًا عن السحر، ونهيًا عنه، فمن اشتراه ليس له فى الآخرة من خلاق. (المترجم).

ومواصلة التأمل، كان كافيًا لدرء الخطر وضمان العون. لكن بالنسبة لفاعلية الذرما الروحية، أو بتعبير آخر ما فى الذرما من طاقات روحية كامنة، فإنها أمر مطلوب، ذلك لأن البوذيين شعروا أن التاريخ يسير دومًا نحو ما هو أسوأ أو بتعبير آخر: كلما تقدم الزمن ساءت الأحوال. ومنذ سنة ٣٠٠م فصاعدًا، تضاعف عدد التعاويذ والرُّقَى Mantras تضاعفًا كبيرًا من كل الأنواع، وكان يُطلق عليها أيضًا ذارانى Dharanis لأنها تحفظ الحياة الدنيوية وتدعمها. وبعد سنة ٥٠٠م، جرت استعادة كل الأساليب السحرية، والشعائر الطقسية والمجالس السحرية بل وحتى التنجيم. ولم يكن السحر البوذى يختلف عن السحر العادى بأية حال، إذ كان لطرائقه المختلفة نظائر فى ثقافات أخرى عديدة كما يتضح من كتاب هـ. وبستر Webster المهم عن السحر Migic (1948).

وقد تم إدخال هذه الإجراءات السحرية ـ بشكل أساسى ـ لإرشاد أو توجيه الحياة الروحية للنخبة. لكن لأن الماهايانا كانت أيضًا دينًا شعبيًا وليست دينًا للنخبة فقط، كان من الطبيعى أن تقدم أيضًا للجماهير غير الروحية ما تحتاجه. وبالفعل علمنا أنه فى القرن الثالث كانت هناك فضيلة أو مَزِيَّة النطق باسم أفالوكيتسفارا، فمجرد نطق الاسم كان كافيًا لإبعاد كل معاناة وإقصاء كل متاعب. فعلى سبيل المثال عندما كانت القافلة تتعرض للخطر فإن أفرادها «إن نطقوا جميعًا ضارعين: أفالوكيتسفارا (الولاء الولاء لواهب الأمان، البوذيساتفا أفالوكيتسفارا، الموجود العظيم)، عندئذ تَسْلَمَ القافلة من الخطر بمجرد نطق اسمه (Saddharma Pundarika, p. 363). وفى القرون المتأخرة زمنًا رأينا الماهايانيين (كما أشرنا آنفًا) قد حشدوا كل وسائلهم فى السحر، لتحقيق ما يبهج الناس: محصول وفير، وحالة صحية جيدة، وإنجاب أطفال، وتحقيق ثروة وغير ذلك من المنافع الدنيوية، وذلك ليكونوا مفيدين للناس العاديين. وحتى هذا الوقت يعوِّل المؤمنون على الطقوس البرهمية للحصول على هذه المنافع الدنيوية المذكورة أعلاه، إلاّ أن رجال الدين البوذيين Priests الآن راحوا ينافسونهم فى هذا المجال.

وفى الوقت نفسه، كان هناك رد فعل ضد فكرة أن البوذيساتفات لابد أن يستمروا فى دهور ودهور ليصلوا إلى البوذية التى هى هدفهم النهائى. وهذا هدف بعيد المنال بالنسبة للناس العاديين. ولا يمكن أن يكون دافعًا للعمل، وقد يدفعهم لليأس والكسل

فلابد أن نجد السبيل إلى النتائج العاجلة والملموسة ليعملوا من خلالها للوصول إليها. إن الميلاد الجديد بعد الموت فى بعض البلاد البوذية أصبح هدفًا قريب المنال لمعظم المؤمنين. وآخرون يأملون أن يولدوا من جديد مع ميتريا Maitreya فى وقت يأتى فى المستقبل تكون فيه الأرض مرة أخرى زاهية مخضرّة واعدة. وأولئك الذين يولدون من جديد على هذا النحو يمكنهم أن يروا الجسد المشع للبوذا، إذ إن لرؤيته على هذا النحو نتائج مدهشة:

«أن ترى البوذا فأنت قد رأيت السيد Lord، انتهت إذًا كل العِلَل.

إن هذا يساعد على اكتساب ذات البوذا،

وهذا ذروة المعرفة الباطنية (الروحية).

(Buddhist Texts, P. 189).

وفى عصرنا الحاضر حيث تدنّى الاتجاه الروحى، فإن تحقيق التنوير أمر غير وارد عادة فيما يذهب الرأى الدينى العام. فكل ما يمكننا فعله الآن هو أن نضع الأسس للتنوير فى فترة تأتى مستقبلاً على أن نستعد أن نكون جديرين به. إن هذه الجدارة Merit أو الاستحقاق هى التى تضمن حياة فى المستقبل أسعد وأكثر راحة، أو هى التى تزيد من مجال فرصنا الروحية وإنجازاتنا. ويرى البوذيون ظروفنا المادية انعكاسًا للكرما Karma الخاصة بنا أو انعكاسًا لجدارتنا أو استحقاقنا، وأن الظروف الحية الموجودات إنما تحددها درجة نضجها الروحى. إننا نعيش فى دنيا نستحق أن نعيش فيها. إنها لفكرة مرعبة! فالبوذيساتڤات ـ بفعل قوة الكرما التى هم أهل لها، قادرون على تحقيق الكمال ليكونوا فى «الأرض الطاهرة أو البلاد الطاهرة Pure land»، ونحن نستطيع بما تستحقه أفعالنا من جدارة أن نسمو إلى مملكة أكثر يُمنًا وسعادة حيث نصبح بدورنا بوذات أيضًا، بنضجنا التدريجى البطىء وبتطهرنا شيئًا فشيئًا. والإيمان والإخلاص هما على نحو خاص طريق إلى الجدارة والاستحقاق، ومن المتوقع أن تثمر العبادة (Puja) عن أشياء عظيمة ـ نعنى عبادة البوذات والبوذيساتڤات، ونعنى بالعبادة مظاهرها بوضع الزهور والعطور والمصابيح.. إلخ عند أضرحتها.

وذهب السحرة لما هو أبعد فى مقاومتهم للانتصار الطويل المفروض على البوذيساتڤات، فزعموا أن استخدام الوسائل السحرية قد يؤدى إلى تسهيل الطريق إلى البوذية وجعله أكثر قِصَرًا، إذ يمكن بالسحر الوصول إلى هذه الدرجة فى الحياة نفسها وليس بعد مرور ثلاثة دهور، بل إنهم قالوا إنه ـ بالوسائل السحرية ـ يمكن أن يصل البوذيساتڤا إلى البوذية أثناء ورود فكرة واحدة على خاطره. وهذه النظرية تم تقديمها فى الوقت نفسه الذى تحدث فيه معلّمو الشّيان الصينيون Ch'an عن «التنوير المفاجئ»، وهذا التزامن يُظْهِر أن الفكرة لاقت قبولاً وحققت حاجة للبوذيين فى هذا العصر.

وهذه البدع الميثولوچية والأُنطولوچية (الوجودية أو المتعلقة بالوجود) مهدت الطريق أمام الماهايانا للاستيعاب الكامل للممارسات والعقائد السحرية. فما دام مَجْمَع الأرباب البوذية قد اتسع بإضافة المزيد من البوذاتِ والبوذيساتڤات، فقد انفتح الباب أمام شخوص ميثولوچية (أسطورية) جديدة. وبعد سنة ٦٠٠م، وجدنا الآلاف من التجسّدات لقوى غامضة يتم وصفها وإطلاق أسماء عليها فى أزمنة مختلفة. وفى وقت لاحق حاول أهل التبت تصنيف الأرباب ورتبوها فى عشرة أقسام، بدءًا بالبوذات وانتهاء بالأرباب التى تقطن الجبال والأنهار، بالإضافة إلى الجن والجنيات والشياطين والأشباح والعفاريت Fiends. ومع كثرة هذه الموجودات جرى التركيز على «حُمَاة الذرما» ويُطلق عليها أيضًا «ملوك المعرفة القدسيّة» (Vidyaraja)، وهى كائنات رغم أنها خيّرة بالوراثة إلا أنها تظهر بشكل مرعب لحمايةِ المؤمنين.

المقولة الوجودية (ذات العلاقة بالوجود) التى تجعل النيرڤانا والسامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد... إلخ) شيئًا واحدًا، تحمل معنى أن المطلق المجرد Absolute مع الدنيا قادران على تقديم نوع من التفسير الكونى الذى هو الأساس الفلسفى لكل أنواع السحر. فالمطلق المجرد ـ أى المبدأ الفلسفى الكامن وراء الكون ـ هو نفسه مبدأ الخلاص الدينى، مع البوذية Buddhahood أو بوذا المُشخَّص. والبوذا الأعلى (الأسمى) يتخلل الكون كله ويسرى فيه وهو حاضر موجود فى كل شىء. وكل فكرة، وكل صوت وكل فعل هو فى جوهره الحقيقى ناتج نعمته المنقذة. وعلى هذا، فالدنيا أو العالم ـ كظهور للمطلق ـ يضم كل أسرار الحقيقة، ويمكن استخدام طاقاتها الكامنة

لتحقيق الخلاص. وكانعكاس للأثنوية non-dual لابد أن يكون مرآة وظهورات لوحدة شاملة. وإذا كانت كل الأشياء ممثلة فى روح نقى واحد One Pure Spirit، فإن كل الظواهر الكونية يمكن فهمها باعتبارها مرتبطة معًا بخيوط غير مرئية، فكل كلمة وكل فعل وكل فكرة مرتبطة بشكل أو بآخر بالأساس الخالد الباقى للكون.

والسحر هو هذه الوحدة كما يتجلى فى الفعل. وإذا كان الفكر هو الحقيقة الوحيدة، وكل شىء مادى هو تعبير عن الطاقات الروحية، فالأفكار التى تتكثف فى المانترات Mantras يمكنها إذًا ببساطة أن تهيمن على الأشياء المادية. و«الفراغ Emptiness» الذى هو بنفسه ليس شيئًا فى حد ذاته، لا يقاوم فكرة السمو بواسطة المانترات Mantras فى شكل رب أو ربة يمكن للساحر أن يتمثل من خلاله (أو خلالها). وطالما أن نفس المرء لم تعد فى الطريق، وإذا تعرف المرء على معرفة الحكماء السرية، فإنه يمكنه بلا صعوبة أن يسمو بنفسه إلى الواحد The One أى ظهور من ظهوراته.

وبذا ننهى مبحثنا عن الماهايانا. وفى الهند كانت حصيلتها أو جمعيتها بمختلف عناصرها المختلفة واضحة فى الجامعات البوذية فى ظل حكم أسرة پالا Pala (٧٥٠ - ١١٥٠)، وبعد حوالى سنة ١٢٠٠م اختفت البوذية ومعها الماهايانا من الهند، إلاّ أنها تركت بصمات لا تُمحى على الهندوسية. وفى هذا الوقت هاجرت بوذية پالا Pala إلى التبت التى أصبحت هى قلعتها لمدة ٧٥٠ سنة أخرى. أما عن قدر الماهايانا فى الصين واليابان فهذا هو موضوع الفصل التالى.

(ج) البوذية فى الصين واليابان

بقلم: ريتشارد هـ. روبينسون

قسم دراسات شرق آسيا ـ جامعة تورونتو

الصين

تحوُّل الصين إلى البوذية هو أعظم إنجاز للثقافة الهندية فى انتشارها خارج الهند، ذلك أن الصين كانت هى الوحيدة التى تمتلك حضارة خاصة بها قبل تحولها للبوذية. ولهذا السبب نفسه - فى المقام الأول - وجدنا بوذية الشرق الأقصى هى الأكثر حيوية كما أنها ذات طبيعة خاصة مختلفة، فليس من بلاد أخرى غير الصين هضمت البوذية الهندية واستوعبتها على هذا النحو، وليس من بلاد أخرى أضافت إليها وأسهمت فيها كما فعلت الصين. لقد ظلت البوذية لأكثر من ألف عام تسود الحياة الدينية لأهل الصين، فأفرزت إخلاصًا جماهيريًا كاسحًا وفنًا عظيمًا وكتابات دينية (مقدسة) جسّدت الموروث الهندى والإضافات الصينية. لكن البوذية الصينية لم تكن أقل عُرْضة للتغيير من الظواهر الأخرى المؤقتة. فقد دارت بها الدوائر بين ظهور وازدهار وانهيار. وفى الوقت الحاضر تعانى أزمة، إما أن تؤدى إلى تحولها أو إلى تحللها.

لقد تأثر تطور البوذية الصينية بالتواتر بين عاملين، هما: الموروث الهندى، والتراث الصينى الذى تأقلم مع البوذية. وطالما استمرت الرغبة فى التنسيق بينهما، ظلت عقيدة (أو دينًا) تقدميًا نشطًا. فإذا ما تحقق نوع من الاتساق (الهارمونية) فى هذا التراث المتجمِّع أعوز البوذية الصينية الحافزُ أو المثير.

وبشكل عام، فإن البوذية الصينية لم تنحرف بعيداً طواعية عن النماذج الهندية. فحتى فى الفن البوذى الصينى نجد أن الملامح الرئيسية هندية، أما الزينات والزخارف المحيطة فصينية، وعلى النحو نفسه وجدنا الكُتَّاب الصينيين لم يقاوموا ـ بشكل عام ـ اى تراث هندى عقيدى متفق عليه، وإن احتفظوا ـ أى الكتاب الصينيون ـ بذوقهم الوطنى الخاص. حتى الفرَق (المذاهب) البوذية المحددة وجدنا أن لها المضمون أو المحتوى نفسه ـ بشكل أساسى ـ الذى للمذاهب أو الفرق البوذية الهندية، وإن احتفظوا لها بمذاق صينى. لقد احتفظت البوذية الصينية بكل خواص البوذية الهندية: نظام الرهبنة، شعائر العبادة، الكتابات المقدسة، التدريبات على التأمل.

فى الفترة من ١٥٠ إلى ١٠٠٠ للميلاد، عندما كانت الصلات بين الهند والصين مطلوبة ومهمة للبوذية، راحت البوذية الهندية تتطور – فى الصين – بعمق. فكلما وصلت موجة من الموجات الهندية المتتابعة للصين نشأت عنها مدرسة أو طائفة. وقد ازدهرت بعض هذه المدارس وبقيت، وتركت معظمها وديعتها من الآداب لتبقى فى الشرائع البوذية. وعلى هذا، فالبوذية الصينية تحتفظ – باعتبارها مدارس معاصرة – بالأدوار المتعاقبة للبوذية فى الهند. لكن البيئة العقلية (الفكرية) فى الهند لم تنتقل للصين، ومن هنا فإن المناقشات مع المدارس (المذاهب) الهندوسية لم تكن تحظى باهتمام فى الصين فلم يكن فى الصين مدارس هندوسية. وعلى هذا، فرغم أن الدارسين الصينيين البوذيين ظلوا يدرسون الأطاريح الهندية، فإن الأنساق الفلسفية لم تتأقلم بنجاح كما تأقلمت السوترات(*) Sutras (p.297).

لقد تطورت البوذية الصينية فى الأساس من خلال دراسة السوترات فى ترجمتها الصينية. ففى الأيام الباكرة (القرنين الثالث والرابع للميلاد) كان الذين يقرءون السوترات ويشرحونها متآلفين مع الكتابات الطاوية «والكلاسيَّات Classics». وكان من الطبيعى تماما أن يمضى زمن طويل قبل أن يتم إدراك الفروق الأساسية (الراديكالية) بين البوذية والأنساق (أو النُّظُم) الوطنية الصينية – بشكل واضح. بل لقد كان هناك إحساس بأن تفسير السوترات يمثل مشكلة، وخلال القرنين الرابع والخامس عملت المدارس (المذاهب) جاهدة للوصول إلى معانيها الحقيقية. وعلى هذا، ففى الوقت الذى أصبحت فيه الأطاريح الهندية النسقية معروفة، كان هناك بالفعل تراث صينى قائم

(*) الكتابات المقدسة؛ خاصة المعزوَّة إلى بوذا.

على السوترات الماهايانية ـ تماماً كالسوترات الهندية، لكنه مرتبط بقضايا مختلفة. وفى فترة لاحقة (القرنين السادس والسابع للميلاد) أوجد الصينيون أنساقًا (نُظُمًا) سكولاستيكية مقلدين فى ذلك الأنساق (أو النظم) الهندية، لكنها مستقاة من التراث الوطنى (الصينى) التفسيرى. وتختلف المذاهب (المدارس أو الفرَق) الصينية المحددة بشكل أساسى، لأنها اختارت سوترات مختلفة للتعبير عن جوهر الذرما.

والبوذية الصينية تحظى باحترام بين أديان العالم لعدة أسباب. فالمعتنقون لها كثيرون، كما أنها استوعبت الاختلافات فى التجربة الدينية على نطاق واسع. وهى تعد كثيرين من الرجال القديسين (ذوى القداسة) من بين أتباعها، سواء أكان هؤلاء الرجال من زمن مضى أم فى الزمن الحالى، وآثارها الأدبية والفنية جليلة. إنها الأكثر تميزًا مما انبثق عن البوذية الهندية. وهى أساس البوذية الفيتنامية والكورية واليابانية. وهى - أى البوذية الصينية - رغم ما اعتراها من ضعف فى الوقت الحالى، إلا أنها فى موقف يمكِّنها من الإسهام فى الحياة الدينية لحضارة العالم.

التاريخ

صاحَب وصول البوذية إلى الصين انتشار الثقافة الهندية فى آسيا الوسطى، فى وقت كانت قد أصبحت فيه الروابط الصينية السياسية والتجارية بهذه المنطقة (آسيا الوسطى) ذات أهمية. فبحلول القرن الأول للميلاد ظهر عدد من المدن الدول City States المزدهرة فى حوضَى نهرَىْ أوكسس (جيحون) وتاريم Tarim. وكان سبب رخاء هذه المدن الدول هو الحركة التجارية بين الصين والهند والإمبراطورية الرومانية. وكانت هذه المنطقة منطقة عالمية من حيث الثقافة. فقد كانت بعض هذه المدن تتحدث لهجات إيرانية وتكتبها بألفباء هندية، وكانت تحكمها أسرات حاكمة يونانية وتصدر عملات لها مظهر إغريقى. وكانت الفنون فى آسيا الوسطى تضم عناصر هندية وهيلينستية وإيرانية. وخلال القرن الأول أصبحت هذه الدول تحت السيادة الصينية. وعلى أية حال، فقد كانت التأثيرات الثقافية الهندية سائدة. فقد وجد الهنود سواء المغامرون منهم أم الراغبون فى الاستقرار طريقهم إلى آسيا الوسطى، وراح الرهبان البوذيون ينتقلون جيئة وذَهابًا مع قوافل التجارة.

وكانت مدينة تون هوانج Tun Huang تقع عند الطرف الصينى لطريق تجارة آسيا الوسطى، وكانت تمثل مجتمعا عالميًا إذ كان يعيش فيها الصينيون والكوشيون -Ku

cheans والسوجدانيون Sogdians والخوتانيون Khotanese والهنود، معًا. ويُقال إن سوقها كانت تشهد ستًا وثلاثين لغة. وكات الرابطتان الأساسيتان بين سكانها هما التجارة والبوذية. وبهذه الطريقة أو عن هذا الطريق وصلت البوذية برا - على مراحل - إلى حدود الصين. وتذكر الحولياتُ الإمبراطورية البوذيةَ فى الصين، مرة أو مرتين خلال القرن الأول للميلاد، لكن ليس هناك ما يشير إلى أنها حققت أى انتشار، فالتحول الجدِّى إلى البوذية بدأ فى الصين مع وصول عدد من الإرساليات أو البعثات التى يتقن أفرادها اللغة الصينية (بعثات المترجمين) فى حوالى سنة ١٥٠م.

وكان معظم الإرساليات التبشيرية البوذية الأولى إلى الصين من أهل آسيا الوسطى. لقد عاشوا فى أديرة تمت إقامتها بناء على أوامر إمبراطورية حيث كان يحضر إليها المريدون (الطلاب) الصينيون. وكان أولئك الذين يعيشون فى تون هوانج، يتحدثون اللغة الصينية بالفعل. أما الآخرون فتعلموا التحدث بهذه اللغة قبل أن يبدءوا مهمتهم. ومن الظاهر أنهم لم يتعلموا قراءتها وكتابتها، وإنما اعتمدوا فى ذلك على نُسَّاخ أو كَتَبة صينيين. وكانت ترجمة الكتب المقدسة البوذية هى الجانب الأكثر أهمية فى مهمتهم التبشيرية. وكان يحضر إليهم رجال الدين الصينيون وجمهور من غير رجال الدين ليستمعوا إلى شروحهم للنصوص الدينية وليتناقشوا معهم فى الترجمة الصحيحة لهذه النصوص إلى اللغة الصينية. إنهم أوجدوا بذلك مجموعة من الصينيين تعرف العقيدة البوذية وتقرأ السوترات Sutras ويقوم الرهبان monts الصينيون بتلاوتها بين الناس.

فى هذا الوقت كانت الصين مؤهلة للتحول للبوذية. فأسرة هان الحاكمة Han dy-nesty كانت فى مرحلة انهيار، وراح قادة الجيوش يتصارعون مُلْحِقين بالبلاد دمارا هائلا. وحفزت الصلات مع آسيا الوسطى على استجلاب ما هو دخيل، وضعف التراث الصينى القديم، ولم يعد الصينيون يأنفون من استقدام أشياء أو أمور من خارج بلادهم. لقد حول الانهيار الاجتماعى روح العصور بعيدا عن العظمة الفانية لهذه الدنيا، وعمل على التطلع لملاذ دنيوى - ملاذ يلجأ إليه الناس فى هذا العالم أو هذه الأرض. وخلال القرن الثالث، عاد المفكرون الصينيون للفلسفة السياسية التى قال بها شوانج تسو Chuang-Tzu ولاو تسو Lao-Tzu، تلك الفلسفة التى طال إهمالها، وابتعدوا عن ملاحقة المناصب والسلطة، كما ابتعد عصر أو جسطين وچيروم Augstine & Jerome عن مدنية هذا العالم.

وخلال القرن الثالث، أصبحت السامجا(*) Samgha الصينية قوية راسخة. ورغم الحروب الأهلية راحت الإرساليات التبشيرية البوذية تصل للصين وتلقى ترحيبا. وانتشرت البوذية فى الصين ووصلت إلى وادى يانجتسو Yangtzu. وحصلت جماعة رجال الدين على ترجمة الڤينايا Vinaya (P. 268) فأسسوا نظاما صحيحا للرِّسامة (أى نظاما لترسيم أو تعيين الكهنة ورجال الدين). وفى سنة ٢٦٠، انطلق عدد من (الحجاج) الصينيين عبر آسيا الوسطى بحثا عن الكتب البوذية المقدسة. وصلوا إلى خوتان Khotan – التى كانت من الناحية العملية ضمن الهند – وعادوا حاملين نصوصا لإقامة الأدلة على الشريعة (البوذية) المتنامية. وعلى هذا، فبنهاية القرن، كانت «المؤسسة الدينية البوذية Church» فى نهاية مرحلة الحضانة (التكوين).

وخلال القرن الرابع، امتدت «المؤسسة الدينية البوذية Church» وأصبحت البوذية هى العقيدة السائدة فى الصين. وخلال هذا القرن اجتاحت الحروب الصين، فاجتاح الزعماء البرابرة المناطق الشمالية. ومع هذا، فقد حولت الإرساليات التبشيرية البوذية كثيرين من هؤلاء الزعماء إلى البوذية وعملت على التخفيف من وطأة حكمهم القاسى بقدر الإمكان. وكانت التعاليم البوذية، ذات تأثير كذلك بين رجال البلاط الإمبراطورى فى نانكنج Nanking. لقد راح الرهبان الصينيون الآن يلقون المحاضرات عن السوترات، وراحوا يكتبون الشروح والتعليقات. وتطورت مدارس تفسير مختلفة بحثا عن المعانى الحقيقية للكتب المقدسة. وكان من بين رجال الدين البوذيين البارزين فى هذه الفترة: تاو آن Tao An، وترجع شهرته لعرضه لسفر تمام حكمة السوترا Perfection of wisdom Sutra(p.308)، ولإعداده لأول فهرس للكتب المقدسة. وهُوِى يُوان Hui Yuan حوارىّ تاو آن الذى أسس (أى هَوِى يُوان) جماعة منقطعة لعبادة أميتابها Amitabha، وراح لأكثر من ثلاثين سنة يوجه مسار البوذية الصينية من خلال كتاباته القوية التى كان يصدرها فى الوقت المناسب.

وخلال القرن الخامس، أكملت البوذية هيمنتها على الحياة الدينية فى الصين، وراح ملوك الدول الصينية المختلفون يرعونها واعتنقها معظم السكان. وخلال العقود الثلاثة الأولى من القرن، قدم عدد من المترجمين العظام كتبًا مقدسة جديدة للصين. وأعظم هؤلاء المترجمين بل أعظم المترجمين على الإطلاق هو كومارا ـ چيڤا Kumara jiva

(*) منظمة رجال الدين. (المترجم).

الذى وصل إلى الصين فى سنة ٤٠١. وكان ثلاثة آلاف من رجال الدين البوذيين وكثيرون من الموظفين الرسميين يحضرون أثناء ترجمة كومارا ـ جيفا وفريقه. وكان يحضر دروسه بشكل منتظم أكثر من ٥٠٠ تلميذ، ودرس معظم الرهبان المهمين من الجيل الأكثر شبابا على يديه لبعض الوقت. وكانت الفترة التالية فترة نشاط عقلى منتج ومكثف، فبعض رجال الدين البوذيين درسوا الڤينايا Vinaya التى كانت متاحة فى ذلك الوقت بنسخ (روايات) عديدة. وبعضهم تخصص كل واحد منهم فى شرح سوترا Sutra واحدة، وآخرون انشغلوا بالتوفيق بين ما يبدو متناقضا فى تعاليم السوترات المختلفة. وأسهم عدد قليل من المفكرين مثل سنج شاو Seng Chao وتاو شنج Tao Sheng بإسهامات مستقلة وأصيلة تماما فى الفكر الصينى.

وأقدم الفنون البوذية الصينية التى وصلتنا تعود للقرن الخامس. لقد أنشأت أسرة واى Wei الحاكمة البوذية فى الشمال الغربى أضرحة الكهوف (مزارات الكهوف) فى يونكانج Yunkang. بالقرب من السور العظيم حيث استمر العمل فيها لحوالى قرن. ويُقال إنه تم استقدام ثلاثين ألف عامل بأُسرَهم من تون هوانج Tun Huang للعمل فى يونكانج Yunkang.لكن يونكانج بكهوفها البالغ عددها اثنى عشر كهفا منحوتة فى الصخور الطبيعية فى واجهة الجُرُف (أو المنحدَر الصخرى والمنحوتات المنحوتة فى الأسوار والأسقف والأعمدة والمداخل، ليست هى كل ما بقى من فنون هذه الفترة. فهناك الكثير من البلاطات التى تحمل نقوشا تذكارية، والتماثيل البرونزية بعضها قد نُقش عليها اسم الصانع وتاريخ الصنع. لقد كان الفن الصينى الباكر مختلفا بشكل صارخ فى الموضوع والأسلوب مع التراث الهندى الشمالى (تراث شمال الهند) (الجراندهاران Grandharan) . إذ تم تعديله أثناء انتقاله عبر آسيا الوسطى، ومن ثَم إضافة زخارف صينية إليه. وفى هذا الوقت لم تكن قوانين فن النحت الهندى معمولاً بها بحذافيرها فى الصين، فقد أدى تأثير المبالغة الصينية والتحويرات الصينية إلى أن أصبح الفن الصينى الهندوسى أقرب إلى النسق الأوروبى (الرومانيسك European Romanesque. لقد أصبح الفن الهندوسى الصينى ذا أسلوب هيلينستى جراندهارانى Hellenistic Grandharan . ففى الفن ـ كما فى الفكر ـ كان القرن الخامس فترة فردية متباينة (نزوعًا نحو الفردية بشكل مختلف Varied individualism).

وخلال القرن السادس، تعمق الدين الفردى (المتسم بالنزعة الفردانية) الذى ساد فى القرن السابق (الخامس)، وأصبح دينا مقننا. فقام معلمون (دعاة) مشهورون ببناء أنظمة (أنساق) عظيمة، ومن هؤلاء شيه آى Chih-I مؤسس فرقة أو عقيدة تيان تاى T' ien-tai وتشى – تسانج Chi-Tsang مؤسس فرقة سان ـ لون San ـ Lun التى جذبت آلافًا من المريدين، واكتملت المدارس بأنظمة أو أنساق فلسفية وبشروحات للسوترات والليتورجية (الطقوس الدينية) وطرق التأمل. وأكرمت الأسرة المالكة هؤلاء المعلمين (الدعاة) الذين أُقيمت من أجلهم أديرة (معابد) فخمة واسعة، الا أن هناك استثناء من فترة هذا التعاطف الملكى، ونعنى بها ما حدث فى الصين الشمالية حوالى سنة ٥٧٥؛ إذ تم إجبار ثلاثمائة ألف راهب وراهبة على ترك حياة الرهبنة والعودة للحياة المدنية العادية.

وبعد حو الى سنة ٥٥٠م، تلقى الفن البوذى الصينى تأثيرات هندية جديدة ممثلة فى أسلوب الجويتا Gupta style، بالإضافة إلى أن تحديد مستويات وأنماط الوسائل الفنية وطرائق الإنتاج الفنى قد أدى إلى ظهور أسلوب فنى مصقول ومتجانس. لقد امتزج الإحساس الصينى بالخطوط (العناصر الخطية) بالإحساس الهندى بالكتل والمخططات masses& planes، فكانت النتيجة أسلوبا فنيا ناضجا ومفعما بالحياة امتازت به فترة تانج T'ang (٦١٨ ـ ٧٠٧). وعلى هذا، فقد تجلت الروح البنَّاءة للعصور فى الفن كما تجلت فى الفكر والمؤسسات.

وخلال القرن السابع، وصلت البوذية إلى مكان الصدارة فى عهد أسرة تانج T'ang فى بداية عظمتها. فراحت أجيال من المعلمين تنشئ أنساقا فكرية أو تطور أنساقا موجودة بالفعل، وتعلمها للألوف. وانتعشت مدرسة أساتذة الفينايا Vinaya كما انتعشت معها دراسة القانون وتاريخ السامجا Samgha. وعاد هسوان ـ تسانج Hsuan -Tsang ـ الحاج والمترجم المشهور ـ إلى الصين بعد أن مكث فى الهند خمس عشرة سنة حاملاً معه آخر صياغات مدرسة فيجنانافادا Vijnanavada (Yogacara P.317)، وأنشا ثلاثة أساتذة بارزون مدرسة هوا ـ ين Hua-yen التى تمثل آخر النظم السكولاستية العظمى. لقد وصلت تعاليم الأرض الطاهرة Pure Land إلى شكلها الواضح المحدد، وأصبحت عبادة أميتابها Amitabha واسعة الانتشار خاصة فى الصين الشمالية. وفى ظل الأب المؤسس السادس ظهرت حركة Ch'an كمذهب (أو فرقة) محددة (واضحة المعالم). وعلى هذا، فالاتجاهات المختلفة التى كانت فاعلة منذ القرن الخامس قد تمخضت أخيرًا عن تمييز واضح للمذاهب البوذية المختلفة.

وخلال القرن الثامن وأوائل التاسع، راحت كل المذاهب تقيم صروحا فكرية فوق أساساتها. فقد نشر تلاميذ الأب المؤسس السادس تعاليم شان Ch'an عبر الصين بل وحتى فى التبت. وكان من بينهم عدد من الأساتذة البارزين ظهرت ألمعيتهم فى سفر «الحالات القديمة old Cases»، الذى حاول تلاميذ شان المتأخرون زمنا التأمل فيه. واستمر «مذهب الأرض الطاهرة» فى نشر عبادة أميتابهاAmitabha الذى كان شخصية شعبية فى فنون هذه الفترة. وكان هناك عدد من مؤلفى الترانيم البارزين بين الأميتابهيين فى القرن الثامن. ووصل مذهب الشين ـ ين Chen-yen ـ آخر المذاهب الهندية المستوردة خلال القرن الثامن وظل منتشرا لفترة. هذه الأنشطة الدينية المختلفة تركت تأثيرها على ثقافة تانج T'ang . وكان كثيرون من الأباطرة بوذيين على نحو أو اخر، وكان غالبهم متعاطفا مع البوذية. وكان كثيرون من الشعراء الكبار فى القرنين الثامن والتاسع بوذيين، بل وأصبح بعضهم رهبانا. وكان أشهر الرسامين بوذيين. وامتلأت الفنون الصينية بالموضوعات والإشارات البوذية، كما امتلأت أيضًا بهذه الموضوعات وتلك الإشارات آداب الفترة وفولكلورها.

وخلال القرن التاسع، راح حكم التانج T'ang يعانى من تدهور الأحوال الاقتصادية والنزاعات. وانهارت القوى الإمبراطورية ونشبت نزاعات شديدة بين زُمَر (جماعات) البلاط. وكان أحد ظواهر هذا النزاع هو إبطال (منع) البوذية فى سنة ٥٤٨. وكانت دوافع القرار الإمبراطورى بإلغاء السامجا Samgha ومصادرة أراضيها وممتلكاتها تكمن وراءها عوامل اقتصادية، فقد كانت الدولة تعانى أزمة مالية بالإضافة للدسائس الطاوية Taoist malice التى أصاخ إليها الإمبراطور. وجرى تدمير المعابد والرسوم والكتب، وأجبر الرهبان والراهبات على ترك الرهبنة، فما عاد أمامهم إلا العودة لأعمالهم أو مواصلة الدعوة الدينية بشكل سرى، وظل هذا هو الوضع حتى انتهى الحظر. ورغم الجهود الجادة لإعادة ما دمره هذا الحظر الآنف ذكره، إلا أن ذلك كان متعذرًا. لقد كان تدمير المكتبات ذا نتائج مدمرة للدراسات الدينية. وأضعف تدمير المعابد وما بها من هيبة البوذية فى نظر الجماهير. وعانى مذهبا شان Chan والأرض الطاهرة Pure Land أقل مما عانته المذاهب الأخرى؛ إذ كانا مذهبين لا يعتمدان كثيرًا على المكتبات والمنشآت الدينية (الكاتدرائيات)، وعلى هذا فقد كان لهذين المذهبين مداخل أكثر وفرصٌ أكثر فى أواخر القرن التاسع.

وكان أحد نتائج هذا الحظر الكبير هو الحفز على طباعة الكتب المقدسة (الهندوسية)، فقد عُرِفت الطباعة على الحجر فى القرن الثامن. وعلى أية حال، فأقدم الكتب المطبوعة والموجودة حتى الآن هو نسخة من الدياموند سوترا Diamond Sutra الحاكمة - خلال القرن الحادى عشر، والثانى عشر والثالث عشر، ورغم أن كل المذاهب والمدارس كانت مجال دراسة وممارسة، إلا أن مذهب شان Ch'an كان هو الوحيد الذى استمر يتطور تطورًا نوعيًا Qualitatively. لقد تغلغل بعمق فى ثقافة هذه الفترة، وفى الوقت نفسه أثرت القيم الحضرية لبلاط أسرة سنج فى مذهب شان.

وفى هذه الفترة كان فلاسفة الكونفوشيوسية الجديدة مشغولين لإعادة هيكلة التراث العلمانى القديم. لقد تأثروا بشكل ملحوظ بالبوذية رغم كراهيتهم لها، ومع هذا فإن الانتصار النهائى للكونفوشيوسية الجديدة كان بمثابة نكسة للبوذية باعتبارها فى الأساس فلسفة علمانية مرتبطة بهذه الدنيا.

وكان فن فترة تانج T'ang (٦١٨ - ٩٠٧) فنًا حيويًا ونشطًا. وفى الفترات التاليات راح فن صناعة الأيقونات (التماثيل الدينية) يميل أكثر فأكثر نحو التكوينات الخصبة والزينات، وينحو أقل فأقل نحو قوة الخطوط والتشكيلات. لقد أصبحت الأساليب أقل كلاسيكية، وأخيرًا همد التراث أو بتعبير آخر ركدت التقاليد الفنية.

وبينما كانت تقاليد فن صناعة الأيقونات البوذية تضعف فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، ظهرت مدرسة الرهبان الرسامين فى ظل تأثيرات شان ch'an الذين طبقوا أسلوبًا مُستقًى من تقاليد الفن غير الدينى، ورفضوا سيمترية الأيقونات فى التراث الهندى Sino - Indian Tradition. لقد عملوا بجد لاختصار وسائل التعبير الفنى جاعلين كل خط وكل ظل مشيرًا إلى أقصى ما يمكن أن يعنيه، وركزوا على تكثيف الرِّتم ومزج الألحان والاتساق النغمى. هذا الأسلوب القوى البسيط كان ذا تأثير جمالى خصب وفائق. وفى أيدى أساتذة الرسم بالحبر أصبح الرسم ممارسة للتأمل وأصبحت رسومهم شكلا من أشكال التأمل.

واستمرت مدرسة شان للرسم فى الازدهار حتى القرن السابع عشر. واليوم ما زال هناك أناس يستطيعون الرسم بهذا الأسلوب المميز، لكنه أصبح الآن تدريبًا جماليا أكثر منه تراثًا أو تقليدًا فنيًا.

وترتبط أوجه الفن البوذى الصينى بأوجه الدين البوذى. لقد كان القرن الخامس وأوائل السادس عصرًا للممارسات الفردية للتعاليم، وامتصاصها واستيعابها. وكان آخر القرن السادس فترة انتقال إلى المذاهب (الفرَق) المنظمة والأنساق (النُّظُم) المنضبطة. وكانت فترة التانج T'ang هى فترة النضج فى العقيدة فى ذروة قوتها. ولم تكن الفترة من القرن العاشر إلى الثالث عشر ذات إبداع، وإنما اتسمت بالاستقرار والحيوية والمراجعة فى جوانب بعينها. وعاش الدين من القرن الثالث عشر إلى السابع عشر على تراثه المتراكم جيلا بعد جيل، لكنه فقد زخم التقدم.

لقد أخذ المغول Mongole - الذين حكموا الصين خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر - بالتغييرات التى أحدثتها التبت فى البوذية، وراحت المؤسسات اللامية Lamaist تُنشئ لها مذهبًا منفصلاً فى الصين. ورغم أن المغول تسامحوا مع كل الأديان، إلا أنهم تعاطفوا مع البوذية. وأسرة مينج Ming (١٣٦٨ - ١٦٤٤) التى أعادت الحكم الوطنى راحت تتطلع وراءها إلى الحقب الزاهرة فى عهدَى التانج والسُّنْج Sung. وأخذت بالثقافة المحافظة وساد سلطان الطرائق القديمة. ولم تكن البوذية عُرضة لمنبهات أو مثيرات جديدة ولم تعد تتصور قضايا أو مشكلات جديدة، فالفترة من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر هى بشكل عام عصر انغلاق الرؤى أو انغلاق التصورات الذهنية، ومع هذا فقد كان هناك عدد قليل من المفكرين والقادة البارزين فى كل جيل من أجيال رجال الدين.

وقد شجعت أسرة مانشو Manchu الحاكمة (١٦٤٤ - ١٩١١) اللامية Lamaism خاصة لأسباب سياسية، ونشرت طبعات من الكتب المقدسة البوذية باللغة الصينية والتبتية والمانشو. وفى الوقت نفسه، أصدرت مراسيم تقيد الدخول فى نظم الرهبنة وتقلص أنشطة الرهبان. وكان الهدف من هذه المراسيم هو زيادة الدخل القومى حتى يتمنى تمويل الأديرة، ولمنع اللصوص وقطّاع الطرق وغيرهم من أعداء الحكم من التخفّى فى زى الرهبان. وكان من المطلوب أن يحصل كل راهب على تصريح رسمى قبل التخلى عن حياة الأسرة، ليكون هذا التصريح بمثابة جواز مرور له.

ولا توجد إحصاءات رسمية عن عدد البوذيين من غير رجال الدين، فى الصين، فى أى وقت، وهذا يرجع فى الأساس إلى أن النَّذْر البوذى (طقس تدشين بوذى جديد Up-asaka vows) لم يخضع أبدًا للإشراف الحكومى. وعلى أية حال، فإننا نجد أن تواريخ

الأسرات الحاكمة تقدم لنا إحصاءات عن النظم الديرية في فترات محددة. ففي الفترة من ٤٧٦ إلى ٥٤٠ كان عدد المعابد البوذية قد ارتفع في الصين الشمالية من ٦٥٠٠ إلى ٣٠ ألفًا، وارتفع عدد الرهبان والراهبات من ٨٠ ألفًا إلى ٢٠٠ ألف. وربما كان في الصين كلها حوالي ٥٠٠ ألف راهب في وقت بلغ فيه عدد السكان حوالي خمسين مليون نفس. وفي سنة ١٧٥٦، كان هناك خمسة ملايين راهب من بين عدد السكان البالغ حوالي ٥٠٠ مليون. وعلى هذا، فالبوذية الصينية مازالت في حالة انتشار رغم صَرْحها الذي اعتراه الخراب.

الكتب المقدسة

«الترييبيتاكا» الصينية هي مكتبة الكتابات المقدسة والكلاسية التي تضم تراثًا هنديًا وإسهامات صينية حقيقية. وكُتب هذه المكتبة تختلف من طبعة إلى أخرى، وتتم إجازة النصوص، لا بقرار من مجالس عالمية (مسكونية) تقرر مدى شرعيتها، وإنما يتوقف هذا على حُكم محرِّريها الذين يُفتون بما إذا كان هذا الكتاب أو ذاك جديرًا بالاحتفاظ به كجزء دائم من التراث الديني. وليس هناك «كتاب مقدس Bible» للبوذية الصينية، فللمؤمنين البوذيين الصينيين مطلق الحرية في قبول موثوقية أي نص يختارونه من هذه «الترييبيتاكا Tripaka». والسوترات الماهايانية تحظى بقبول عالمي كنص موثّق، ومع هذا فأقل من خمسين عنوانًا من بين ستمائة عنوان من هذا القسم من هذه الترييبيتاكا هي التي حققت قدرًا من الانتشار المؤثر. فكل طائفة (أو فرقة أو مذهب) تختار سوترا أو اثنين أو ثلاثة لتكون مرجعيتها الأساسية، لتكون هي «الكتاب المقدس Bible» للمؤمنين فيها (أي في هذه الفرقة أو هذا المذهب)؛ وبالإضافة لهذا فهناك بعض السوترات تحظى باحترام عام (عالمي) وتتم قراءتها على هذا المستوى.

وهناك كثير من التجميعات والطبعات لمجموعة الكتب المقدسة البوذية الصينية (الترييبيتاكا الصينية). وأول مجموعة تم إعدادها في ظل الإمبراطور الوَرِع وو الليانجي Wu of Liang خلال أوائل القرن السادس. وكانت هذه المجموعة المخطوطة مكوّنة من ٢٢١٣ عملاً. وتم تجميع ثلاثة مخطوطات جديدة في ظل أسرة سُوىْ Sui الحاكمة حوالي سنة ٦٠٠ للميلاد. وأقدم نسخة مطبوعة تمت تحت رعاية أسرة سُنّج Sung الحاكمة في سنة ٩٨٠. وهذه النسخة الأثرية استلزمت ١٣٠ ألف لوح طباعي خشبي. ومنذ ذلك الوقت صدرت الترييبيتاكا كلها في طبعات كثيرة منقحة في الصين وكوريا

واليابان (طباعة على ألواح محفورة). وصدرت طبعات عدة بالطباعة العادية (طباعة الحروف المتحركة) فى اليابان خلال القرن الأخير. وآخر هذه الطبعات هى الطايشو تريبيتاكا Taisho Tripitaka التى نُشرت بين سنة ١٩٢٤ و ١٩٢٩، وكانت فى خمسة وخمسين مجلدًا. وهناك ملحق طايشو فى خمسة وثلاثين مجلدًا. والتريبيتاكا لا تضم كل كتابات البوذيين الصينيين التى نشرت فى كثير من المجموعات، وبعض هذه المجموعات أضخم من التريبيتاكا.

والتريبيتاكا الصينية مستودع فريد للمعلومات عن تطور البوذية الهندية. وثلثاها ترجمة عن اللغات الهندية. ومعظمها قد تُرجم قبل سنة ٧٥٠، وعلى هذا فهى مترجمة من إصدارات أقدم من النصوص السنسكريتية غير النصوص التى اعتمد عليها مترجمو التبت. فالتريبيتاكا الصينية ـ على عكس التريبيتاكا التبتية ـ تضم السوترات الهانايانية كاملة (آجاماس Agamas). وفى الحقيقة، **فإن حوالى خُمس الطايشو تريبيتاكا** يتكون من أعمال من الهانايانا (الهينايانا). **وعلى هذا، فرغم أن بوذية الصين** هى بوذية الماهايانا إلا أنها احتفظت بتراث بوذية الهينايانا **(الهانايانا) كاملا.**

فالقسمان الأكبران للتريبيتاكا هما سوترات الماهايانا **مع تعليقات صينية عليها،** وهذه تمثل من ناحية أساسًا مسهبًا لموثوقية الكتب المقدسة الهندية، ومن ناحية أخرى محاولة صينية أكيدة للسيطرة على معانى الكتب المقدسة الهندية. فكل مذهب «من المذاهب المتحررة Catholic Sects»(*) لكل منها تفسيراتها للسوترات الأساسية، وعلى هذه التفسيرات تقوم المسائل العقائدية.

وبشكل عام حظيت الكتابات المقدسة للبوذية الصينية بإخلاص كثير من أجيال الأدباء وولائهم. فهذه الكتابات توصى بدعم الأباطرة الذين يقدمون الدعم المالى للترجمة والنشر والدعوة (التبشير). وهى ـ أى الكتابات ـ تقدم الإخلاص والتكريس لجماهير الصينيين العاديين.

العقيدة والممارسة

قبل أن نتناول الانقسامات المذهبية للبوذية الصينية، من الضرورى أن نلخص بعض الملامح المحورية التى تشترك فيها كل المناطق التى تعتنق البوذية رغم درجات الخلاف بينها. والمصطلحات الأساسية لهذا المشترك بين الطوائف البوذية هى: تناسخ الأرواح،

(*) المعنى غير واضح بالنسبة للمترجم. (المترجم).

والجدارة أو الاستحقاق Merit، والعبادة Worship، والشخصيات المعبودة Worship-ful personages. وهى ليست تعاليم عقدية doctrine (وإنما إيمان وتصديق belief)، وهى متغلغلة فى الأمور الدنيوية حتى إن عددًا قليلاً من البوذيين هم الذين يمكنهم شرحها للغريب (غير البوذى).

فتناسخ الأرواح (السّامسارا) هو الفرض الكونى (الكوزمولوچى) فى البوذية، أو بتعبير آخر الفرض المتعلق بنشأة الكون (أو الدنيا) واستمراره. فمستويات planes الحياة فى التناسخ أو الأقدار «الستة destinies» هى المسرح الذى تجرى فوقه المعاناة والخلاص من المعاناة. فالأقدار الدنيا Lower destinies (الجحيم، ومملكة الأشباح، ومملكة الحيوان، ومملكة التيتان أو الجبارين titan) هى عوالم (أو منازل) الثواب والعقاب، والحرمان، والمساواة بما يتمشى مع آثام المُعانى (بضم الميم). ومملكة الأرباب هى عالم المكافأة (الثواب)، أى العالم الذى يقضى فيه المرء فترة تتناسب مع ما يستحقه، وهذا الثواب لا يزيد، وإنما يمكن للمرء ـ فقط ـ أن يستمتع بالقدر المخصص له منه. فالقَدَر destiny الإنسانى(*) (نستخدم كلمة «قدر» هنا تجاوزًا) يكاد يكون هو «حظ» كل البشر رغم أنه مفعم بالمعاناة، إلا أن البشر هم وحدهم (دون سائر المخلوقات) الذين يستطيعون زيادة جدارتهم (ثوابهم) أو آثامهم. فعن طريق المبادرات الأخلاقية يمكن تحقيق التنوير. فالجِنَان أو الفردوس «أراضى البوذا» هى حقيقة بالنسبة للبوذات، وهى تمثل «قدرًا» غير دنيوى (أو غير أرضى) للبشر، ففى هذا الفردوس (أرض البوذات) تكون الظروف ملائمة للتطور الروحى المثالى. لكن أرض البوذا (الفردوس) تختلف تمامًا عن سماوات الأرباب، فالكل فى أرض البوذا يصل إلى التنوير حقًا وصدقًا وليس هناك أى قدر (مستوى plane or destiny) دائم، أى مُتَّسم بالديمومة، أو بتعبير آخر لا إقامة دائمة، رغم أن الفرد قد يكون ماكثًا فى قدره (مستواه) منذ عهود سحيقة قبل أن تكون أفعاله قد نضجت the ripening of deeds لينتقل إلى قدر (مستوى) آخر.

وفكرة تناسخ الأرواح لعبت بلا شك دورًا كبيرًا فى تحويل الصينيين إلى البوذية، إنها فكرة ذات فتنة حقيقية وذات قوّة درامية كبيرة. إنها تقدم صورة لمكان الإنسان فى الأكوان لا تنافسها أية صورة محلية أخرى. والبوذيون الصينيون مُجمعون على فكرة

(*) استخدم المؤلف أيضًا كلمة Plane بمعنى مستوى، كمرادف لكلمة القدر destiny. (المترجم).

التناسخ هذه لا يشذ عن الإيمان بها أحد. فالبسطاء منهم يؤمنون بانتقال الأرواح (تناسخها)، والمتكلفون منهم فهموا هذه العقيدة بمعنى انعدام الروح (لا يؤمنون بوجود الروح. انظر ص ٢٩٢). وموضوع الأقدار (المستويات) الستة ظهر فى الفنون والآداب الشعبية مصحوبًا بزخارف وألوان بديعة.

و«الجدارة أو الاستحقاق أو الثواب Merit» هى نوع من الفضل الروحى يُضْفَى على مَنْ يقوم بأى عمل صالح، أو كلمة صالحة أو فكر صالح. وفى هذه الحياة أو فى الحيوات المتتالية الأخرى تجلب الأعمال (أو الكلمات أو الأفكار) الصالحة لفاعلها ما هو خير، كما تجلب الخير أيضًا لمن «يحيلها» الفاعل إليه. والأعمال الدنيوية لا تؤدى إلا إلى القليل من الثواب «أو الجدارة أو الاستحقاق Merit» . أما الأعمال الفوقدنيوية (العلوية أو غير الأرضية)، فتجلب ثوابًا غير محدود. وهناك بشر قليلون يعتريهم قصور شديد فى الصلاح فلا يمكنهم الإتيان بأى عمل صالح يستحق الثواب. ولكن كل ثواب محدد إنما هو تافه مقارنة بالثواب اللامحدود.

وكثرة الطرائق الدينية المسموح بها تتناسب مع القدرات التى تمتلكها الكائنات الحيّة فى «العوالم الثلاثة Three Worlds» . بل هناك بشكل محدد طريقة عليا تبلغ فى علوها التنوير الكامل، الذى يصل إليه أولئك الذين تزودوا بجدارة (استحقاق) لا تحدها حدود. أما الآخرون فهم دون هذه الطريقة، والمؤمنون الآخذون بالطرائق الأخرى لا بد أن يصلوا إليها أخيرًا. وعلى هذا، فكل أسلوب فى البحث عن الجدارة (الثواب) هو أسلوب صالح فى نطاق نوعه ودرجته. فالعلو (أو السمو) والتنوير التام ليس من السهل أن يصل إليهما معظم البشر، ومع هذا قد يتقدم نحوهما البشر العاديون رغم محدودية ظروفهم وطاقاتهم.

ومن بين الممارسات المتعددة التى تجلب الجدارة (الثواب Merit) هناك ممارسات معينة أصبحت مؤسسية (أى ذات نظام مؤسسى). فالإحسان للمحتاجين، وتقديم التبرعات والهبات لقضية «الجواهر الثلاث Three Jewels» مسألة تشجعها الكتب المقدسة، وتحظى بتقدير على نطاق واسع. والعمل على نشر الذرما عمل يحظى أيضًا بجدارة هائلة مثمرة. وكان نسخ الكتب المقدسة ذا أهمية عملية قبل اختراع الطباعة. ومنذ دخول الطباعة راح الإمبراطور والناس العاديون على سواء يدفعون الأموال لنشر الكتب المقدسة. وكان رسم الصور الدينية واقتناؤها من بين الأعمال المستحقة للثواب.

وعندما يكون الشخص العادى فى حاجة خاصة للرحمة، كأن يكون مريضًا ومتألمًا لفقْد عزيز أو مكلومًا بسبب فقد فى ثروته، فإنه غالبًا ما يعهد للرهبان بتلاوة السوترات والدعوات المقدسة. ويتم هذا أيضًا فى الذكرى السنوية لموت عزيز إحياء لذكراه.

وهناك مجموعة أخرى من الممارسات تتكون من مراعاة نذور بعينها لفترة خاصة من الزمن. فالامتناع عن تناول اللحوم والخمور والامتناع عن الاتصال الجنسى، غالبًا ما يمارسه البعض على أساس «تحرر الحياة أو الحياة المتحررة Releasing Life»، وهناك أعمال أخرى من أعمال التقوى تتمثل فى الذهاب للسوق لشراء أسماك لتتناولها الدواجن التى تُباع دائمًا حية، وإطلاق سراحها. بالإضافة إلى أن كل أنواع العبادة تستحق الثواب.

وليس فى أىٍّ من هذه الممارسات ما هو قصر على البوذيين الصينيين. فمهما كانت الاختلافات العقدية بين المذاهب أو المناطق، فالممارسات (الطقوس) الدينية لا تختلف إلا قليلا فى نطاق التراث الدينى الهندى.

أما العبادة (پوجا Puja) وهى العمل الذى يربط المؤمن بالرموز المقدسة وما تمثله هذه الرموز، فهى مسألة أساسية فى البوذية كما هى أساسية فى الأديان الأخرى. إنها أى العبادة ـ تتمثل فى تقديم الهدايا (المنَح)، والخدمات (الصلوات) للجواهر الثلاثة (بوذا وذرما وسمجا)، وتتمثل هذه الهدايا فى الأشياء الجميلة التى توضع عند الأضرحة، وكذلك التى تقدم لجماعة الرهبان، أما الخدمات (الدعوات أو الصلوات) فتتمثل فى ترتيل الكتب المقدسة، والدعوات الطقسية، والقيام بأفعال طقسية كضغط راحتَى اليدين معًا فى وضع تعبّد، وحرق البخور، والدعوة للذرما والإصغاء إليها. تلك هى المظاهر الخارجية للعبادة. أما العبادة الداخلية (الباطنية) فتتمثل فى تأمل بوذا أو بوذيساتفا وتركيز الإيمان فيه والتكريس له. وتأمل البوذا يشبه إلى حد كبير «صلاة التأمل Prayer of Contem platien» فى المسيحية.

ومن الصعب أن نقول ما إذا كانت كلمة «صلاة» بالنسبة للبوذية قد تؤدى إلى تضليل قارئ هذه الموسوعة أم لا. من المؤكد أن مؤمنين كثيرين يتضرعون طالبين تخليصهم من متاعبهم الشخصية، طالبين النظر بعين العطف من البوذيساتفات كوان ين Kuan - yin وتى – تسانج Ti - tsang ومن البوذات ياو شيه Yao shih وأميتو Amit'o. والطقوس (الليتورچية) مثل (الدعوات اليومية فى فرقة أو مذهب شان Ch'an) تتضمن رغبات

لسعادة الأمة والبشر كما لو كان المصلون يطلبون «الشفاعة»، لكن الحقيقة أن تحقيق هذه الرغبات يكون من خلال الثواب الناتج عن تلاوة النصوص الدينية أكثر من كونه نتيجة استجابة البوذات والبوذيساتڤات.

أما الشخوص المعبودة The Worsipful personages فهى إما بشرية أو فوق بشرية، وهى ذات قداسة، ويتوجه إليها العابدون بالعبادة. وما دامت أية درجة من درجات القداسة تستحق التوقير، فإن عددًا كبيرًا من القديسين الهنود والصينيين وكل من ثوَت رُفاتُهم فى مقابر القديسين يحظون بما يستحقونه من توقير محدود. وعلى أية حال، فالعبادة الحقيقية هى تلك الموجّهة إلى البوذات والبوذيساتڤات غير البشرية، أو الذين هم فوق بشريين Superhuman والذين يمتلكون وسائل لا حد لها لتحقيق الصلاح والبصيرة والجدارة. ومن الناحية العملية، لا نجد إلا عددًا قليلاً من البوذات والبوذيساتڤات مذكورين فى السوترات ممن هم موضع عبادة فى الصين، وأهمهم: ساكيامونى بوذا Sakyamuni Buddha (أميتو Amit'o) وميتريا بوذا Maitreya (ميلو Milo) وبيساچياجورا بوذا Bhaisajyagura (ياو ـ شيه Yao - chih) وأڤالوكيتيسڤارا Avalokitesara بوذيساتڤا (كوان ـ ين Kuan - yin) وكاشيتيجاربا بوذيساتڤا Ka-shitigarbha (تى – تسانج Ti - tsang)، وتقوم عبادة هؤلاء على سوترا هندية تعزو صفات معينة للشخصية القدّوسة.

ويوصف ساكيامونى Sakyamuni (وهو بوذا الشخصية التاريخية المعروفة) بالمخلِّص (بتشديد اللام وكسرها) السامى الأبدى (الذى لا نهاية له)، وذلك فى سوترا السادذرمابونداريكا Saddharmapundarika وهى أكثر السوترات شعبية فى الصين. وتشيع صورة ساكيامونى فى الفن الصينى فى مختلف الحقِب. وهو الهدف الرئيسى للعبادة عند فرقة (مذهب) التيانتاى T'ien - t'ai، ويؤكد مذهب الأرض الطاهرة تماثل اميتابها وساكيامونى. ومذهب الشان Ch'an يتتبع مراحل انتقاله من عمق الزمن إلى ان اصبح هو ساكيامونى الشخصية التاريخية المعروفة.

أما ميتريا Maitreya فهو بوذا المستقبل. وهو الآن مقيم فى سماء التوشيتا Tushita حيث تحصل الموجودات على ميلاد جديد إن كرّست نفسها للبحث عن هذا الميلاد. وقد ظلت شعائر العبادات المرتبطة بميتريا منتشرة جدًا فى الصين حتى القرن السابع، وكانت صوره فى هذه الفترة يتم إنتاجها بأعداد كبيرة تفوق صورة أميتابها.

أما أميتابها فيهيمن على الأرض الطّاهرة أو أرض بوذا pure land or Buddha Land التى يُطلق عليها سوكهافاتى Sukhávati. وتقع هذه الأرض المباركة blessed بعيدًا فى الركن الغربى للكون the Universe. وكان أميتابها فى وقت من الأوقات بوذيساتفا من عهود سحيقة لا حصر لها، وفى هذه العهود نذر أن يخلق أفضل الأراضى الطاهرة (المباركة) ويحلّيها بكل كمال. لقد نذر أن أى شخص يذكر اسمه (أى اسم أميتابها) بإخلاص يضمن أن يولد من جديد فى سوكهافاتى (أرض البوذا أو الأرض الطاهرة أو الأرض المباركة)، والبوذيساتفا فى سعيه نحو البوذية الكاملة (المقصود الاستنارة الكاملة) يجمع ما لا يُحصى من الجدارة والاستحقاق، ويستخدم هذا فى بناء أرض طاهرة لصالح الموجودات الحية. ونذور البوذيساتفا هذه تظل تسرى فى الدهور حتى يتم تحقيقها. ونظرًا لنذور أميتابها العظيمة وجدارته التى لا نهاية لها فهو يملك سلطانًا لا حد له لإنقاذ أو تخليص من يشاء، وأولئك الذين يعتمدون على نعمته (فضله) على يقين من أنفسهم يحققون الاستنارة الكاملة. وطقوس عبادة أميتابها (طقوس العبادة المتعلقة بالأرض الطاهرة) عُرفت فى الصين منذ القرن الثانى، لكنها لم تحقق الهيمنة والانتشار حتى القرن السابع.

أما بيزاچياجورا بوذا «حرفيًا يعنى سيد الشفاء»، فيُؤَثِر عابديه بتخليصهم من متاعب الدنيا. إنه يهيمن على الأرض الطاهرة فى الركن الشرقى. وعندما كان بوذيساتفا نذر اثنى عشر نذرًا لتحرير (تخليص) الموجودات الحية من عبودية الكرما Karma. لقد نذر أن يحرس طريقها نحو التنوير، ومساعدتها على التمسك بالأخلاق، وتحريرها من شراك العقائد الباطلة والهينايانا، ولإطعام الجوعى، وكسوة العرايا، وشفاء المرضى، وإنقاذ الذين يواجهون الإعدام. إنه يستحضر قوته لمساعدة من يذكر اسمه ويتلو سوترا البيزاچياجورا Bhaisajyagura Sutra. فهذا النص إذا تُلى أربعين مرّة مع تقديم قرابين مناسبة من شموع (مصابيح lamps) وأعلام (رايات) أزاح الأمراض وخلّص البلاد من الغُمة.

أما أڤالوكيتيسڤارا بوذيساتڤا (كوان - ين) Avalokitesvara Bodhisattva، فتُعزى إليه الوسائل الصالحة بشكل ملحوظ. إنه سينقذ المؤمن الذى يردّد اسمه من النار والسيف والسم والمرض وجنوح السّفن والحيوانات المفترسة وجهنم وعالم الأشباح وظلم الملوك والتنين والشياطين والسحر Sorcery. ويتخذ كوان - ين (الآنف ذكره)

اشكالا متعددة وفقًا لحاجة الواقع فى مأزق أو الذى يعانى المتاعب. فهو (أو هى - وغالبًا ما يؤنّث) يظهر فى التماثيل والرسوم بأشكال مختلفة. وعبادته لها طابَع شعبى دارج، لكنها لم تتحوّل إلى مذهب. وهناك معلومات واسعة الانتشار عن إغاثته للملهوف بشكل إعجازى.

أما كشيتيجاربها بوذيساتفا Kshitigarbha فهو مهتم بشكل خاص بالإنقاذ من الجحيم Hell، فهو حامى المجرمين والأطفال الموتى.

ومشكلة علاقة البوذات المختلفين وسلطانهم لا تزعج المؤمنين الذين لا يفكرون تفكيرًا فلسفيًا، الذين يعبدونهم على التعاقب، أو يركزون على عبادة من هو أكثر ملاءمة لهم. ويتم حل المشكلة النظرية بين المذاهب بالطريقة نفسها. فالجسد الجوهر (جسد الذرما P.306) محرر من كل العلامات المحدّدة، كالوحدة والتعدد، أما تعدد البوذات فمرتبط بمملكة الظاهر أو عالم الظاهر.

المذاهب (الفِرَق)

فى الصين، تم الحفاظ على وحدة السامجا Samgha بشكل جيّد. **فرجال الدين** (الرهبان) يتم ترسيمهم فى السامجا وليس من خلال طقوس مذهب بعينه. **وغالبًا ما** يستولى (بحكم الأسبقية أو بحق الشفعة) بعض أصحاب المذاهب على مؤسسات ديرية بعينها، لكن المؤسسات الديرية تحكم نفسها بنفسها ولا تنتمى لأصحاب الفرق (المذاهب). وحقيقة الأمر أنه ليست هناك مؤسسات مذهبية (مؤسسات خاصة بكل فرقة على حدة) فى البوذية الصينية.

إنه لمن الواضح أن تقسيمات البوذية الصينية لا تعنى المعنى المعتاد لكلمة «فرقة» أو «مذهب» Sect، والتى نجد لها مقابلاً صينيًا هو «تسونج Tsung»، التى تعنى فى الأساس «عشيرة المقام أو الضريح أو جماعة المقام أو الضريح Clan Shrine»، واتسع معنى الكلمة ليعنى ذُرِّية Lineage أو منبع Fountainhead التقاليد أو التراث الممتد منذ حفظ الأجداد ألواحهم لدى جماعة الضريح (أو فى الضريح نفسه). وعلى سبيل التشبيه (المجاز) يُطلق على المذاهب (الفرق) الفرعية اسم «الأُسَر Families»، ويطلق على الأشخاص الرئيسيين (المهمين) فى سلسلة مؤسسى المذاهب (أو الفرقة) اسم «الأجداد» أو «الآباء المؤسسين» وعادة ما نضع مقابلاً إنجليزيًا لهم هو "Patriarchs" .

وللمذهب (الفرقة Sect) تراث محدد إما عَقدى أو متعلق بالممارسات. والمذاهب (الفرق) الفرعية منبثقة من تلاميذ (حواريّى) المؤسس، وفى بعض الأحيان يكون فى هذه الفرق الفرعية بعض الاختلافات الصغيرة فى التعاليم. وتتكون العبادة Cult من ممارسات خاصة يُقصد بها التأمل أو التكريس، لكن ليس فيها سلسلة نسب للأولياء (السادة أو القديسين Masters). فعلى سبيل المثال نجد أن التكريس أو الإخلاص أو الإيمان بميتريا Mitreya ظل لفترة طويلة عبادة مهمة فى الصين، لكن لم يشهد الصين مذهبًا أو فرقة تنتمى إلى ميتريا، أو بتعبير آخر لم يكن هناك مذهب ميترى أو فرقة ميترية. وظل التكريس أو الإخلاص لأميتابها Amitabha فى الصين لعدة قرون قبل أن تقوم سلسلة من الأتباع بتكوين المذهب الأميتابهى، وبعدها اتخذ التكريس له شكل عبادة. وتقوم العبادة ـ بشكل عام ـ على أحد السوترات. وقد تجذب أتباعًا من كل المذاهب (الفرق) القائمة. والمذاهب المتحررة Catholic تضم بين جُنُباتها كل أنواع العبادات بعد دراسة وأناة.

والعنصر الأساسى فى مذهب من المذاهب موروث من المؤسِّس A great master، وقد يكون هذا الموروث نظامًا أو نسقًا فلسفيًا، وقد يكون نظرية باطنية (صوفية) عميقة، وقد يكون تكريسًا عباديًا، وقد يكون شعائر وطقوسًا وقد يكون نسقًا مؤسسيًا. وتوجد الطائفة (المذهب) مادام تتابع معلّموها وتناقلوا تراثها تواترًا. وعندما ينقطع التسلسل فإن التعاليم قد تظل محفوظة ويجرى تدارسها، وقد يتم إحياؤها فى قرون لاحقة. وللمذهب (أو الفرقة) مركز مادام المعلم أو المؤسس قد يحيل موافقته إلى أفضل تلاميذ أو حوارييّه، لكن لا يوجد فى المذهب (الفرقة) وسط محيط، إذ يمكن للمرء أن يدرس المذهب ويمارس تعاليمه لكنه لا يستطيع الانضمام إليه (أو إليها). وغياب الحدود الفاصلة بين المذاهب (أو الفرق) على هذا النحو، من حيث تحديد مَنْ هو داخل الفرقة in-group (أو المذهب) ومن هو خارجها قد أدى إلى جعل البوذية الصينية مستوعبة بين جنباتها كل المذاهب (بمعنى إمكانية الانتقال من مذهب إلى مذهب أو من فرقة إلى أخرى دون أية عوائق).

وبين المذاهب الصينية ثلاثة أنماط عامة. المدارس الكلاسية ميراثها العقدى من الهند وهى مُدرَجة فى مجموعة من السوترات (P. 298). ومؤسس المدرسة هو الإرسالى (أو المبشر) الذى ترجم أفكارها الأساسية وشرحها. والمذاهب أو الفرق

المتحررة (الكاثوليكية Catholic) تصنف الكتب المقدسة المختلفة، وكذلك النظم (الأنساق) العقدية بشكل سلسلة صاعدة (تصاعديًا) من التعاليم الملائمة (التى جرى التوفيق بينها) بقصد إرشاد أو قيادة الموجودات ذوات القدرات المختلفة إلى التعاليم. ونصوصها الأساسية هى السوترات التى جرى شرح معانيها الحقيقية فى مباحث مستقلة وشروح قام عليها مؤسسو المذهب وآباؤه (الأشخاص المهمون الذين أضافوا إلى فكره). ولهم طقوسهم الخاصة وطرائقهم الخاصة فى التأمل، وهم يوائمون بين كل جوانب البوذية داخل بنيانهم الفكرى العقدى. أما المذاهب (الفرَق) المقتصرة على فئة خاصة فتستبعد تصنيف التعاليم ولا تحاول المواءمة بين كل العقائد البوذية. إنهم - أى اتباع هذا المذهب - يستنكرون التعاليم الأخرى دون أن يعلنوا صراحة عن خطئها. إنهم يدافعون عن «طريق» واحد ويطلبون من أتباعهم اتباع هذا الطريق دون سواه من الطرق.

وأهم المدارس الكلاسية (المشار إلها آنفًا) هى:

(١) مدرسة الكوسا Kosa، قامت على خلاصة لعقائد الهينايانا (Abhidharma Kosa) ترجمها هسوان - تسانج Hsüan-Tsang فى القرن السابع الميلادى. وتلخص هذه المدرسة اتجاهات دراسة أبهيدهاراما التى كانت قد انتعشت فى القرن الخامس معتمدة على الترجمات الباكرة، ولم تحتفظ بتسلسل منفصل لمدة طويلة بعد هسوان- تسانج.

(٢) مدرسة ساتياسيدى Satyasiddhi، قامت اعتمادًا على ترجمة كوماراجيڤا Ku-marajiva لسوترا ساتياسيدى، وهى ملخص وافٍ لعقائد هينايانا مختلفة من الأبهيدهاراما كوسا. ومدرسة «سيدى Siddhi» هذه انتعشت فى القرن الخامس.

(٣) مدرسة السان - لون (المباحث الثلاثة)، قامت على ثلاثة نصوص ماذياميكا Madhyamika ترجمها كوماراجيڤا، ولم تظهر هذه المدرسة حتى بواكير القرن السادس، ولم يستمر تتابعها لعدة أجيال بعد تشى - تسانج Chi-Tsang أستاذها (شيخها) الأعظم.

(٤) مدرسة الفا - هسيانج Fa-hsiang، قامت على مدرسة الڤيجناناڤادا الهندية (يوجاكارا) فى القرن السابع، وكانت الڤيجناناڤادا معروفة قبل ذلك من خلال ترجمات

باراماثا Paramatha حوالى سنة ٥٥٠، وأُقيمت على أساسها مدرسة. ولم تحتفظ مدرسة الفا ـ هسيانج بتتابع مشيخى مستقل لعدة أجيال.

وأهم المذاهب الشمولية التحررية (الكاثوليكية) هى:

(١) تيان تاى T'ien-t'ai، أسَّسها شيهى Chih-1 (٥٣٨ - ٥٩٧)، وتصنف السوترات على وفق فترة حياة ساكيا مونى (بوذا التاريخى المعروف)، وتصنفها مرة أخرى على وفق قدرة المتلقين لها. والتعاليم الأخيرة والكاملة هى تعاليم سوترا اللوتس (Sad-dharmapundarika) Lotus Sutra، وهى الكتاب المقدس الأساسى لفرقة (مذهب التيان تاى. والعقيدة الفلسفية لشيهى Chih-I خليط من فلسفة ماديامیكا، وفيجيناناڤادا. وأسس نسقًا (نظامًا) من الرياضات التأملية هى ـ فى الأساس ـ تلك التى تُرجمت عن النصوص الهندية فى زمن كوماراچيڤا. وتضم: الأوضاع البدنية الصحيحة، والتنفّس الصحيح، وتأمل التنفس والأفكار الرحيمة والودودة والباعثة للمسرّة، وتأمل بوذا، وتأمل فقرات من سوترا اللوتس. ولمذهب التيان تاى طقوسه الخاصة، وهو المذهب الوحيد من مجموعة المذاهب الشمولية المتحررة (الكاثوليكية) الموجودة فى الصين حتى يومنا هذا.

(٢) الهوا ـ ين Hua-Yen: أسسه تو ـ شون Tu-Shun (٥٥٧-٧١٢)، وهو قائم على سوترا الأڤاتامساكا (هوا ـ ين) Avatamsaka (Hua-Yen) التى تحتل الذروة فى تصنيف مذهب (الهوا ـ ين) عن «التعاليم الخمسة». وعلى وفق سوترا أڤاتامساكا، فإن بوذا الشخص التاريخى المعروف سرعان ما دخل بعد وصوله للتنوير فى نشوة (غشية) المحيط Ocean-Seal Tranco (ساجارامودرا-ساماذى Sagaramudra Samadhi) حيث رأى (كُشف عنه) كل التعاليم التى بشّر بها فيما بعد، وكل الموجودات التى بشّرها بهذه التعاليم فيما بعد (أى رؤية مسبّقة). وعلى أية حال، فإنه عندما بشّر بهذه الرؤيا ومحتواها ـ على وفق ما ورد فى سوترا أڤاتامساكا ـ اتضح له أنه من الصعب على المستمعين إليه من البشر العاديين فهمها، ومن هنا راح بوذا (الشخص التاريخى المعروف) يقدم تعاليمه بشكل متدرّج.

وتتحلّق سوترا الهوا ـ ين، ومذهب الهوا ـ ين حول مشكلة (قضية) الأحداث (الوقائع) بالمبادئ، وهى مشكلة (قضية) أقرب ما تكون شبهًا بالقضية التى أثارها الغرب (الأوروبى) عن العلاقة بين الخصوصية (ما هو خاص) وما هو عام (شامل)

والبوذا الرئيسى فى الأفاتامساكا هو فيروكانا Vairocana، أى «الواحد المشع أو المتوهّج The Radiation One»، واستخدام التوهّج أو الإشعاع مجاز يتخلّل السوترا كلها. تماما كنور يتخلل الفضاء حيث تكون انعكاساته بلا نهاية، وحتى مملكة الجوهر (او الماهية أو الروح Essence) (Dharmadhatu) تتضاعف بلا نهاية وتنتشر بلا حد، وهى دومًا ـ مع هذا ـ فى حالة وحدة. إنها مثل شبكة الإله الكبير إندرا Indra حيث يعكس كل جوهر كلّ الجواهر الأخرى.

والرياضة التأملية لمذهب (الهوا ـ ين Hua-Yen) موجهة نحو التحقق من مملكة الجوهر (أو مملكة الماهية) التى تتخلل كل حادثة (أو واقعة) فيها كل الحوادث (أو الوقائع) الأخرى.

هذه التعاليم العقلية السامية والرائعة لم يُقدّر لها أن تشكّل مذهبًا جماهيريًا، فانتهت بعد القرن التاسع ولم تبق على عكس مذهب التيان–تاى.

(٣) شن ـ ين Chen-Yen وهى مواءمة صينية للمانترايانا الهندية Mantrayana. وقد أدخلها للصين ثلاثة إرساليين (دعاة) هنود فى حوالى سنة ٧٢٠م، وهؤلاء الثلاثة هم سبهاكاراسيمها Subhakarasimha وفاچرابوذى Vajrabodhi وأموجهافاچرا Am-oghavajra. والسوترات الأساسية التى اعتمدوا عليها هى سوترا الماهافيروكانا Ma-havairocana وسوترا فاچراسيكهارا Vajrasekhara. ويميز مذهب ش ـ ين Chen-Yen بين عشر مراحل فى الحياة الدينية، بدءا من محبة الدنيا (الانغماس فيها) حتى مرحلة الشن ـ ين. وأعضاء هذا المذهب (أو الفرقة) يمارسون شعيرة (طقس) التكريس (الرِّسَامة/خاصة رسامة الكهنة)، تشبه طقس المعمودية (فى المسيحية). وتتكون ممارسات الشن–ين من تمثّل تأملى رمزى للبوذات الخمسة الرئيسيين، والبوذيساتفات المصاحبين لهم، ولعدد كبير من الشخوص ذوى القداسة الأقل درجة. ويتم استحضار هذه الرموز فى الذهن. وتتم تلاوة التعاويذ (الرُّقَى) ذوات المعانى الرمزية المرتبطة بكل اهن. ويتم القيام بإيماءات طقسية مرة أخرى مع كل فعل (حركة) للرمز لفكرة محدّدة. الك هى «الأسرار الثلاثة»، أى أسرار الفكر والكلام والجسد. والرمزية المعقّدة لهذا المذهب متوحّدة مع فلسفة متعلّقة بتكوين الكون يُقال إنه لا يفهمها إلاّ الداخلون (رسميا) فى هذا المذهب. ولم يستمر تتابع أساتذة (أو شيوخ) هذا المذهب فى الصين

فترة طويلة جدًا، إلاّ أن هذا المذهب عاد مرة أخرى فى التاريخ الحديث ليدخل الصين قادمًا من اليابان حيث ازدهر بشكل ملحوظ.

أما المذهبان (الفرقتان) المقصوران على أصحابهما Exclusive sects، ونعنى بهما مذهب الأرض الطاهرة Pure Land ومذهب شان Ch'an، فيختلفان بشكل ملحوظ من عدة أوجه: أما الأول فَتَقوِىّ Pietist، وأما الثانى فباطنى (صوفى). والأول يركز على الإيمان (بمعنى الإخلاص والثقة)، والثانى يركز على البصيرة أو التبصّر، والأول يتطلب الاعتماد الكامل على كلمة أحد الكتب المقدسة، والثانى لا يعتمد على الكتب المقدسة، وإنما انتقال الأفكار من عقل إلى عقل Mind to mind. ويختلف المؤمنون النمطيون فى كلا المذهبين أيضًا، فالمؤمنون «بالأرض الطاهرة» عادة ما ينتمون فى تفسيرهم لرموز البوذية إلى جماعة القائلين بالشهوة الجنسية Tribe of Lust، بينما المؤمنون من مذهب شان فمن جماعة القائلين بالسخط والحنق Tribe of Wrath.

لكنَّ هذين المذهبين رغم اختلافهما فيما سبق ذكره يشتركان فى ملامح معينة. فكلاهما يرفضان التدرج فى إبلاغ التعاليم، وهما فى ذلك على عكس المؤمنين من مذهب تيان تاى T'ien-t'ai. فكلا المذهبين فى الأساس يؤمنان بالتعاليم «المفاجئة Sudden»، بمعنى عدم إيمانهما «بالتدرّج» فى إبلاغ التعاليم. وكلاهما يدّعيان أنهما على الطريق القويم قوامة كاملة (على طريق الجدارة والاستحقاق)، على عكس طرائق الجدارة المحدودة التى يتبعها المؤمنون العاديون من المذاهب الأخرى. وكل منهما يبسِّط الدين بشكل راديكالى ليجعلاه كثيفًا شديدًا غير هيّن. وتعاليم كلا المذهبين انتعشت وجذبت إليها أعدادًا غفيرة ممّن ارتبكوا إزاء تعدّد الخيارات التى تقدمها المذاهب المتحررة الشمولية (المذاهب الكاثوليكية البوذية).

لقد ظهر مذهب «الأرض الطاهرة» مع قيام عبادة أميتابها Amitabha (أو التكريس له) فى حوالى سنة ٥٠٠. وكان أول راعٍ (أب Patriarch) لهذا المذهب هو تان ـ لوان T'an-Luan (٤٧٦-٥٤٢)، وقد احتفى به الإمبراطور ووهبه معبدًا كبيرًا لينشر من خلاله الإيمان بأميتابها Amitabha. والراعى الثانى (أو الأب الثانى) هو تاو ـ شو Tao-ch'o، الذى ألقى أكثر من مائة سلسلة من المحاضرات عن التأمل فى سوترا أميتابها Amitabha Sutra وكوّن له أتباعًا كثيرين. والراعى الثالث هو شان-تاو Shan-Tao (؟٦٦٢ أو ٦٨١) الذى استمر يبشِّر فى العاصمة الصينية لأكثر من ثلاثين عامًا، وحوّل

المذهب رهبانًا وجماهير من غير رجال الدين. لقد كان شخصًا ذا قداسة وذا أطوار غريبة. وقد أحدثت كتاباته القليلة (شروح على التأملات فى سوترا أميتابها ومبحث فى العقيدة وثلاث رسائل فى الطقوس) تأثيرًا واسعًا. ولقد وصل شان-تاو Shan-Tao بعقيدة «الأرض الطاهرة» لشكلها المحدّد، ومن هنا فهو يمثل مرجعية كل الأميتابهيين فى كل من الصين واليابان.

لقد ميّز شان ـ تاو طريق القداسة Saintly-Road، أى طريق التنوير من خلال الطاقة الذاتية للشخص عن الطريق السهل Easy Road، أى طريق التنوير عن طريق طاقات الآخرين (بالاستعانة بالآخرين) من خلال الاعتماد على فضل (نعمة Grace) أميتابها Amitabha، لقد تمسّك بأنه ـ رغم أن طريق القداسة كان متاحًا للناس فى (من «القانون الحق True law» إلاّ أنه بعد موت ساكيامونى (بوذا الشخص المعروف) أو حتى فى فترة لاحقة ساد فيها «القانون الزائف Counterfeit law» لم يكن من الممكن للناس فى فترة الانحطاط والتفسخ ـ حيث ساد القانون الزائف ـ أن يأخذوا بأسباب «طريق القداسة». وعلى هذا لم يكن أمامهم من سبيل إلاّ الاعتماد على طاقة الآخرين (أو سلطانهم) للوصول للتنوير. وتمسك شان-تاو بأن الإيمان الصحيح ينتج عن اسم أميتابها بالإضافة إلى سلطانه فى الخلاص (قدرته على التخليص). فاللحظة التى يضع فيها المؤمن إيمانه بأميتابها يتحصّل على درجة من التنوير. والجانب الداخلى فى «الطريق السهل Easy Road» هو الإيمان (أو الإخلاص)، أما الجانب الظاهرى فيه فهو ذكر الاسم المقدس (نامو أميتو فو Namo Amit'o Fo)، وتعنى «المجد لأميتابها بوذا». هذا القول (التسبيح) لا يمثل الطاقة الذاتية أو الجهد الذاتى Self-power، وبالتالى فلا جدارة أو استحقاق لهذا المردّد (المسبّح). فالجدارة الوحيدة لأية فائدة هى جدارة لا متناهية، وهى جدارة أميتابها التى يستقى منها ـ شاكرًا ـ عطية (هبة) الوجود الطيب والتأكيد على الميلاد الجديد فى سوكهاڤاتى Sukhavati. فكل الأعمال الصالحة لا فائدة منها إذا لم يسبقها الإيمان، فإذا سبقها الإيمان لم يعد المرء يؤديها لاكتساب الجدارة (الاستحقاق) وإنما يؤديها بشكل تلقائى، شاكرًا لأميتابها الذى وهبه الفضل (النعمة Grace).

ومذهب «الأرض الطاهرة» ظل يحتفظ بسلسلة من الرعاة (الآباء أو شيوخ المذهب) منذ القرن التاسع، وبعد ذلك تغلغل فى كل البوذية الصينية وبعمق فيما عدا

شان Chan، ذلك المذهب الذى لم يكن لديه أى سبب (باعث) للانتشار بشكل مستقل.

فمذهب شان Ch'an هو فى الأساس مدرسة البراچنا Prajna (أى الحكمة والتبصّر)، ويمكن تلخيص ملامح تراثه فى أربع جمل:

- «الانتقال بشكل خاص خارج نطاق العقائد»
- «عدم التعويل على الكلمة المكتوبة كمرجعية»
- «أشر مباشرة إلى قلب الإنسان»
- «انظر لطبيعة الشخص، ولتصبح بوذا (متنوّرًا).

فتعاليم مذهب شان Ch'an تنتقل مباشرة من المعلم (أو الشيخ Master) إلى المريد (أو الحوارىّ). ليست هناك صيغة شفهية يمكن أن تعبر عن معناها وإنما يمكن التحقق منها فقط بالتيقّن من طبيعة الشخص الحقيقية أو «طبيعة ـ بوذا Buddha-nature». ولهذا السبب فإن تسلسل رعاة المذهب (شيوخه) مسألة فى الغاية من الأهمية، كما أن أقوال هؤلاء الرعاة وأفعالهم هى معالم رئيسية للتلاميذ الذين يأتون بعدهم ممن يبحثون عن التحقق Realization الأقدس، والذى لفرط قداسته لا يمكن النطق به أو التعبير عنه Ineffable.

والأصول التاريخية لمذهب الشان Ch'an غامضة وتاريخ المذاهب يضم الكثير من الحكايات الأسطورية. لكن هذا التاريخ نصف الأسطورى يستحق النظر فيه لأنه جزء حيوى من تسلسل رعاة (شيوخ) المذاهب، ولأنه يعكس بعض أوجه نظرة الشان Ch'an للحياة.

بوذيذارما Bodhidharma ـ أول رعاة المذهب ـ يُقال إنه أتى من الهند الجنوبية في حوالى سنة ٥٢٠م. وذهب إلى نانكنج Nanking ومثُل أمام إمبراطور دولة ليانج Liang المتديّن الذى سأله عن الجدارة (أو الاستحقاق، ولنَقُل الثواب تجاوزًا Merit) الـ... حصل عليها ببنائه المعابد ونسخ الكتب المقدسة ودعم الرهبان (رجال الدين Monks) فأجابه بوذيذارما قائلاً: «لا جدارة لك على الإطلاق يا صاحب الجلالة، فكل ه... أعمال دُنيا تؤدى بفاعليها إلى ميلاد جديد فى السماء أو الأرض. إنها أعمال لا ترا... تحمل آثار اتجاه دنيوى. إنها كالظل الذى يتبع الأشياء. أما العمل الذى يستحق الجد... حقًا فملىء بالحكمة الخالصة، وهو أسمى من أن يدركه الفكر، وهذا لا يتأتى بأىّ ...

دنيوى. «فسأل الإمبراطور»: «ما الحقيقة المطلقة المقدّسة؟» فأجابه بوذيذارما: «الفراغ العظيم Great Emptiness، وليس من شىء فيه يُدعى قدّوسًا». فسأله الإمبراطور: «من أنت يا من تواجهنى؟». فقال بوذيذارما: «لا أدرى».

وبعد أن غادر بوذيذارما بلاط نانكنج، ارتحل شمالاً إلى مملكة وَى Wei حيث ظل طوال تسع سنين فى «حالة تأمل Wall Contemplation» عندما أتاه رجل فى منتصف العمر اسمه هوى كو Hui K'o يطلب منه أن يعلّمه، فتجاهله بوذيذارما رغم أنه ظل ينتظره واقفًا والثلج ينهمر عليه ويتكوّم حوله. وأخيرًا قطع هوى كو ذراعه اليمنى بالسيف وقدمها إلى بوذيذارما، وعندها انتبه له. لقد طلب منه هوى كو قائلاً: «إن عقلى (أو نفسى Mind) غير مرتاح فأرحه»، فقال بوذيذارما: «أعطنى عقلك كى أريحه». فقال الرجل: «إننى أبحث عنه منذ سنين عددًا وما زلت لا أستطيع الإمساك به». قال بوذيذارما: «هناك! إنه مرتاح». وفى وقت لاحق نقل تعاليمه إلى هوى كو Hui K'o الذى أصبح هو الراعى الثانى (أو الأب الثانى) للمذهب.

أما سنج تسان Seng-ts'an (الأب الثالث للمذهب أو الطريقة أو الفرقة)، فتلقى التعاليم من هوى ـ كو Hui K'o . وعندما أتى للمرة الأولى إلى هوى ـ كو قال له: (إننى أعانى المرض. أرجوك خلّصنى من خطاياى)، فقال هوى كو: (أحضر خطاياك هنا وأنا أخلّصك منها)، فقال الرجل: (رغم أننى أبحث عن خطاياى، فإننى لا أستطيع أن أجدها)، فقال هوى ـ كو: (هو ذا، لقد خلصتك من آثامك ـ أو خطاياك ـ فلا يجب عليك الآن أن تعتمد على بوذا (متنوّر) وذرما وسامجا)، فقال الرجل: (آه يا سيدى، إننى بمثولى أمامك أرى ممثلاً للسامجا، لكن أخبرنى ما الذرما ومن هو البوذا؟)، قال: (العقل هو البوذا. العقل هو الذرما. فالذرما والبوذا ليسا شيئين منفصلين. إنهما ليسا اثنين. والقول نفسه يصدق على السّامجا)، فقال سنج تسان Seng-ts'an: «اليوم وأخيرًا تحقّقت من أن الخطايا (الآثام) ليست فى الداخل، وليست فى الخارج وليست بين بين فالعقل والبوذا والذرما واحد وليست اثنين».

أما الأب (الراعى) الرابع للمذهب فهو تاو ـ هسن Tao-hsin فقد اكتنف حياتَه الغموضُ مثل أسلافه. وفى هذا الوقت كان تراث مذهب الشان لم يصبح بعد مذهبًا، ولا حتى شكَّل حركة.

والراعى الخامس هونج ـ چن Hung-jen كان حواريوه (مريدوه) يزيدون على خمسمائة. وكان أهم تلميذين من تلاميذه هما: شن ـ هسيو Shen-hsiu (الذى ازدهرت مدرسته فى المناطق الشمالية من الصين لفترة قبل موته)، وهوى ـ ننج Hui-neng (الذى كون تلاميذه مذهب شان Ch'an المتأخر زمنًا).

والأب (الراعى) السادس هو هوى ـ ننج (٦٣٧ ـ ٧١٣) فهو الأهم فى تاريخ مذهب الشان، فقد ظهر هذا المذهب ـ أثناء حياته ـ واضحًا مبتعدًا عن الغموض ليصبح مذهبًا محددًا واضح المعالم. لقد أتى إلى هونج ـ چن Hung-jen (الأب الخامس) كشاب لا ينطق قادمًا من مناطق الصين الجنوبية، فأرسله هونج چن ليسلق أرزًا فى مخزن الدير Monastry. وبعد أشهر قلائل أعلن هونج ـ چن أنه سيمنح شارة أُبوّة (رعاية) المذهب (الطريقة) (وهى روب بوذيذارما وآنية التسوّل) وخلافة الطريقة (المذهب) لأى شخص يبرهن على فهمه الصحيح للذرما، فكتب شن ـ هسيو Shen-hsiu (أكثر حوارييه علمًا) مقطوعة شعرية على الجدار الخارجى لصالة التأمل:

«ـ هذا الجسد هو الشجرة البوذية.

ـ وهذا العقل هو حامل مرآة صافية.

ـ نَظِّفها (لمعها أو اصقلها) بلا توقف.

ـ ولا تدع التراب يعلوها.

وأثناء الليل طلب هوى ـ ننج من أحد الصبية أن يكتب:

« ـ فى التنوير لا شجر.

ـ والمرآة المتألقة ليست سنادًا.

ـ فهناك لا يوجد شىء على الإطلاق.

ـ فمن أين إذًا جاء التراب؟».

فتأثر هونج ـ چن Hung-jen ببصيرة هوى ـ ننج. فأعطاه ـ سرًا ـ شارته وعهد إليه بالخلافة (أبوّة المذهب أو الطريقة) وأرسله بعيدًا عن الدير. وبعد خمس عشرة سنة من العزلة بين التلال، ظهر هوى ـ ننج فى ولاية كوانج ـ تونج Kuang-tung وبدأ دعوته فأصبح له مريدون كثيرون، وأسَّس خمسة من هؤلاء التلاميذ سلسلة مريدين خاصة بهم (طرقًا خاصة بهم)، وظلت سلسلتان منها حتى يومنا هذا.

وعلى أية حال، فإن كانت الأصول التاريخية لفرقة الشان غير مؤكدة، فإن المذاهب الفرعية المنبثقة عنها واضحة. ورغم أن مذهب الشان Ch'an هو الشكل الصينى لمدرسة التأمل السنسكريتية (ذيانا Dhyana) إلاّ أنها ليست فى الحقيقة مدرسة تأمل، وإنما هى مدرسة تبصّر حَدْسى intuitive insight. وعلى أية حال، فأقوال رعاة (شيوخ) الشّان وتأكيداتهم الموهمة بالتناقض بأن الجدارة أو الاستحقاق المملوءة بالتبصر - إنما هى موجودة فى سوترات تمام الحكمة Perfection of Wisdom Sutras. ومعظم الأفكار فى كتابات الشان فى القرن الثامن إنما هى منتخبة ببساطة من سوترات الماهايانا، فما هو محدّد فى الشان هو تلك النغمة الجديدة الواضحة المعالم، ونعنى بها التركيز الشديد على البصيرة والتحقق من خلالها.

ومذهب الشان راديكالى فى كونه مقصورًا على أتباعه، وهو يعرض الأمور بشكل لا يشبه عرض المذاهب الأخرى له، لكنه ليس راديكاليًا فيما سوى ذلك. لقد احتفظ بالنظام الديرى (نظام الرهبنة) رغم أنه أخذ بنظم ديرية خاصة به تتطلب عملاً يدويًا يقوم به الرهبان. ولم يتخلص من أى طقوس أخذت بها البوذية الصينية، ولا أىّ من لواحقها (ما تتطلبه هذه الطقوس).

والرياضة التأملية الخاصة بالشان Ch'an وتأملات الوثائق القديمة "Old Cases" or "documents"، تطورت وازدهرت لعدّة قرون بعد هوى - ننج Hui-neng. وكان يتم تلقين الطالب بعض الأقوال (المأثورات) القديمة. عندئذ يجلس مرتبكًا أمام هذه الألغاز ويلوذ بين الحين والآخر براعى الطريقة (شيخها) الذى يقوم - بدوره - باختياره. ويوجد بعض الحكايات عن الرعاة (أو الشيوخ) القدماء تشكل جوهر الدراسة فى مذهب الشان Ch'an.

(١) سئل شاو - شو Chao-chou: هل للكلب طبيعة البوذا Buddha nature؟ فأجاب: «لا».

(٢) سأل المعلّم (الشيخ) هوا - يانج، المدعو ما - تسو Ma-tsu الذى كان فى حالة تأمل: (ماذا تفعل؟)، فأجاب: (أود أن أكون بوذا).

التقط المعلّم قرميدة (طوبة) وبدأ يصقلها بحجر. فسأله الطالب: ماذا تفعل؟ فأجاب المعلم: إننى أحاول أن أصقل هذه الطوبة (الآجُرَّة) لأجعل منها مرآة. فقال الطالب: لكن مهما صقلت فلن تجعل من الآجر مرآة، فقال المعلم: ومهما جلست متربعًا

فلن يجعل هذا منك بوذا. فقال الطالب: فماذا أفعل إذًا؟ قال المعلم: هذا يشبه قيادة عربة. إنها إذا لم تتحرك ألا تحثّ الثور أو تدفع العربة؟ أتجلس متربعًا لممارسة التأمل أو لتكون بوذا؟ فإذا كنت تمارس التأمل فهذا لا يعنى الجلوس أو الانطراح، وإن كنت تريد أن تكون بوذا، فليس للبوذا هيئة محدّدة (أو وضع محدَّد). إنك لا تستطيع أن تمسك به أو تُطلقه. أن تظن أنه يمكنك اكتساب البوذية (الاستنارة Buddhahood) بالجلوس يعنى ببساطة أنك تقتل البوذا، وإذا لم تتخلّ عن فكرتك هذه فلن تصل إلى قرب الحقيقة.

٣ ـ معلم (شيخ) وطالب كانا يتجولان مشيًا على الأقدام عندما مرّ سرب من الإوز البرى طائرًا فوقهما. فسأل المعلم: إلى أين يطير هذا السرب؟ فقال الطالب:إنها طارت بعيدًا يا سيدى. فعصر المعلّم أنف تلميذه: أنت تقول إنها طارت بعيدًا، لكن الحقيقة أنها هنا منذ البداية، فغمر التنويرُ التلميذ فجأة. وفى اليوم التالى عندما كان المعلم على وشك إلقاء درس على الجموع، خطا هذا التلميذ وبدأ فى طىّ الحصيرة، عندئذ نزل المعلم من فوق مقعده وتراجع عن الصالة. وفى وقت لاحق أرسل لتلميذه هذا وطلب منه توضيح ما فعل. فقال التلميذ: بالأمس عصرت أنفى، فهو يؤلمنى، فقال المعلم: وماذا كانت أفكارك عندئذ. فقال الطالب: مهما كانت أفكارى فهى لم تضر أحدًا.

وليس فى هذه الحكايات ما لا يمكن شرحه بمصطلحات عقيدة الماهايانا. بل إن مثل هذا الشرح لا يحل اللغز على حد تعبير معلمى الشان Ch'an. فالحل لا يكون إلاّ بالتحقق المفاجئ والتنور الذى يأتى على حين غرّة. وعلى وفق كلمات سنج ـ تس Seng-ts. الأب الثالث:

ـ المزيد من الكلمات، المزيد من التكلف، يعنى المزيد من عدم فهم «الطريق».

ـ كُف عن الكلام، وكف عن التكلف، تجد نفسك وقد تغلغلت فى كل مكان.

ـ الأحداث فى الفراغ قبل أن تنطلق من أطاريحك الخاطئة.

ـ لا جدوى من البحث عن الحقيقة The true ـ فيكفى أن تكبح أطاريحك.

البوذية فى المجتمع الصينى

وصلت البوذية للصين مصحوبة بنظرة عالمية ونسق من المؤسسات كانا متنافرين مع جوانب كثيرة من الثقافة الوطنية. وعلى هذا اتسم تقدمها بصراع مع التراث الدينى

المحلّى والقيم الاجتماعية المتأصّلة. وكان اتجاه البوذى نحو هذا الصراع معقدًا. فمن ناحية نجده يحترم التراث الطاوى (تراث الطاوية Taoism) وتراث كونفوشيوس، ويعترف بهما كطريق ملائم لأولئك الذين لا تمكّنهم أحكامهم المسبقة لأن يكونوا بوذيين. ومن ناحية أخرى، فإن نشر الذرما يعنى كل ما هو ممكن لتحويل غير البوذيين إلى البوذية، بل إن اللجوء إلى الجواهر الثلاث Three Jewels يجعل المتحوّل للبوذية ينكر عقائده السابقة التى تتعارض بشكل حاد مع العقائد البوذية. وفى نطاق البوذية هناك نطاق عريض من العقائد والممارسات الدينية - رغم أنها تتناقض بحدة مع ما يدافع عنه الآخرون بطرق أخرى - لا تفصل بشكل حاد بين البوذيين وغير البوذيين. لكن البوذية تتطلب ولاء لا تشاركها فيه عقيدة أخرى، لكنها لا تجبر أحدًا على هذا الولاء، لذا فهى لم تلغ العقائد المنافسة.

وكانت العقيدة الأساسية المنافسة للبوذية هى الطاوية. وهذان الدينان متشابهان على نحو ما. فالمعتقدات الخرافية فى كليهما مرتبطة بالقوى السحرية والمعجزات والتعاويذ والرقى لتحقيق مطالب دنيوية. فطاو Tao الفلاسفة يشبه الفراغ أو الواحد Suchness or the One الذى يقول به البوذيون (317)، وهما على قدم المساواة فى هذه الفكرة من حيث عدم التحديد وعدم الاستيعاب أو الفهم الكامل للفكرة. وكلا الدينين يدعو إلى السمو على الأمور الدنيوية والانفصال عنها. ومع هذا فالاختلاف بينهما كبير. فالبوذية دين من أديان الخلاص الشامل Universal Slavation، بينما الطاوية لا ينخرط معتنقوها فى عمل لصالح الآخرين. والعقيدة البوذية تبدأ من تحليل العقل (النفس Mind)، والعقيدة الطاوية تتمحور حول ما يتعلق بالكون Cosmology. ورغم التاثير المتبادل بين الدينين، فقد ظلا متنافرين عبر العصور.

وعلى أية حال، فإن أعدى أعداء البوذية لم يكن هو الطاوية، وإنما الثقافة العلمانية الدنيوية للطبقة المتعلّمة. فالفلسفة الأساسية للمتعلمين والمثقفين هى تحقيق السعادة الدنيوية فى دولة خاضعة لحكم جيد حيث يؤدى كل فرد واجباته الاجتماعية. إنه لمن واجب كل فرد أن يُقيم أسرة وأن يرعى أقاربه كبار السن. إنه لمن واجب الطبقة الحاكمة أن يشغل أفرادها مناصبهم ويؤدوا أعمالهم المنوطة بهم ويديرون أمور البلاد. إنه لمن واجب الطبقات الأخرى أن ينتجوا البضائع وأن يؤدوا الخدمات وأن يدفعوا الضرائب. والبوذية تسير مسارًا معاكسًا لهذه المُثُل. إنها - أى البوذية - تحث الناس ليعيشوا بلا

زواج وأن يهجروا الأسرة. إنها تقودهم لأن يعيشوا حياة الفقر حيث لا إنتاج وبالتالى لا ضرائب. وأكثر من هذا، فهى تتطلب أموالاً من الميزانية العامة لبناء المعابد وإنتاج الأعمال الفنية الدينية ونشر الكتب المقدسة وتمويل الرهبان والراهبات. بل إن البوذية تُعتبر مدمّرة بشكل أساسى فهى لا تعوّل إلاّ قليلاً على النجاح الدنيوى، وتبعد أفكار الناس عن الإنتاج والإدارة إلى عوالم الرّوح.

لقد كان المأزق الرئيسى للبوذية الصينية أن النخبة الأساسية فيها كانت فى الأساس من الطبقة المتعلمة التى كانت حارسة لهذا التراث، الذى كان دائمًا معاديًا للبوذية أو غير وَدُود مع أفكارها. فى الماضى، كان المتعلمون الصينيون يقضون فترة شبابهم فى دراسة «الكلاسيَّات Classics» (p. 366) ولم يكن هذا ينطوى على مجرد الدراسة الأدبية وإنما كان يعنى قوْلبة الشخصية (صبها فى قالب)، كما كان يعنى غرسًا للقيم. لقد كان هذا التعليم يعطى للتاريخ معنى قويًا، كما كان يعطى أهمية للأدوار الدنيوية، وكان ـ أى هذا التعليم ـ يركز على ما هو مادى ملموس وما هو اجتماعى على حساب ما هو مجرّد وعقلى. لقد كان متمسكًا بالأخلاق، ومع هذا فقد كان دنيويًا مولعًا بأمور الدنيا. والصينى الذى بقى بوذيًا أو تحول للبوذية ظل على هذه الحال رغم التحول.

وكان المسئولون فى كل حكومة صينية من طبقة المتعلمين، وعلى هذا فقد كان تقديم الدعم الرسمى للبوذية يعتمد على حسن نواياهم مع أن تراثهم الفكرى معادٍ للبوذية. لقد ظلت دولة الصين علمانية حتى أثناء فترات الفوران الدينى، فقلما كانت المهام السياسية توكل لرجال الدين. لقد كانت الدولة تقدم الدعم للسامجا ولكنها كانت تتحكم فيها وتديرها، لذا فرغم أن عددًا لا يُحصى من الصينيين اعتنق البوذية، فلم تكن الصين أبدًا دولة بوذية على الحقيقة.

البوذية فى الصين المعاصرة

شهد القرن الحالى (العشرون) صحوة جديدة للبوذية الصينية بسبب المنبّه أو المثير الذى أحدثته التأثيرات الغربية التى أدت للثورة الصينية. وأخذت هذه الصحوة شكل حركات فكرية تجديدية، وإصلاح نظم تعليم رجال الدين وتكوين جماعات (روابط) نشطة من غير رجال الدين، واستعادة الصلات مع بوذية اليابان وبوذية جنوب شرق آسيا، ومواصلة الأنشطة الإرسالية البوذية. وازدهر نشر الكتب والمجلات البوذية. وراح عدد من المعلمين (الدعاة) من مذهب الشان Ch'an يواصلون الحفاظ على التراث القديم. وكانت هناك حركة الشباب البوذى.

هذه النهضة ـ مثل إنجازات الصين الأخرى فى القرن العشرين ـ حدثت وسط الحروب الأهلية والغزو الأجنبى والاضطراب السياسى والفوضى الفكرية الناتجة عن تاثير وصول المعارف الحديثة. وكان مما لا مناص منه أن تكون نجاحاتها محدودة، وأن يعترى الحركة قصور ومعوّقات فى نواحٍ كثيرة.

وجهود أحد المصلحين تعطى ـ على نحو ما ـ فكرة عن طبيعة حركة الإحياء هذه. لقد أصبح تاى ـ هسو T'ai-hsu (١٨٩٠ـ ١٩٤٧) راهبًا بوذيًا قبل أن يبلغ العشرين عندما كانت أسرة مانشو Manchu الحاكمة منهارة. لقد درس وتأمَّل وارتحل كما اعتاد الرهبان الشبان. وعندما بلغ العشرين، قابل راهبًا ثوريًا أطلعه على كتابات تدعو لإحياء البوذية وتدعو لمشاركة بوذية فى النهضة الوطنية. واقتنع تاى ـ هسو بهذه الأفكار واصبح مساعدًا لقادة الثورة فى مناطق جنوب الصين. وبعد هزيمة أحد الجيوش الثورية تم إعدام أحد الرهبان من أتباع تاى ـ هسو T'ai-hsu على يد المانشو Man-chus، وأصبح هو نفسه مُطارَدًا تطلبه عساكر الحكومة. وباختصار، فإن الجمهورية قامت بعد ذلك وبدأ العمل الثورى الجاد. وقضى تاى ـ هسو T'ai-hsu فترة فى تنظيم مجموعات من غير رجال الدين وفى محاولة إحياء الروح الديرية، لكنه فشل وعاد إلى دير صغير وعكف فيه على الدراسة والتفكير بضع سنين، وخلال هذه الفترة كتب خططًا لبرنامج عمله التالى.

وخلال حياته كان راديكاليًا من ناحية وتقليديًا من ناحية أخرى. لقد كان عاملاً لا يمل فى مجال التعليم والخدمة الاجتماعية وأسهم بشكل جوهرى فى حياة البلاد. وكان أمله الأكبر أن يستطيع الدين البوذى تحويل العالم إلى أرض طاهرة A Pure Land. ومنذ ما بعد العشرين حتى موته راح يكتب باستمرار فى كل موضوع يلفت انتباهه. وتملأ أعماله المنشورة أكثر من ستين مجلّدًا. لقد استخدم الأهمية الكبيرة التى توليها الثقافة الصينية للكلمة المكتوبة، مثله فى ذلك مثل قادة الثورة الآخرين.

وكانت اهتماماته الكبرى تتحلّق حول:

(١) إصلاح السامجا Samgha ـ إزالة الفجوة بين رجال الدين والعامة، وإعادة النظام إلى الأديرة وتحسين نظم التعليم فيها، والتأكيد على الجوانب الأخلاقية فى الأديرة. ولتحقيق هذه الغاية أسَّس اثنتى عشرة جمعية وكلية ومدرسة، وصحيفة ورابطة، انتهى وجود بعضها بسبب عدم توافر القيادات المناسبة ونقص الاعتمادات

المالية، لكن بعضها الآخر ظل مستمرًا. وبذل تاى ـ هسو غاية الجهد لتجريب الطرائق التى يحول بها السامجا الصينية لمجتمع من البوذيساتفات.

(٢) النشاط الاجتماعى لتحقيق رفاهية المجتمع: ووجد تاى ـ هسو رغم جهوده فى نشر تعاليمه ورغم نشاطاته المنظمة، الوقت الكافى ليعمل فى السجون وينظم عيادة طبية. وخلال الحرب الصينية اليابانية، حث كل البوذيين الصينيين على التدريب العسكرى لخوض حرب دفاعية وللعمل فى مجالات الخدمة الطبية العسكرية ولتخفيف وطأة المجاعة. وخلال الحرب العالمية الثانية نوهت الحكومة الوطنية بجهوده.

(٣) أنقذوا العالم من خلال البوذية. لقد تحقق من أنه ما دامت الحضارة الغربية تسود الصين المعاصرة، فإنه لن يكون قادرًا على استعادة البوذية الصينية دون أخذ الحضارة الغربية فى الاعتبار. لقد درس العلوم الغربية ـ خلال ترجمات صينية للأعمال الغربية ـ وناقش كل أنواع الموضوعات مع صينيين تلقوا تعليمًا غربيًا. وحاول المواءمة بين العقيدة البوذية والعلم الغربى، وكان جهده فى هذا الصدد متواضعًا لأن معارفه عن العلم الغربى لم تكن كافية. لقد وافق على الدراسات الغربية للبوذية رغم أنها كانت تتصارع فى بعض الأحيان مع كثير من عقائده الأثيرة لديه.

لقد عمل تاى ـ هسو T'ai-hsu بحماس على التبادل (الثقافى) بين البلاد البوذية، وذلك ليجعل من البوذية دينًا مهيمنًا فى العالم المعاصر. ذهب إلى اليابان فى سنة ١٩٢٤ وكوَّن صلات مع كثير من القيادات البوذية هناك. وفى وقت لاحق كون علاقات بين رجال الدين الصينيين ورجال الدين الـ Sinhalese(*) وطور الدراسات البالِيَّة Pali فى الصين. وكان أيضًا مهتمًا بإرسال البعثات التبشيرية لتدعو للهندوسية فى الغرب (أوروبا)، وهو اتجاه ما زال أتباعه يحرصون عليه. وفى سنة ١٩٢٨، زار فرنسا وألمانيا وإنجلترا والولايات المتحدة حيث ألقى محاضرات عن البوذية وقابل عددًا من قادة الفكر هناك، وكانت رحلته هذه بدعم مالى قدمته له حكومة شيانج كاى شيك الوطنية.

وفى باريس شرح مهمة بعثته كالتالى: «أوروبا الآن غنية فى المواد الإنسانية اللازمة للقدِّيسين Saints لكن ينقصها «طريق» Way القداسة. ونحن الصينيين نملك «طريق» القديسين لكننا فقراء فى المواد الإنسانية Human Material. إن فكرتى التى قادتنى للقدوم إلى أوروبا هى أن أجد الناس الذين يمتلكون موهبة القداسة لأدلهم على «طريق القديسين»».

(*) لم أستطع إيجاد المقابل العربى لهذا المصطلح. (المترجم).

(٤) إحياء الدراسات البوذية. لقد كان قد تلقّى العلم فى كل المدارس الصينية التقليدية لكنه لم يأخذ بأىٍّ منها. لقد كانت تعاليمه هى التنسيق بين عناصر مختلفة منها جميعًا. لقد كان مُصِرًا على مواءمة البوذية مع التعليم الحديث ومع الأديان الأخرى ومع حاجات العصر، ولكنه لم يكن توفيقيًا Syncretist وإنما كان ينظر للمواءمة بين العناصر المختلفة كوسيلة لإيجاد المكان الصحيح لكل شىء. وكان يرى أن بوذية الماهايانا لابد أن تكون هى (دين) الصين، أما الطاوية والكونفوشيوسية فيجب أن تكون جزءًا من الثقافة الصينية وجزءًا من روح الشعب (الصينى). وظل تفسيره للبوذية مرنًا، وكان يُصْدِر طبعات جديدة لتصنيفه للمذاهب الصينية وتعاليمه كل عدة سنوات قليلة. وشجع إحياء دراسات مدرسة فا ـ هسيانج Fa-hsiang وإعادة إدخال مذهب (طريقة) شن ـ ين، من اليابان، رغم أنه كان يكره التمذهب.

ومات تاى ـ هسو قبل عام (تقريبًا) من انتصار الشيوعية. وعندما فرّت بقايا الحكم الوطنى إلى فورموزا، صحبهم كثيرون من تلاميذ تاى ـ هسو. وهم الآن يكونون جانبًا من الحركة البوذية المنتعشة فى فورموزا، وظلوا يصدرون مجلة أسسها تاى ـ هسو فى سنة ١٩٢٠.

وسمح الحكم الشيوعى ببقاء بعض المؤسسات البوذية شريطة أن تتعاون، وهكذا اضطُرت هذه المؤسسات بحكم الظروف لشىء من التأقلم كما فعلت الكنائس المسيحية فى أوروبا. وسمح «قانون الأرض الإصلاحى» للأديرة البوذية بالاحتفاظ بكثير من اراضيها بقدر ما يقدر الرهبان على زراعته. وكان هذا أمرًا نافعًا لهم أثناء فترة الثورة. وادى فشلهم فى تسليم حصصهم من المحصول إلى فقدانهم الأرض. وكان مطلوبًا من اديرة المدن أن تقوم بأعمال صناعية خفيفة. وفى الوقت نفسه، أنفقت الحكومة الأموال لاكتشاف المواقع الأثرية البوذية، واتخذت خطوات للمحافظة على المبانى والكتب والأعمال الفنية التى تُعد تراثًا وطنيًا. وتم إرسال مبعوثين بوذيين لحضور مؤتمرات عالمية. وحرص الحكم الشيوعى على أن يظهر للعالم الخارجى نواياه الطيبة نحو البوذية. أتبقى البوذية طيلة احتفاظ الحكم الشيوعى بطبيعته الحالية، وهل ستبقى السامجا؟ لقد عاشت البوذية الصينية لعدة فترات مبعدة، وتم حل السامجا ومصادرة املاكها وتدمير آدابها وفنونها. لكن أية فترة من هذه الفترات لم تستمر لأكثر من عقد، ومن ثَمَّ تصبح إعادة البناء ممكنة. ولم يدمّر الشيوعيون الصينيون الجوانب الثقافية

للبوذية - أى آدابها وفنونها، ولكنهم قطعوا الجذور الاقتصادية للسامجا ومنعوا الرهبان من هجران حياة الأسرة. لقد اعتمد بقاء البوذية فى البر الصينى الرئيسى (المقصود الصين وليس فورموزا) على تسامح الحكم خلال العقدين التاليين.

وثمة متطلب آخر لبقاء البوذية الصينية، وهو ضرورة إفلات الصين من قبضة الفقر، فالاستمرار فى نشر دين يتطلب فائضًا ماليًا لم يكن متاحًا للصين أحيانًا. وقد عملت الحكومات الوطنية والحكومات الشيوعية على إنعاش الاقتصاد الوطنى لكن المشكلة كبيرة وليس لها حلول سريعة.

ولا يبدو أن دينًا آخر يمكن أن يحل محل البوذية فى الصين، وليس هناك سبب يجعلنا نظن أن الصينيين سيتخلون عن البوذية التى اعتنقها أجدادهم. فالطاوية كدين تبدو محتضرة. ومات التراث العلمانى القديم، أما عدو البوذية اللدود الآن فهو العلمانية الجديدة. وإذا بقيت البوذية حتى تصبح الصين أكثر تحررًا ورخاء فسيكون عليها أن تتواءم مع العلم التاريخى والعلمى الطبيعى. وبعض التراث الصينى قد لا يتواءم مع العلم، لكن من المعقول أن نأمل أن يبقى كل ما هو حقيقى وقيّم.

اليابان

رغم أن البوذية اليابانية لا تختلف كثيرًا من ناحية العقائد والمؤسسات والدور الاجتماعى عن البوذية الصينية، إلاّ أن المجتمع اليابانى غير المجتمع الصينى، ومن هنا جاء الاختلاف. فقد ارتبطت البوذية - بشكل صحيح - بدخول الحضارة لبلاد اليابان كما ارتبطت بتطور مؤسساتها الوطنية وقيمها. لقد كانت شريكة فى التجربة التاريخية للشعب اليابانى، ويرجع الفضل للسلامة النسبية للاقتصاد اليابانى وقت الانفتاح على الحضارة الغربية (التغريب) فى كون البوذية اليابانية كانت متماسكة على نحوٍ أفضل، فواجهت تأثيرات العالم المعاصر بشكل أكثر نجاحًا مما فعلت البوذية الصينية.

لقد كيّفت ملامح المجتمع اليابانى تاريخ البوذية فى اليابان. فقد كانت اليابان آمنة من التدخل الأجنبى، متفتحة لقبول التأثيرات الأجنبية. لقد حوّلت اليابان نفسها للبوذية بمجرد أن أخذت بالثقافة الصينية. والملمح الثانى هو البناء الاجتماعى الطبقى (الهيراركى Hierarchical) حيث كان ولاء التابع للسيد واضحًا ومستمرًا، بينما كانت الانشقاقات أو النزاعات بين السادة Lords المهيمنين واضحة ومستمرة أيضًا. وفى اليابان، نجد المذاهب (الفرق) البوذية تشكل نقابات أو شراكات Corporations تمتلك

الأرض والمعابد، ولها رساماتها الخاصة (حق تعيين أو ترسيم رجال الدين) وتطلب من اتباعها الولاء التام (تشترط الا يكون للمندرج فيها ولاء لمذهب آخر/أو فرقة دينية اخرى)، وغالبًا ما يورَّث هذا الولاء (يكون بالوراثة) مما أعطى البوذية اليابانية قدرًا كبيرًا من المتانة والتماسك، إذ إن الإيمان بالمذهب (البوذى) فى هذه الحال ليس قائمًا على مجرد الاقتناع الشخصى. فالتراث المذهبى وخواصه محروسان بنوع من الإخلاص (الولاء الشديد) الذى هو أسمى الفضائل فى اليابان الإقطاعية.

وأدخلت البوذية فنًا لليابان وسادت الذوق الجمالى فيها حتى القرن السابع عشر. لقد كانت نزعة اليابانيين واضحة منذ البداية للميل نحو اليُسْر والسهولة والألوان والبهجة. وقد تفوق الفن البوذى فى اهتمامه بالجوانب الإنسانية والفنون المستوحاة من القصص. لقد مالت فنونهم للدفء والروح الحميمة. وتجنبوا الغرابة والتعقيد.

والفترتان اللتان أثرت فيهما البوذية الصينية على اليابان بعمق هما فترة تانج T'ang (حوالى ٦٠٠ إلى ٩٠٠) وسنج الجنوبى Southern Sung (حوالى ١١٥٠ إلى ١٢٥٠)، وملامح هاتين الحقبتين الرائعتين وإن لم تستمر فى الصين فإنها استمرت فى البوذية اليابانية.

لقد وصلت البوذية لليابان أول ما وصلت عن طريق كوريا. وفى الفترة من ٥٠٠ إلى ٦٠٠ راح أمراء كوريون مختلفون يهدون للبلاط الإمبراطورى اليابانى؛ صورًا وسوترات ويرسلون إليه الإرساليات. وكانت هذه الهدايا والإرساليات مصحوبة بالتأكيد على أن البوذية ما هى إلا تميمة لتأكيد الازدهار الوطنى (أو تعويذة أو طِلَّسْم). وقد تذبذب حظ هذه العقيدة (البوذية) لعدّة عقود وفقًا لتفسيراتها بعض النكبات العامة كانتشار الطاعون، ووفقًا لحظوظ بيوت النبلاء المتصارعين على السلطة والنفوذ حول العرش الإمبراطورى. وأخيرًا عندما استطاعت عشيرة بوذية بارزة السيطرة على البيت الإمبراطورى، تم قبول البوذية بشكل واضح. وتم جلب الأعمال الفنية وصانعى هذه الأعمال والكتب المقدسة من كوريا والصين، وتم إرسال الرهبان اليابانيين للدراسة فى الخارج، وخلال القرن السابع أصبحت البوذية جزءًا من أدوات الدولة، فى ظل الأمير شوتوكو Shotoku وسلسلة من الحكام المؤمنين بالبوذية. وتم تأسيس المعابد كما تم تطوير طرق ترسيم (تعيين أو ترقية) رجال الدين، وجرت إقامة الطقوس علنًا طلبًا لمزيد من الحظ السعيد للأمة. و«المدارس الأربع الكلاسيكية» المعروفة فى البوذية تم

إدخالها لليابان، وانتعشت منها مدرسة Fa-hsiang (باليابانية هسو P.330/Hosso) التى أصبح لها العديد من المعابد الرائعة.

وخلال القرن الثامن لعب الرهبان البوذيون دورًا مهمًا فى الإدارة الإمبراطورية. وكانت هذه الفترة فترة ازدهار سياسى حيث تم خلالها تكييف مؤسسات تانج T'ang مع الظروف اليابانية، وامتدت السلطة الإمبراطورية أكثر فأكثر فى الولايات. وعمل الرهبان مهندسين لإنشاء الطرق و إقامة الجسور والأسوار وإقامة مشاريع الرى، وعملوا أيضًا نسّاخًا وكَتَبة. وفى المقابل، قامت السلطة الإمبراطورية بدعم البوذية فى الولايات بإصدار مراسيم تفيد أن على كل ولاية أن تنشئ ديرًا لكل عشرين راهبًا، وديرًا Covent لكل عشر راهبات، وپاجودا Pagoda من عشرة طوابق. وصدرت الأوامر لكل ولاية أن يكون فيها نسخة من سوترا البراچناپاراميتا Prajnaparamita وصورة لبوذا بمساحة ستة عشر قدمًا.

وخلال هذه الحقبة جُب مذهب هـو ـ ين Hua-Yen (باليابانية كيجون pp. 330-1/Kegon) من الصين ووصل سريعًا إلى موقع مؤثر. وفى سنة ٧٥٢، تم تكريس صورة ضخمة للبوذا الأساسى فى سوترا هوا ـ ين، وهو ڤيروكانا Vairocana فى نارا Nara. وعلى وفق الفلسفة السياسية فى هذا العصر كان ڤيروكانا يمثل السلطان الكلى (المنتشر) للإمبراطورية، و«مملكة الأحداث ـ المتزاوجة الانتشار» التى تمثل وحدة المجتمع اليابانى. وتحولت المذاهب البوذية السائدة فى «نارا» مذاهب ذات طابع ريفى عندما أصبحت طوكيو هى العاصمة فى حوالى بداية القرن التاسع. وخلال فترة هيان Heian (حوالى ٨٠٠ ـ ١١٥٠) انتقل النفوذ فى البلاط إلى مذهبين جديدين مستقدمين من الخارج، هما مذهب تندى Tendadi (بالصينية تيان تاى p. 370-T'ien-t'ai)، ومذهب شنجون (بالصينية شن ـ ين. p. 331).

دنجيو Dengyo (٧٩٧ ـ ٨٢٢) مؤسس مذهب التندى، شيَّد معبدًا فى غابات جبل هياى Hiei بالقرب من كيوتو Kyoto، وهو لا يزال شابًا، وفى الفترة من ٨٠٢ إلى ٨٠٥ درس فى الصين حيث تلقى تعليمًا فى مذهب تيان–تاى. وعندما عاد جعل لمذهبه مقامًا حفيًا، ومما ساعد على هذا قرب جبل هياى Hiei من العاصمة الجديدة (طوكيو) وسرعان ما انتشر مذهب تندى هذا انتشارًا واسعًا عندما أصبح لدير (معبد) جبل هياى Hiei الحق فى ترسيم الرهبان (أو الكهنة)، وهو الحق الذى لا يملكه حتى الآن

سوى عدد قليل من الأديرة فى نارا والولايات النائية، وفى أوج ازدهار مجمع جبل هياى Hiei كان به ثلاثة آلاف راهب فى ثلاثة آلاف معبد (دير). وكانت هذه الأديرة (أو المعابد) تحتفظ بالسلاح وكانت فى بعض الأحيان تهدد باستخدامه للحصول على طلباتها. وفى الوقت نفسه، انتعشت فيها الدراسات والفنون. وكان مذهب تندى أكثر تحررًا وشمولية (أكثر كاثوليكية) من المذهب الصينى الأساسى، ودليل هذا حقيقة أن كل المذاهب الجديدة فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر أسَّسها رهبان من مذهب تندى.

أما كوبو Kobo (٧٧٤ ـ ٨٣٥) مؤسس مذهب الشنجون Shingon، فدرس فى الصين فى الفترة من ٨٠٤ ـ ٨٠٧ حيث تلقى تعاليم مذهب شن ـ ين. وعند عودته أسس مجتمعًا ديريًا (مجتمعًا من الرهبان) على جبل كويا Koya جنوب كيوتا بحوالى خمسين ميلاً. وكان ذا تأثير فى البلاط، واستخدم موهبته السياسية للتوفيق بين المذاهب البوذية وبينها وبين دين الشنتو Shinto (ستتناوله هذه الموسوعة فيما بعد). وأنشأ مدرسة شعبية، ويُقال إنه ابتدع طريقة لتشبيك سبعة وأربعين حرفًا (أى الكتابة بحروف متصلة). وكان مشهورًا أيضًا كخطاط. وهو شخصية شعبية فى الفولكلور اليابانى، فعلى وفق المعتقد الشعبى هو فى حالة نوم (وليس موت) فى قبره فى جبل كويا Koya، وسينهض من منامه يومًا.

ومذهب الشنجون بطقوسه الخصبة وفنه المنمق المزخرف أسهم كثيرًا فى الحياة الفنية فى فترة الهيان Heian. وهو مذهب ـ مثل مذهب التندى ـ متحرر جدًا، حتى إن الفروق بين المذهبين كانت تتلاشى بفعل التبادل الفكرى بينهما. وظلت عقيدة الشنجون مزدهرة حتى اليوم، ويبلغ عدد المعتنقين لها أكثر من خمسة عشر مليون نفس.

وفى بداية فترة الهيان كانت الثقافة ـ والمقصود هنا الثقافة البوذية ـ ملكًا للبلاط والأرستقراطية وقلة قليلة من أمة كثيرة السكان. وخلال هذه الفترة زادت أهمية الولايات سياسيًا، باطراد، وانتقلت القوّة السياسية إلى نبلاء الولايات. وعلى هذا، فبحلول القرن الثانى عشر، كانت هناك طبقة جديدة من المستويات العليا، جاهزة لسيادة الحياة اليابانية ثقافيًا ودينيًا.

وفى الفترة من ١١٥٠ إلى ١٣٠٠، أصبحت البوذية هى دين الشعب اليابانى. وانتشرت بسرعة مذاهب جديدة أسَّسها شيوخ (قديسون Saints) مصلحون، بين كل

الطبقات وفى كل المناطق، وهذه المذاهب ـ على عكس التندى والشنجون ـ كانت مقصورة على أصحابها (يتطلب كل مذهب منها الولاء له ويشترط عدم التعبد وفقًا لطقوس مذهب آخر أو مذاهب أخرى)، كما كانت شديدة الحماس للدعاية لنفسها. وكانت تعاليمها بسيطة، وكان التعبير عنها بلغة عامرة بالحياة، تناشد قلوب الجنود والفلاحين والصيادين. وعَكَس الفن البوذى فى هذه الفترة هذه الجدّيّة. ورأى الرسامون الآن فى هذه الموضوعات الفنية بهاء وعظمة بينما لم يكن يرى فيها أجدادهم سوى الجمال.

أما هونن Honen (١١٣٣-١٢١٢) أول المصلحين القديسين (الشيوخ المصلحين)، فقد أصبح راهبًا على مذهب تندى Tendai فى صباه، ودرس فى أديرة جبل هياى Hiei، وفى بداية مرحلة رجولته اعتزل للدراسة والتأمل. لقد قرأ فى الترپيتاكا الصينية خمس مرات وأصبح مشهورًا بعلمه. ومع هذا، فقد ظل منزعجًا لإحساسه بالإثم ولاقتناعه أنه هو ومعاصريه لم يستطيعوا الوصول للتنوير (بالمفهوم البوذى). وأخيرًا ـ وهو فى سن الثالثة والأربعين ـ وصل للاقتناع بأن الاعتماد الكامل على أميتابها هو سبيل الخلاص الوحيد أمامه. وبدأ يبشر بعقيدته بتواضع ودون تَباهٍ، ومع هذا فقد أحدث تأثيرًا فائقًا وغير عادى. لقد حوَّل إلى مذهبه الإمبراطور ووكلاء ونوّابًا وعوام. ولقى معارضة من المذاهب القديمة لأن تعاليمه البسيطة القائمة على الاعتماد على أميتابها قد تؤدى للنظر إلى تعاليمهم على أنها زائدة أو غير ضرورية. وفى وقت من الأوقات تم نفى هونن وتم إعدام بعض أتباعه. وكانت حياته عامرة بالصبر والرأفة. لقد كتب: «هؤلاء الذين يعتقدون فى قوة سلطان ذكر اسم البوذا، رغم أنهم درسوا بعمق كل العقائد التى قال بها ساكيامونى (بوذا الشخص التاريخى المعروف) خلال حياته، هؤلاء لا بد أن يتصرفوا مثل إنسان بسيط كسائر الناس لا يستطيع قراءة كلمة، أو كراهبة جاهلة، ودون أن يتظاهروا بالحكمة، وعليهم أن يستدعوا فى قلوبهم اسم أميتابها».

ووصل حواريوه الرئيسيون تعاليمه، وفى الوقت المناسب شرع أتباعه فى تكوين مذهب الچودو Jodo (الكلمة چودو تعنى الأرض الطاهرة Pure Land).

وشينران (١١٧٣-١٢٦٢) أحد حوارِيِّى هونن المقرَّبين مشهور جدًا، لا لأنه مؤسس أكبر المذاهب فى اليابان الآن (مذهب الچودوشنشو Jodoshinso ومعناسا الأرض

الطاهرة الحقيقية) فحسب، وإنما هجر النظم الديرية (نظم الرهبنة) وأعاد الجميع إلى حياة الأسرة، وذلك دون إنكار للنداء الدينى (أو بتعبير آخر دون إنكار لمهمة الدين الاجتماعية). وقد تزوج من نبيلة شابة، بموافقة هونن على ما يظهر، وذلك بعد رؤيا رأى فيها أن كوانون Kwannon (كوان-ين /p. 329) يدعوه للزواج. وكانت فكرة شينران أن التزام عدم الزواج وقواعد الحمية هى علامات على التعويل على قوة الذات أو سلطان الذات Self-power وأن الڤينايا Vinaya تؤدى للفخر، أو هو يزدهر فى رحابها. وقد جرى إبعاده فى الوقت نفسه الذى تم فيه إبعاد هونن، وبعد أن عاد عاش معظم حياته المديدة فى الولايات. وحمل حفيده على كاهله عبء مواصلة التعاليم، واتصلت سلسلة شيوخ المذهب (الطريقة) حتى يومنا هذا.

أما نيشيرين Nichiren (١٢٢٢-١٢٨٢) مؤسس مذهب «تندى الإصلاحى Reformed Tendai» فابن صياد، ودخل الدَّيْر فى مرحلة الصبا، وعندما أصبح فى الواحدة والثلاثين من عمره جهر بمذهبه وطالب أتباعه باتخاذ اتجاه حربى، فتم طرده من ديره. وأعلن أن سوترا اللوتس Lotus Sutra هى وحدها التى يجب أن تكون موضوع عبادة. وأرسل للنائب (حاكم الولاية) مذكرة بعنوان (ترسيخ الحقوق وتأمين البلاد)، يذكر فيها ضرورة أن يكون هناك دين وطنى (أى دين واحد للوطن كله)، وهذا يستلزم إلغاء كل المذاهب (الفرَق) الأخرى. لقد قال: «إن مذهب الأرض الطاهرة هو الجحيم الدائم Everlasting Hell، أما أتباع مذهب زن Zen (بالصينية شان Ch'an) فهم شياطين، وأتباع مذهب شنجون يخرّبون الأمة، وأتباع مذهب الڤينايا هم خونة للبلاد». وقد صُدِمت حكومة الولاية بهذا التعصب، وردت المذاهب الأخرى بالمطالبة بنفيه وراح أصحاب هذه المذاهب يطاردونه من مكان إلى مكان. وعلى أية حال، فإن نيشيرين تنبّأ بمحاولة الغزو المنغولى Mongol فى سنة ١٢٧٤ قبل حدوثه. وهذه النبوءة بالإضافة إلى إعلانه نبوءات أخرى عن شرور العصر، جذبت له أتباعًا كثيرين. وما زال مذهب نيشيرين مزدهرًا حتى اليوم وما زال يحتفظ بروح مؤسِّسه المشاكسة النَّزاعة للخصام.

ومذهب شان الصينى (ينطقها اليابانيون زِنْ Zen) عرفته اليابان فى القرن التاسع، لكنه لم يتغلغل فيها حتى حوالى سنة ١٢٠٠. لقد درس إيساى Eisai (١١٤١ـ ١٢١٥) فى الصين وعاد جالبًا معه المذهب الفرعى لين ـ شى Lin-Chi وهو أحد فروع الشان،

وجلب تلميذه دوجن Dogen (١٢٠٠ ـ ١٢٥٣) المذهب الفرعى تساو- تونج (سوتو Soto باليابانية)، وما زال هذان المذهبان الفرعيان المنبثقان من الشان، منتعشين فى اليابان، وتُعتبر مذاهب منفصلة (أى مستقلة). وقد راق مذهب زن Zen هذا للطبقة العسكرية نظرًا لصرامته الشديدة وعقيدته البسيطة القوية، وكانت معابد مذهب زن الضخمة مراكز للتعليم خلال فترة الحروب الأهلية من ١٣٠٠ إلى ١٦٠٠، وهذه الصلة بين المذهب والعسكريين كان لها تأثير حضارى على العسكريين فى وقت كانوا فى حاجة فيه لهذا. وكان أفضل رسّامى هذه الفترة من رجال الدين الزن Zen، وسيطرت أديرة الزن على التجارة بين اليابان والصين التى كانت تحملها سفن تمتلكها هذه الأديرة. وقد أدخل مذهب زن Zen هذا فلسفة الكونفوشيوسية الجديدة لليابان.

وخلال فترة النزاع الأهلى كادت طريقة (مذهب) زِنْ تكون هى الوحيدة التى لم تحتفظ بجيش دائم، وقامت بتحصين معابدها. وفى الأصل، اتخذت المذاهب الأخرى إجراءات مماثلة لحماية معابدها من الجيوش النهّابة، وكوّنت جيوشًا استخدمتها فى الوقت المناسب لتكوين إقطاعات. وفى بعض الأوقات كانت الولايات كلها تحت حكم هذه الطائفة (أو هذا المذهب «Zen»)، وانتهى ذلك بتدمير المعابد المحصّنة فى جبل هياى Hiei فى أواخر القرن السادس عشر.

وحاول توكوجاوا Tokugawa (١٦٠٣-١٨٦٨) أثناء فترة حكمه أن يقلل من النزاع الأهلى (الداخلى) بتحديد قطاع (أو مجال) لكل مؤسسة من المؤسسات ما يكون لها أن تتعدّاه. وكانت المسيحية التى دخلت فى القرن السادس عشر، قد مُنعت ولُعنت كقوة مدمرة مسببة للفَناء. ومنع قيام المذاهب البوذية بالدعوة لنفسها والاقتصار على معتنقيها بالفعل، كما حُرِّم عليها التنافس فيما بينها. وكان مطلوبًا من كل أسرة أن تسجل اسمها فى أحد المعابد المحلية مهما كان المذهب الذى تنتمى إليه. والنتيجة أن أصبحت البوذية «كنيسة Church» (المقصود مؤسسة دينية) راسخة لا مجال لنموها ولا مجال أيضًا لانهيارها. ومما يدل على جذورها العميقة أنها عاشت بعد هذه الفترة واستعادت حيويتها بعد أن كانت قد اهتزت على يد السياسيين القائلين بالحداثة بعد استعادة العرش فى سنة ١٨٦٨.

وأظهرت البوذية فى اليابان المعاصرة انكفاءها الداخلى وهو اتجاه تقليدى لديها وكانت استجابتها للتأثير الغربى بالتعلُّم من المسيحية والعلوم الأوروبية غير الدينية

ويعمل أصحاب المذاهب المختلفة الآن فى مختلف مجالات الخدمة الاجتماعية، وتطبق الجامعات البوذية الجديدة أساليب النقد الحديث على العقائد البوذية والتاريخ البوذى. ويتم تدريس البالِيَّة والسنسكريتية والتبتية، كما تتم مناقشة الأفكار الأوروبية المعاصرة. والمعابد الرئيسية القديمة متاحف للفن الوطنى كما أنها مراكز للعبادة، وهى تجذب أعدادًا غفيرة من الزوّار (النص: الحجاج)، أما المعابد الأصغر فهى فى رعاية مسئولين دينيين يشغلون مناصبهم بالتوريث. وتسمح كل المذاهب الآن لرجال الدين بالزواج. وهناك كل أنواع المنظمات غير الإكليريكية (العلمانية)، بدءًا من مدارس الأحد إلى زمالات التأمل. وهناك عدد قليل من المجلات البوذية الشعبية. وتنشر المذاهب المختلفة كتبًا مقدّسة «bibles» تضم سوتراتها الأساسية، وأكثر ترانيمها وكتاباتها المقدسة أهمية.

والبوذية اليابانية المعاصرة غدت عالمية بشكل قوى. فالدارسون البوذيون الشبان يتم إرسالهم خارج اليابان لدراسة السنسكريتية فى الهند، واللاهوت والفلسفة فى أوروبا وأمريكا. وغالبًا ما يقوم أصحاب المقام الرفيع من مختلف المذاهب بجولات فى أوروبا وأمريكا يشجعون المهاجرين اليابانيين فى الولايات المتحدة وكندا والبرازيل، وكذلك لتكوين صلات طيبة مع العالم الغربى. وهناك بعض الجهود التبشيرية فى قارة أمريكا الشمالية، كما تعمل الإرساليات اليابانية فى منشوريا وفورموزا والصين وهى تعود إلى حوالى سنة ١٨٧٠، ولكنها توقفت بنهاية الحرب العالمية الثانية.

وفى اليابان المعاصرة تنافس المسيحية وديانة الشنتو الديانة البوذية. فالشنتو الجديدة هى التهديد الأعظم مادام أن ما يتولد عنها من مذاهب كلها موغلة فى الشوفينية (الغلو فى الوطنية) باعتبارها صناعة يابانية (ظهرت فى اليابان) ولا يتطلب الدخول فيها كثيرًا من محاولات التأقلم كالمسيحية، وقد استعادت الشنتو كثيرًا من البوذية رغم أنها ظلت مرتبطة فى الأساس بطقوس جلب الشفاء.

اليابان بلد تسوده البوذية. وأكثر من هذا فهى أكثر البلاد البوذية ثراء وأفضلها تعليمًا. لقد احتفظت بثقافتها الكلاسيّة واستوعبت الحضارة الحديثة بمهارة كبيرة. ورغم أن طريقة تصرف اليابانيين المحدثين تجعل المراقبين فى بعض الأحيان يظنون أن اليابانى قد تخلى عن العوالم الأخرى فى البوذية التقليدية وراح يركز على العالم الحالى (الدنيا)، إلاّ أن جذور التراث القديم أعمق من أن تُهز أمام محاولات تكيّف

تكتيكية. فالمسيحية الإثنيّة (العرقية) المرتبطة بالولاء تساوى مسحة عرقية أخرى هى تعدُّد المواهب أو المرونة.

إن البوذية الحالية فى اليابان راسخة رسوخ المسيحية فى إنجلترا. وهناك من الأسباب القوية ما يجعلنا نقول إنها ستواصل ازدهارها فى اليابان، وإنها ستواجه تحديات الظروف، رغم أننا لا نستطيع التنبؤ بدرجة هذا النجاح.

(٨)

شنتو

بقلم

ج. بوناس

مُحاضِر الدراسات الصينية واليابانية

جامعة أكسفورد

مقدمة

يبدو مؤكدًا أن الفروع العرقية الثلاثة التى أسهمت فى تكوين الشعب اليابانى هى : الإينو Ainu وهو عنصر متوطِّن، وعنصران من البر الآسيوى الرئيسى والجزر الجنوبية. وبالنسبة للعنصرين الأخيرين هناك عرق يبدو أنه هاجر لليابان عن طريق كوريا فى الشمال، وآخر أتى من مناطق الصين الجنوبية وجزر جنوب شرق آسيا. لقد تركت هذه الأعراق المختلفة علامات فى ثقافة اليابانيين ولغتهم وميثولوچيتهم (أساطيرهم وحكاياتهم)، كما تركت تأثيرها على دينهم الوطنى - شنتو Shinto. لذا، فقد ظهرت منذ البداية ثَنَوِيَّة أو ثنائية dualism معينة فى دين شنتو وأساطيره عكست معًا طقوسه ومعتقداته وشكَّلت أُسسهما اللتين قاما عليهما.

وهذه الثنوية أو الثنائية عاودت الظهور خلال تاريخ دين شنتو. وعلى هذا، فإننا نجد عبادة رسمية وطنية ذات تكوين ظاهرى (شكلى) جنبًا إلى جنب مع هيكل من الممارسات الشعبية الفولكلورية - مضطربة وغير متجانسة لكنها متنورة، حيث توجد العقائد أو الممارسات اليومية المعتادة جنبًا إلى جنب مع السحر والتنجيم والعقائد السرية. ومرة أخرى، فقد نتج عن امتزاج دين شنتو بالبوذية ظهور دين أُطلق عليه اسم ريوبو شنتو

Ryobu Shinto الذى استمر أكثر من ألف سنة. واليوم، فإن ضريح شنتو القديم الراسخ ـ أو لنَقُل دولته ـ تهتز مع التطورات الجديدة المعروفة باسم مذهب (أو فرقة) شنتو.

وربما يكون الأصل المتعدد لليابانيين مسئولا - جزئيا - عن الطبيعة الانتقائية لتفكيرهم. وهذه الانتقائية (أى الانتقاء أو الاختيار من عناصر ثقافية مختلفة) واضحة فى كثير من جوانب الحضارة اليابانية الأخرى، بما فى ذلك الدين. غير أن هذه الانتقائية قد جرت إدانتها باعتبارها جريمة تلوث «تدنس صفحتنا البيضاء الناصعة المقدسة بأتربة الغرباء وقذارتهم»، إلا أن مثل هذه الإدانة لم تحدث إلا فى بعض الحقب المغالية فى الوطنية فى التاريخ اليابانى. ومن حسن الحظ أنه عندما دخلت البوذية اليابان، كانت فى شكلها الماهايانى (أى بوذية الماهايانا Mahayana) الذى كان فى ذلك الوقت يتخذ اتجاها مرنا فيما يتعلق بمسائل العقيدة،كما كان ميالا للتوفيق بين المذاهب والأفكار والمعتقدات بقدر الإمكان.

ولم يكن الاتجاه الانتقائى للعقل اليابانى يثمر نتائج فى كل الأحوال. حقيقة إننا قلَّما نجد فى تاريخ الأفكار اليابانى أى استعداد أو قابلية للتفكير العقلى المجرد أو أى اهتمام بالتأمل الفلسفى. فما نجده إنجازا فكريا (عقليا) خالصا، ربما كان بتأثير البوذية والكونفوشيوسية، أما الفكر المحلى أو الوطنى اليابانى الخالص، فقد كان يميل نحو ما هو عملى وما وهو واقعى realistic. فاقتراب اليابانيين من أية مشكلة أو قضية مطروحة غالبا ما يكون حدسيا أو بديهيا intuitive، أما تركيزهم فيكون على ما هو بسيط وما هو طبيعى. لقد ذكر چيون Jiun ـ وهو رجل دين بوذى عاش فى القرن الثامن عشر ـ وكتب كتابات موثقة عن الشنتو : «إن الصين تم تأسيسها بشكل عشوائى ولنقل إنها دولة أو كيان مُلفَّق، بينما «طريق» بلادنا، طبيعى خالص، أو بتعبير آخر طبيعى نقى Purely natural، وهذا النقاء، وهذه الطبيعية، وهذه العضوية التلقائية كل هذا هو ما نسميه الشنتو»(١).

فاليابانى يصبح أسعد ما يكون وهو قريب من الطبيعة، لكن عقله غالبا ما يكون غير قادر على توصيل أو تطوير انطباعاته عن الطبيعة وتعاطفه معها، هذه الطبيعة التى جعلته على هذا القدر من الحساسية.

(١) Kato Genchi, Shinto studies of Jiun and Motoori (1938) pp. 9 - 24.

لقد كان اليابانيون ـ خلال مراحل تاريخهم ـ مقلدين، فى طريقهم، وغير مبدعين. لقد طبقوا غالبا الأعمال الفذة التى أفرزتها العبقريات الإبداعية، وعملوا على تحوير ما استعاروه منها لينتجوا أشياء مناسبة تماما للبيئة الجديدة، أشياء تفوق كثيرا ما استعاروه، أو بمعنى آخر إنهم يضيفون إلى ما استعاروه عناصر كثيره تجعله يبدو شيئا جديدا. وأخيرا، يمكن لليابان أن تنسب لنفسها تراثا طويلا من التسامح إلا فى الفترات التى زادت فها حركة الوطنية المُغالَى فيها Jingoism. ولا شك أن هذا التسامح يرجع فى جانب منه إلى ميلهم الانتقائى (ميلهم إلى الأخذ من ثقافات مختلفة) هذا الميل أو الاتجاه الذى ذكرناه لتوِّنا، والذى يعكس بدوره تعدد أعراقهم. والنظامان الفكريان الأكثر تأثيرًا على اليابان لهما أيضا التراث نفسه: فالبوذية أظهرت - بشكل عام - تسامحا، والكونفوشيوسية نفسها كانت فى البداية خليطا من أفكار أتت من مصادر شتَّى، ابتدعت عددًا قليلاً من التعاويذ والأسحار لاستخدامها فى الصيد، ولم تتماسك كعقيدة إلا فى فترة سونج Sung.

والكلمة شنتو هى القراءة الصينية لمعنيين - «طريق الأرباب the way of Gods» - طريق الكامى Kami، الأرواح الوطنية المحلية (أو المتوطنة indigenous)، وهى منفصلة عن أرباب deiities البوذية التى يقال إن استقدامها من الصيد فى القرن السادس أدى إلى ضرورة خلق مصطلح جديد للتمييز بينها وبين الأرباب (أو الأرواح المجيدة) للشعب اليابانى. وقد جرى استخدام هذا المصطلح لأول مرة فى العقد الثامن من القرن السادس، أى بعد أقل من ثلاثين سنة من التاريخ المتواتر لدخول البوذية لليابان.

و«الطريق» (أى تو To باليابانية) هو طاو Tao فى الديانة الطاوية، أما شِنْ Shin فهى فى الأساس مرتبطة بكلمة أخرى هى كامى Kami التى تعنى «أعلى upper or above» وفقا لما هو مقبول بشكل عام فى علم أصول الكلمات وتاريخها (الإتيمولوچيا).

واختلف اللغويون اليابانيون حول اشتقاق كلمة كامى Kami لفترة طويلة. لقد كانت اختلافات عامرة بالتفاصيل ومطنبة، حتى إننا لا نستطيع تلخيصها هنا إلا إذا استغرق ذلك منا مساحة كبيرة. لكن يجب أن نلاحظ أن الكلمة ارتبطت عند كثيرين من المنظِّرين بمصطلحات تعنى «الرعب» أو «الخشية» أو «ما هو مرعب» أو «ما هو داعٍ الخشية»، كما يجرى شرحها لتعنى شيئا «ذا قوة غريبة وسحرية».

وإحدى النظريات تربط كامى Kami بمانا Mana. وهو مصطلح شائع فى كل مناطق الباسفيكى، وهو أى المانا mana قوة فائقة للطبيعة أو قوة سحرية غامضة يتم الإحساس بها نتيجة بعض المثيرات (أو المنبِّهات) العاطفية غير المعتادة، وهى أبعد ما تكون عن فهمها بالعقل. وطبيعة العقلية اليابانية (تكوينهم العقلى) وكذلك أصولهم العرقية تبدوان من عوامل قبولهم لهذه النظرية، بل إن هناك أدلة على وجود تأثير شمالى مهم أيضا على عقيدة الشنتو وشعائرها (طقوسها)، حيث الحقيقة تبدو هنا واقعة ـ على نحو ما ـ بَيْنَ بَيْن (فى موقع وسَطَىّ).

ويبدو موتورى Motoori الذى اهتم بإحياء الشنتو فى القرن الثامن عشر بالإضافة لكونه دارسا وعالما بالكلاسيَّات الوطنية (native Classiccm p.363)، يبدو وقد مزج بين التفسيرين فى قوله : «أى شىء (مهما كان) هو خارج المعتاد، مما له قوة فائقة أو مما يوحى بالخشية، يُطلق عليه اسم كامى Kami. وعلى هذا فالكامى أنواع كثيرة: بعضها نبيل، وبعضها دنىء، وبعضها قوى وبعضها ضعيف، وبعضها صالح وبعضها طالح» فأى شىء إذًا- بشرا أم بهائم أم نباتات أم كائنات عضوية أم غير عضوية، إذا كان خارج المعتاد (كشجرة غريبة الشكل أو صخرة هائلة أو إنسان أبهق أو حيوان أبهق) إنما هو بالتفاعل مع قوة الكامى Kami Capacity، وذلك بسبب طبيعتها (أى طبيعة هذه الظواهر) غير الطبيعية. ومثل هذه الكامى تنطوى على لطف وكياسة أو عدم ضرر، ذلك لأن مشاعر اليابانيين الدينية تنحو نحو الحب والامتنان أكثر مما تنحو نحو الخوف والخشية.

فهدف العبادات الدينية هو المديح والشكر لضمان استمرار لطف هذه القوى وكياستها وتهدئة غضبها إن غضبت. والغالبية العظمى من الكامى لا يمكن تصورها إلا بشكل غامض (مبهم) فاسمها الجامع الذى يعنى «موجودات غير عادية وفائقة للطبيعة» أقل تحديداً من «إلهنا our deity» أو «ربنا our divinity». إنها فى حالات استثنائية مثل أماتيراسو Amaterasu (أى ربة الشمس) أو سوزانو Susanoo (رياح الصيف المدمرة) وتبدو الديانة الشنتوية نزَّاعة للتجسد (التشبيه anthropomorphism)، اى تمثيل هذا الكامى بصفات بشرية. وبالإضافة لهذا، لم يكن هناك تراث أيقونى (أى تراث بفن صناعة التماثيل الدينية) لتحديد هذه المفاهيم الغامضة، حتى أتت به البوذيه

وما صاحبها من فن صينى، فقدمت نماذج من هذه الأيقونات استنسخها اليابانيون، وكانت دافعا لهم - وإن كان هذا فى مجال محدود - لرسم الرسوم (الدينية).

ديانة الشنتو الأولى : المصادر والأساطير

رغم أنه ليس لدين الشنتو شريعة مقدسة فى حد ذاتها، فإن ميثولوچيا (أساطير) «عصر الكامى» - وهى أقسام من النصين الباكرين لا تزال موجودة (كوچيكى Kojiki اى سِجلّ الأمور القديمة، ونيهون شوكى Nihon Shoki وتعنى حوليات اليابان المكتوبة) - قد أصبحت هى الأساس العريض الذى قامت عليه عقيدة المؤمن بهذا الدين، كما اصبحت هى أساس الدعاية الوطنية، ونصوصا ظلت حتى إصلاحات ما بعد الحرب العالمية الثانية ـ يستخدمها كل معلم يابانى لتدريس تاريخ اليابان الباكر. لقد تم وضع كوچيكى kojiki ونيهون شوكى Nihon Shoki فى بواكير القرن الثامن. لقد كُتبت الكوچيكى فى الأصل باللغة اليابانية، وربما تم تسجيلها بعد رواية شفهية جرى حفظها توقيرا لها على يد مسئولين فى البلاط كانوا مسئولين عن الموسيقا والطقوس. أما نيهون شوكى فكتبت باللغة الصينية، وقد أخفت هذه اللغة كثيرا من التناوبات (التعاقبات) فى التفاصيل لجعل هذا التراث (اليابانى) يتفق مع المقولات الصينية المتفق عليها : فعلى سبيل المثال فإن الرقم ثمانية «المقدس» لدى اليابانيين (فبائع الخضر هو «البائع ذو الثمانمائة» وهو أمر فى الغاية من الغرابة) تم تحويله (أى هذا الرقم) إلى الرقم تسعة. وعلى أية حال، فربما مضت فترة طويلة من التداول الشفهى قبل كتابة النصين فعلا، وقد احتفظ كل منهما بملامح وأفكار الشنتو فى شكلها الباكر، وبعض هذه الملامح والأفكار ظلت موجودة وبإصرار خلال فترة طويلة من الاندماج مع البوذية، وحتى يومنا هذا. وبعض هذه الملامح تم التصديق عليها فى تقارير مسجلة فى تواريخ الأسرات الحاكمة الصينية، أى قبل حوالى خمسة قرون من كتابتهما (النصين) فى اليابان.

والقسم الأول عن الأساطير المتعلقة بالخلق (أو لنقل تقريبا للمعنى : سِفْر التكوين) تسوده بشكل كثيف أفكار مستعارة من الصين. فى البداية كانت السماء والأرض متحدتين (إحداهما : إيجابى، والأخرى : سلبى) ولم تكونا منفصلتين. كانتا على شكل بيضة هيولية الشكل ذات أبعاد غير محددة، وكانت هذه البيضة تحوى مبدأ الحياة،

وراح قسمها الأكثر طهارة (نقاء) ووضوحا يصعد بالتدريج مكونا السماء، أما العنصر الأثقل والأضخم فاستقر إلى الأدنى وكون، الأرض. وكما لاحظ موتورى Motoori - الذى كان يبحث دائما عن مؤثرات أجنبية - كان هناك حديث كثير جدا هنا عن مبادئ مجردة، كثير جدا منها موجب وسالب (بمعنى ذكر «موجب» وأنثى «سالب» على وفق ما يفضل اليابانيون هذا الاستخدام).

لكن الجزء المتعلق بالأرباب هو الجزء الأقل تلوثا بمثل هذه التأثيرات الخارجية. «وثمة شىء معين، على شكل يشبه طلقة السهم أو انطلاقة السهم a reed- shoot ظهر بين السماء والأرض. وتحول هذا السهم المنطلق إلى رب a god سُمّى «الواحد الذى أسس الأرض الأبدية the land Eternal» إنه كوينتوكوتاشى نو ميكوتو Kunitokotachi no mikoto (Nihongi p, 2 ff). وبعد ذلك بستة أجيال ـ عن طريق الخلق التلقائى ـ أتى إزاناجى وإزانامى Izanagi and Izanami «الذَّكَر الذى يدعو» و«الأنثى التى تدعو». ومن هذه النقطة أصبح يمكن تفسير امتداد الخلق بمصطلحات جنسية لأن هذين الزوجين (إزاناجى وإزانامى) المقدسين الخالقين قد تزوجا.

وبعدها ظهرت للوجود جزر اليابان وأنهارها وبحارها وجبالها، وكذلك أرواح مختلف جوانب الطبيعة والمناخ والملامح الطبيعية، وكان ظهورها للوجود تلقائيا وعن طريق التوالد الجنسى معا. وهناك نقطتان فى هذه الرواية (المتعلقة بالتكوين) تستحقان التفاتا خالصا، لأنهما توضحان عقائد الشنتو ونظمها فى الوقت الذى كانت فيه هذه الأساطير تتطور. لقد احترقت إزانامى وماتت وهى تلد giving birth روح النار Spirit of Fire، وتبعها إزاناجى إلى «أرض الظلمة Land of Darkcness» ناظرًا إليها. «لقد تدفقت المواد العفنة النتنة واحتشدت اليرقات، فاعترت الصدمة إزاناجى بشدة وهتف : لا، لقد أتيت دون أن أدرى لأرض دنسة ملوثة شائنة بشعة! ومن ثَم أسرع عائدا، وعندما عاد اعتراه أسف شديد وقال : أمَا وقد ذهبت إلى أرض الدنس والقذارة فمن المناسب إذًا أن أفرض على نفسى طهارة بدنى من هذا التلوث، ومن ثَم ذهب وطهر نفسه.. فظهرت الأرباب (النص : تم إنتاجها was produced) مما يتساقط منه من ماء واغتسلت فى قاع البحر. وبعدها ظهرت (النص: تم إنتاج) رَبَّة بغسله عينه اليسرى. إنها الربة التى سُميت أماتيراسو أوميكامى Amaterasu Omikami (ربة الشمس)، وبعدها

غسل عينه اليمنى فنتج عن ذلك رب سُمى تسوكييومى نو ميكوتو Tsukiyomi no Mi-koto، أى: رب القمر، وبعدها غسل أنفه فأنتج ربًا سُمى سوزانو نو ميكوتو Susanoo no mikoto. إنه رب رياح الصيف المدمرة» (Nihongi pp. 24.8).

تلك نقطة طيبة تستدعى الوقوف عندها والاهتمام بها، لأننا هنا نجد الأسطورة قد فقدت وحدتها. فنحن لم نعد نسمع مرة أخرى عن تسوكييومى Tsukiyomi إلا نادرا، وافترق سوزانو Susanoo (مذكر) وأماتيراسو Amaterasu (مؤنث) ليصبح أحدهما هو الرب المحلى فى إيزومو شنتو Izumo Shinto ويصبح الآخر (الأنثى) هو الموجود الأسمى فى الأيز(*) شنتو Ise Shinto لدى شعب ياماتو Yamato الغازى. و«أرض الظلمة The Land of Darkness» هى الأوّلَى بالشرح والتوضيح: إنها «أرض القذارة والدنس. إنها وراء مملكة ربة الشمس». إذًا، فالحياة والخصوبة أمران طيبان صالحان. والتعفن أو القذارة والجدب هما الشر. ومن هنا كان التركيز على الطقوس التى ستساعد على النمو (والتطور) كصلوات الحصاد، أو الطقوس التى تزيل النجاسة التى يسببها الموت أو المرض. وسماء هذه الأساطير يُنظر إليها باعتبارها «سهلا عاليا High plain» فوق الأرض وترتبط بجسر يربطها باليابان. من الواضح أن «أرض الظلمة» هنا هى مأوى التلوث فى أعلى درجاته (النجاسة) وهى موطن الموتى المتعفنين. وفى سياقات أخرى سنجدها أيضا جزءا من الأرض ذا حياة بأشجار وبيوت ومعارك أسرية وكل صخب الحياة قبل الموت. ويبدو أنه لم تكن هناك فكرة أن الكامى Kami منقسمة إلى مواضع أو مقامات على وفق من هو خَيِّر ومن هو شرير، رغم أننا نفهم من خلال وصف الأرواح الشريرة إجمالاً بأنها «كما لو كانت ذباب القمر الخامس» تحتشد بشغف حول شىء قذر نتن ذى رائحة كريهة.

من هذا الجزء من الأسطورة سيتضح أن الملمح الأساسى فى طقوس الشنتو والعمود الأساسى لعقائدها هو التطهر من الدنس. فعن طريق التطهر وإتمام الطقوس يمكن للمرء أن يقترب من القداسة. وعلى هذا، ففى البداية ظهرت الكامى للوجود - كما يُقال - عن طريق الطهارة والكمال الطقسى. وبمناسبة الدوران الأول «لعمودِ الأرض the

(*) ايز Ise اسم مكان. (المترجم).

Pillar of The Land» تحدثت إزانامى الأنثى أولا : هذا خطأ من الناحية الطقسية وبالتالى فهو متنافر. وعلى هذا، فأول طفل ولد لزوجين، كان هو العَلَقة Leech، وتم وضعه فى قارب من بوص (قصب)، وراح القارب يطفو على غير هدى» (Nihangl, p.15). لكن الدوران الثانى تم إتباعه بإجراء طقسى صحيح إذ تحدث الذَّكَر أولا، ونتيجة لهذا وبعد اتحادهما ولدت كل الجزر وكل شىء تحت قبة السماء اليابانية. فمن خلال التطهر بالاغتسال بعد اتصاله بالموتى وإزانامى العفنة، أعطى إزاناجى الحياة لثلاثة أرباب محوريين فى أسطورة (عصر الأرواح) الواردة فى الحوليات.

والتركيز على الطهارة والتمام (الكمال) هما الملمحان الأساسيان لديانة الشنتو، بل وللحياة العلمانية (غير الدينية) لليابانيين عبر العصور. وبالإضافة للبراهين المستقاة من حوليات القرن الثامن، هناك أيضا ما هو أقدم بكثير فى المصادر الصينية، ففى فصل بعنوان (البرابرة الشرقيون) فى (سجل مملكة واى Record of the kingdom of Wei (٢٢١ – ٢٦٥) ألَّفه شن شو Ch'en Shou (٢٣٣ – ٢٩٧) يقول عن اليابانيين: «إذا حدثت حالة وفاة روعى الحِداد لأكثر من عشرة أيام... وعندما تنتهى مراسم الجنازة يذهب كل أعضاء الأسرة لينغمروا فى الماء معا ليطهروا أنفسهم فى حمام التطهر. وعندما يذهبون فى رحلة بحرية، فإنهم ودائمًا يختارون رجلا لا يرجِّل شعره ولا يخلص نفسه من البراغيث، ويترك ملابسه قذرة ولا يأكل اللحم ولايقرب النساء. ويتصرف هذا الرجل على نحو ما يتصرف المُحتدُّون أو المتفجِّعون، ويُعرف باسم (راعى الحظ أو الفأل fortune - keeper) فإذا انتهت الرحلة على خير، أغدقوا عليه العبد وكل ما هو ثمين، أما إذا حدث بينهم مرض أو كان حظهم عاثرا، قتلوه، قائلين إنه لم يكن مدققا فى أداء واجباته»[١].

إن التطهر بعد التلوث بالاتصال بالميت أمر حيوى ـ إذًا ـ حتى فى المراحل الأولى الباكرة لدين الشنتو. «فراعى الحظ أو الفأل الحسن» هو بلا شك ممهد «للمُمْسِك أو الممتنع abstainer» وهو أحد أفراد طبقة رجال الدين فى دين الشنتو. ومسألة عدم السماح «لراعى الحظ» بتمشيط شعره ربما كانت أيضا ضمن معنَيّى كلمة «كامى».

(١) Tsunoda and Goodrich, Japan in the Chinese dynastic histories (Pasadina, 1951) P. 11.

«شعر الرأس» و «الروح». إلا أن مثل هذه التورية الطقسية (أو استخدام المصطلح لأكثر من معنى) غير شائعة فى اليابان.

وهناك أمثلة أخرى على الأهمية الفائقة المرتبطة بالتطهر من أى شكل من أشكال التلوث فى بواكير التاريخ اليابانى، منها نقل العاصمة تباعا عند موت الحاكم. ولقد استمر هذا التقليد حتى تأسيس نارا Nara فى سنة ٧١٠م. لقد كان التلوث (النجاسة) الناتج عن موت شخص على هذا القدر من المهابة يتطلب تدميرا كاملا لكل الأماكن والرموز والشعارات التى ارتبطت بسلطته. ومن هذه العادة الطقسية التى كانت موجودة قبل تأسيس نارا Nara، ربما نشأ طقس - ما زال موجودا حتى اليوم - ونعنى به إعادة بناء الضريح الكبير لأماتيراسو Amaterasu فى أيز Ise، رغم أن الضريح الجديد يكون صورة طبق الأصل من كافة الوجوه للضريح القديم (المهدوم). وتتم إعادة البناء هذه مرة كل عشرين سنة. وكان التطهير من التلوث (القذارة) باستخدام الملح موجودا بالفعل، كذلك كان استخدام الملح كمانع للتلوث المحتمل ليس إلا تطويرا لممارسات أقدم زمنا انعكست فى أسطورة إزاناجى عندما غمر نفسه فى البحر بعد اتصاله بإزانامى الميتة. وعلى هذا، فإن اليابانيين ينثرون كثيرا من الملح فى المنزل بعد الجنازة. إنهم يضعونه على حافة البئر. إننا نراه فى شكل مخروط صغير إلى جانب أبواب المطعم، ومصارع السومو Sumo ينثر الملح وهو يتقدم إلى وسط الحلبة لينحنى الانحناءة المعتادة قبل الدخول فى المصارعة.

والمرحلة التالية فى الحوليات تعرض ما هو أكثر وضوحا فى الخصائص الأولى لعقائد الشنتو التى تطورت بعد ذلك. فسوزانو Susanoo (روح رياح الصيف المدمرة) (الذى تسبب فى دمار الجبال الخضراء) كان «قاسيا فى طبيعته القدسية»، وكان بشكل عام عنيدا جامحا. هذا العناد دفعه إلى القيام بسلسلة من الأفعال الخاطئة ضد أخته الكبرى أماتيراسو Amaterasu. ولقد وردت أفعاله هذه كسلسلة من الجرائم فى نيهون شوكى Nihon Shoki. «لقد أخذت ربة الشمس الجليلة حقل أرز مسورًا وجعلته إمبراطورية خاصة بها. والآن عندما جاء الربيع، قام سوزانو بسد القنوات وأفسد التقسيمات، وفى الخريف عندما تكوَّنت الحبوب أحاطها بحبال التقسيم divsion ropes. ومرة أخرى عندما كانت ربة الشمس فى صالة النسج Weaving Hall الخاصة

بها، سلخ مُهْرًا مرقَّطًا من الخلف وهو فى قيد الحياة وألقاه فى صالة النسج الآنف ذكرها. لقد كان تصرفه سيئا جدا... وعندما جاء الوقت لتحتفل ربة الشمس بجمع أول محصول تبرَّز سوزانو سرًا (دون أن يراه أحد) تحت مقعدها المَهِيب فى «القصر الجديد New Palace». ولم تكن ربة الشمس تعلم بأنه وضع غائطه فى هذا المكان، فاتجهت مباشرة إلى مقعدها لتجلس عليه، فلما أدركت ما كان نهضت من مقعدها وأصابها المرض» (Nihongi, p.47).

إن قائمة الأعمال العدائية التى قام بها سوزانو مماثلة لما تعزى إلى «الإساءات أو الاعتداءات السماوية Heavenly Offences» أو «الاعتداءات المقدسة» والتى تختلف عن الاعتداءات الأرضية (الدنيوية) التى تظهر فى تلاوة صلوات الابتهال فى طقس الطهارة العظمى Great Purification. والأعمال الخاطئة (الآثمة) إما أن تكون كالأعمال التى تستأهل العقاب فى أى مجتمع زراعى، وإما أن تكون أعمالا غير نظيفة ونذير شؤم. ومسألة سد قنوات المياه موكولة للرئيس المحلى، أما التبرز الذى يجلب التلوث فهو دنس ذو ضرر مزدوج خاصة وأنه تم فى وقت جمع المحصول (المقصود أن التبرز يحدث تلوثا، ويزيد من الإثم أنه تم وقت الحصاد وتحت مقعد ربة الشمس)، أما السلخ من الخلف فهو ضد شروط السلخ الصحيح طقسيا. وربما كانت هناك مخالفة طقسية أخرى فى فعل سوزانو السيئ متمثلة فى اختياره مهرًا أرقط أى متعدد الألوان، لأنه فى الصين على الأقل لا بد أن تكون الحيوانات التى تُقدم للأرواح ذوات لون واحد.

ومع هذا، فليس فى قائمة الاعتداءات هذه أى نوع من التلوث أو عدم الطهارة اللهم إلا من الناحية الطقسية أو من ناحية التلوث الخارجى أو المادى. فليس فى قائمة اعتداءات (تجاوزات) سوزانو ولا فى قائمة الاعتداءات (التجاوزات) الأرضية (الدنيوية) على طقس «الطهارة العظمى» ما يشير إلى النجاسة الداخلية أو الأخلاقية، فالقلب الطيب ليس موضع اهتمام وليس هناك دعوة للتحلى بطهارة القلب. والتركيز على ما هو خارجى ظاهر هو المعمول به حتى بالنسبة للاعتداءات (التجاوزات) الدنيوية. وجرائم سوزانو ـ وهى نموذج لمجموعة «الاعتداءات السماوية» كلها مدبرة ومخططة، أما الجرائم الدنيوية (الأرضية) فبعضها مرتبط بالدنس (عدم النظافة) وهو أمر يحدث بالمصادفة تماما. وليس هناك ما يشير إلى دوافع الإنسان إذا وقع فى حبائل أو

..راك التلويث (أو النجاسة)، إلا أن النظام القانونى الحديث فى اليابان اهتم بدوافع المدّعى عليه.

و «طقس الطهارة العظمى» الذى كان يُحتفل به مرتين فى العام منذ القرن الثامن (مرة فى آخر الشهر القمرى السادس، ومرة فى آخر الشهر القمرى الثانى عشر) إنما كان يجرى الاحتفال به لتأمين نظافة كل السكان وتجنيبهم الكوارث. وابتهالات الصلوات (أو الدعوات) أو بمعنى أدق التسابيح التى تقال فى هذا الطقس محفوظة فى السفر العاشر من الإنجيشيكى Engishiki (مجموعة الطقوس) فى عصر إنجى Engi، الذى تم جمعه فى سنة ٩٢٧. ويقال فى هذه الابتهالات: «ستكون هناك تجاوزات (أو انتهاكات) دنيوية كقطع الجلد الحى وقطع جلد الميت وأن يكون المرء أمهق، والمعاناة من الأورام، وأن يأتى الابن أمه، ويأتى الأب ابنه... ويأتى الحيوانات (يأتى هنا بمعنى المضاجعة الجنسية)، والنكبات التى تحل بسبب الديدان الزاحفة أو بسبب الأرواح العلوية.. وجريمة استخدام التجسد incarnation». إن الدم يسيل إذا تم خدش الجرح، والحقيقة أن الدنس (التلوث) الناتج عن سفك الدم هو الذى يشكل اعتداءً (تجاوزا) بصرف النظر عن دوافع المتسبب فى سفك الدم وما إذا كان مخطئا أم على حق. والكلمة «جرح» أو باليابانية كيجا Kega تعنى التلوث أو الدنس defilement، فالإنسان الذى يسيل دمه يسبب التلوث بصرف النظر عما إذا كان مذنبا أم لا فى المعركة التى أدت إلى إحداث الجرح ونزف الدم. وطقس «الطهارة العظمى أو الكبرى» سيزيل كل أثر للتلوث (النجاسة) بتلاوة الصيغة كاملة وبدقة. «عندها لا يبقى أثر للتلوث.. إذ إنه سينزاح فى سهل البحر العظيم Sea Plain .. ستهبط به عذراء الهبوط Maiden of Descent (ربة) التى تقطن المجارى المائية السريعة.. ستهبط به من ذُرَى الجبال العالية وذرى التلال المنخفضة، لتلقى به فى البحر».

لقد أسخطت أعمال سوزانو العدائية ربة الشمس، حتى إنها سرعان ما سكنت فى الكهف الصخرى للسماء وأغلقت على نفسها بابه الصخرى. عند هذه النقطة نكون قد وصلنا إلى الذروة الثانية فى هذه الحكاية، كما نكون قد وصلنا إلى النقطة المهمة الثانية فى عقائد الشنتو وممارساتها «وراحت آلاف مؤلفة من الأرواح تتشاور بشأن الوسائل التى يمكن بها حث ربة الشمس عل الخروج من مخبئها (الكهف الصخرى السماوى)،

وقررت أنه على أسلاف عشائر الناكاتومى Nakatomi والإيميبى Imibe أن يبرزوا شجرة ساكاكى الحقيقية Sakaki وأن يعلقوا مرايا وجواهر على فروعها العلا ثم على فروعها الوسطى، أما الفروع الدنيا فيتم تعليق هدايا ناعمة بيضاء وهدايا أخرى زرقاء». ثم يقوم سلف عشائر الناكاتومى بتلاوة التعويذة (الليتورچية) التى تضم «ابتهالات ومدائح»، بينما «ربة السماء المرعبة» وأسلاف راقصى الرقصات الطقسية والكاجورا Kagura التطهرية يرقصون ويقومون بحركات تمثيلية صامتة ذات معانٍ فاحشة داعرة، فيثير هذا الفُحْش ساكنى السماء فتخرج أماتيراسو من الباب الصخرى (لكهفها السماوى الصخرى) وبذا تطل مرة أخرى على الدنيا، بينما أسلاف الناكاتومى، والإيميبى يسحبون حبلا وراءها حتى لا تنسحب مرة أخرى من الدنيا (انظر Nihongi, pp. 43).

هذا القسم (من الحكاية) بالإضافة إلى قائمة أفعال سوزانو العدائية ـ تشكل بوضوح جزءا من أسطورة شعب زراعى تم إلحاقها بقصة الخَلْق (سفر التكوين الشنتوى)، الذى تعكس الأقسام الأولى منه اهتمامات شعب يعمل بالبحر (أو يرتزق بالعمل فى البحر). ففى القسم الأول منه يجرى التركيز على البحر كمصدر للحياة، وعلى إزاناجى وإزانامى، والمقطعان الأخيران من هذين الاسمين يعنيان «المياه الهادئة» و«الأمواج»، على التوالى. ومرة أخرى نجد الملمح الثُّنوى (الثنائى) نفسه فى الشنتو، حيث بدأ يسود الاتجاه الزراعى، بينما السياقات الأولى ذات اتجاهات بحرية (اتجاه شعب يعمل بالبحر). ولا شك أن الحديث عن (كهف صخرى) ما هو إلا تصوير لظاهرة الكسوف، وهى ظاهرة رهيبة أليمة غامضة بالنسبة لشعب بدائى، وهى (أى ظاهرة الكسوف) من أول ما سجلوه منذ عرفوا الكتابة. ومرة أخرى فمهما كان معنى سوزانو، وسواء أكان المقصود به ريحا عاصفة أم مناخ الشتاء، أو كان ـ وهو الألصق بسياقنا هذا ـ رياح إعصار الصيف المعروف بالتيفون فى هذه المناطق، فإن قوى سوزانو هنا محسوبة من بين قوى الدمار، لأنه يبطل أو يلغى الخصب والنماء المَعْزُوَّين إلى الشمس. ومن هنا كانت حربه مع ربة الشمس، ومن هنا أيضا كان ظهورها المنتصر مرة أخرى من الكهف الصخرى، ذلك الظهور الجديد الذى تم بفضل المناشدة والتوسل على

وفق المؤمن بالشنتوية - وهذا دليل آخر على حب معتنق الشنتو للخصب والنماء وكراهيته للخراب والدمار، وهما أمر أساسى فى عقائد الشنتو.

وهذه المرحلة فى القصة تقدم معظم خواص الطقوس الشنتوية الجارية. فما زال فرع شجرة سكاكى Sakaki يظهر حتى الآن رغم أن الأشرطة البيضاء والزرقاء على فروعها - وهى (أى هذه الأشرطة) فى الأساس نوع من العطايا أو القرابين - قد حلت محلها أشرطة ورقية رمزية. وظلت المرآة والجواهر اثنين من بين ثلاثة شعارات إمبراطورية، أما الشعار الثالث فهو السيف - الذى حمله سليلها (أى سليل ربة الشمس) نينيجى Ninigi وهو يتقدم لحكم مملكته - فهذه الشعارات الثلاثة رمز لانحداره من سلالة ربة الشمس (المقصود الإمبراطور أو حاكم اليابان)، ودلالة على حق بيته (أسرته) فى اعتلاء العرش جيلا بعد جيل. وكل واحد من هذه الكنوز الثلاثة (المقصود الشعارات الأنف ذكرها) بها كل الخصائص الجليلة (المُوقِعَة فى النفس رهبةً) بحيث يمكن تصنيفها فى عداد الكامى Kami. فالمرآة تمثل قرص الشمس الذى أشرق عندما خرجت ربة الشمس من بوابة الكهف الصخرى. والابتهال (الليتورجية) الذى يُتلى وقت بزوغ الشمس يتضمن : «المرآة الجليلة فى يدى جميلة جمالا لا يوصف، وصافية، كأنها تمثل كيانى نفسه»(١) . وتماما كما يفزع الطفل عندما تنعكس صورته فى المرآة، كذلك العقل البدائى قد يتصور فى هذا كامى Kami به ـ بشكل أو آخر ـ طاقة مرعبة يمكنه بها سحب الحياة من الجسد، وإخراج الروح من البدن ليضعها (الحياة أو الروح) على سطح المرآة. وفى الصين، توحى المرآة للشياطين الذين لا تراهم عيون البشر. ورجل الدين فى الجبل يحمل مرآة على ظهره، لإبعاد هذه التأثيرات (الشيطانية) بعيداً بُعْدًا كافيا. أما الجواهر «المقوَّسة» من النمط المذكور هنا فهى تميمة يحملها الناس ضد الشر. وهناك حكايات كثيرة تُروى عن السيوف - التى يمكن أن تسيطر على ذاتها (بإرادتها) أو التى لها قوة كامنة لحماية حاملها (إنقاذ حياته)؛ مما يسوغ اعتبارها كامى Kami.

وإذا كان القصد من كثير من الدعوات (الابتهالات) أثناء العبادة هو التطهر، فإن هذا يتبع أن الجزء الأعظم من طقوس الدين الشنتوى الباكر، وكذلك الواجبات

(١) Kato and Hoshino Kogoshui (Tokyo, 1925) P. 22.

الأساسية لرجال الدين بمختلف اتجاهاتهم هو الخلاص من التلوث (النجاسة). دعنا نلاحظ مرة أخرى أن التركيز على النجاسة الخارجية، فلا رجل الدين، ولا الكامى الذى يتناوله يتعرض للأخلاق ولا للحالة الداخلية (الباطنية). فلا أحد حاول إنقاذ روحه. وهناك روايات متعددة فى سفر نينهون شوكى Ninhon Shoki عن أسطورة حث ربة الشمس على الخروج من الكهف الصخرى. ففى رواية أن أسلاف ناكاتومى وإيميبى Nakatomi and Imibe رددوا تعويذتهم (ليتورجيتهم) معا، وفى رواية أخرى أن الأخير (إيميبى) كان مسئولا عن تقديم الهدايا (القرابين) لربة الشمس، أما التعويذة فقد رتَّلها سلف ناكاتومى وحده (Nihongi, pp.44-48). ومهما كان من رددها فإن التعويذة قد جرى ترديدها بجدية، وكانت مفعمة بمديح الرب المقصود، وكانت مكتملة لغة ولحنا، وغير ذلك. وهذا واضح من رد فعل ربة الشمس، «رغم أن ابتهالات كثيرة وجِّهت لى، فليس هناك ما هو أجمل لغة من هذه». وهناك وصف لتعويذة أخرى بأنها تجميع كثيف لكلمات مفعمة غموضا». وعندما بدأ تأثير البوذية يتسلل إلى الشنتوية أوجد مذهب شينجون البوذى - وهو المذهب الأكثر تأثيرا على البوذية، نقطة اتصال بينه وبين الشنتوية فى هذه الجزئية. وشينجون (أو الكلمة الحقة True Word) هى ترجمة للكلمة الواردة فى الهندوسية (مانترا Mantra)، وهناك فاعلية (وقوة تأثير) خاصة فى كل من المانترا الهندوسية والنوريتو Norito اليابانية لاستحضار القداسة باستخدام فضائل القوى السحرية (أو الغامضة) الناتجة عن كلمات المديح (التسابيح).

والكلمة ناكاتومى Nakatomi جرى شرحها بمعنى (وسيط) أو (شفيع) mediator، أى الساعى أو الشفيع بين الشخص والكامى الخاص به لتحقيق رغبات الشخص. وهذا الاتصال مع الساعى أو الشفيع يتم بقراءة نوريتو norito التى يجذب جمالها الكامل انتباه الكامى. وكانت مهمة الإيميبى Imibe وراء الكهف الصخرى (الآنف ذكره) هى تقديم القرابين. وعلى هذا، ففى طقوس الشنتوية الباكرة نجد إيميبى (الكلمة تعنى حرفيا العشيرة الممسكة أو الممتنعة) تعمل على احتفاظ أى شخص أو شىء بطهارته ليكون جاهزا للقيام بالطقوس. ففى المقام الأول، إمى imi وتعنى الطهارة بالامتناع وهذا ينطبق على رجال الدين أكثر مما ينطبق على الناس العاديين. والمقصود بالامتناع أو الكف هو تجنب كل ما يسبب النجاسة كشرب الخمور ذات التأثير القوى، والموسيقا والطعام الذى لم تطهره النار المقدسة، كما يجب تحاشى العلاقات الجنسية مع النساء.

وميسوجى Misogi وهى الطريقة الثانية للطهارة، خاصة بغير رجال الدين الذين عادة ما يتعرضون ـ بشكل عرضى ـ للتلوث. والنموذج الأصلى للميسوجى تمثل فى استحمام إزاناجى للتطهر من دنس اتصاله (بأرض الظلمة). ويلعب التطهر بالاغتسال بالماء أو باستخدام الملح دورًا مهمًا فى كل نواحى الحياة اليابانية ولا يقتصر على أمور العبادة. وقد ناقشنا استخدام الملح فى سياق غير دينى، وكما قلنا لتوِّنا، فإن الدم المسفوح مصدر تلوث (نجاسة) فى كل الأحوال. لذا فقد أُقيمت (أكواخ للولادة أو لمن اتاهن المخاض) بعيدًا عن أماكن الإقامة. والممارسة المعمول بها والخاصة بإرسال الإمبراطورة إلى بيت والديها لتقيم طوال الفترة السابقة على الولادة، والتى يوجد دليل على وجودها ـ أى هذه الممارسة ـ زمن حكم الهيان Heian ـ هى بلا شك جانب آخر من هذه العادة. ويُولى الشنتويون أماكن العبادة عناية خاصة. فجزيرة إتسوكوشيما Itsukushima المقدسة، والبوابة المقدسة (تورى القرمزية Vermilion torii) المؤدية إلى حرمها من ناحية البحر هى ـ حتى يومنا هذا ـ محروسة من الدنس (التلوث) بإبعاد كل النسوة الحوامل إلى البر الرئيسى. ولا تعرف هذه الجزيرة الموت أو الدفن، تماما كما حافظ الإغريق على ديلوز Delos لتكون حرمًا لأبولو Apollo بمنع مثل هذا التلوث (الموت والدفن). والضريح الضخم لربة الشمس فى آيز Ise مَحْمِىّ كذلك، فعلى كل امرأة تريد أن تلد أن تنتقل إلى الجانب الآخر من النهر فى مواجهة الضريح Shrine (او النُّصُب) فى شارع بداخله كوخ مؤقت أصبح يعرف باسم (مثوى الأمومة Maternity Mews). ودم المَحيض أذًى (نجاسة)، ومؤلفة كاجيرو نكِّى Kagero Nikki تحدثنا عن ان المرأة الحائض تظل نجسة (ملوثة) طوال خمسة أيام لابد ألا يمسها فيها (أى فى هذه الأيام) أحد، ولا بد أن تتجنب أعمالها اليومية المعتادة.

والنموذج الأصلى لطريقة التطهر هو الهاراى harai (الكلمة تعنى حرفيا : الدفع) وحدث فى مجال عقاب سوزانو لأعماله العدائية ضد أخته. فبعد بروز ربة الشمس من الكهف الصخرى «وضعت كل الأرواح اللوم على سوزانو، وفرضوا عليه غرامة قوامها ادوات ومواد لازمة لإقامة طقوس (شعائر) التطهر، وكانت هذه الغرامة مكونة من ألف منضدة عليها هدايا (قرابين). وأكثر من هذا فقد نتفوا (نزعوا بعنف) شعر رأسه واظافر قدميه ويديه، وجعلوه - بهذا - يكفِّر عن ذنبه» (Nihongi, p.45). والتطهر

(بالدفع harai) أخذ شكل تقديم القرابين على سبيل الغرامة. وكان رجل الدين هو الذى يقدمها باسم الآثم. ويقوم رجل الدين بتلاوة صيغة التطهير وهو يحرك عصا التطهير فوق الآثم. (هذه العصا خاصة برجل الدين، وخاصة بهذا الغرض وليست مجرد عصا). والتطور الحادث فى فكرة هذا الطقس (musa) يُعد مثالاً طيبًا لطريقة تفكير اليابانيين فى فاعلية القوى السحرية. فالقرابين فى الأصل سرعان ما أصبحت رمزا للروح التى تقدم لها، لكنها أخيرا أصبحت تمثل فى حد ذاتها قوى غامضة بل وأصبحت تحوى فى طياتها قوى غامضة - ونعنى بذلك قوة الكامى Kami، فبالتلويح بها يتم إبعاد التأثيرات المضرة.

ففى البداية بدا أن التجاوزات الدنيوية والطقسية (الدينية) يمكن التكفير عنها بدفع غرامة إلى كامى Kami، كما وجدنا فى حالة سوزانو. ورغم الاضطراب فى المقولات الدينية والدنيوية والتى بدأت تختفى مع تقدم الحضارة اليابانية، إلا أن تماثل الأمرين قد لا يكون راجعا تماما للفكرة نفسها التى كانت شائعة فى المرحلة الأولى لتطور اليابان، رغم أن «وحدة الحكم والدين» عبارة غالبًا ما نسمعها من أفواه اليابانيين. إن تعريف الأخلاق السياسية بمصطلحات الالتزام الدينى،وتماثل ممارسة الطقوس مع العمل الوطنى تم الأخذ به (النص: تصميمه) لديمومة توالد الروح فى نظام الأسرة الحاكمة اليابانية، وظلت كل هذه الملامح مستمرة فى تاريخ دين الشنتو. فالسيد هاتوياما Hatoyama رئيس وزراء اليابان، زار الضريح (النصب) الكبير فى آيز Ise كجزء من مراسم تعيينه، مع أنه ـ أى السيد هاتوياما ـ مسيحى.

هكذا كانت الشنتوية الأولى قبل قدوم البوذية والكونفوشيوسية لليابان. لقد كانت دعوة للنظافة أو الطهارة الظاهرية ولا صلة لها بأى تغيرات فى القلب، أو بتعبير آخر أى تحولات داخلية، بدعوى أن الكامى لا يستدعيها إلا شخص طاهر (نظيف) بدنيًا او ظاهريا وأن تكون طريقة تضرعه كاملة (طقسيا)، فتحل قوى الروح لتقديم العون بصرف النظر عن سواد قلب المبتهل أو امتلاء عقله بالشر. وكلمة تسومى Tsumi وهى الكلمة اليابانية الحديثة التى تعنى الجريمة أو الخطيئة، تعنى فى الأساس ما هو غير نظيف وما هو معادٍ للأرباب اليابانية التى تعكس الكمال اليابانى، أو بتعبير آخر التى تعكس وصول اليابانى إلى درجة الكمال أو إلى درجة تحرره من الإثم فى الحياة الدنيا.

ممن الصعب إيجاد فاصل بين ما هو غير نظيف وما هو إجرامى أو مستحق للتوبيخ. مع الأرواح الكامنة فى كل مكان، وفى كل ما هو مهيب أو غير مألوف، وكل نشاط يومى معتاد يبدو ظاهريا وكأنه بلا معنى طقسى أو دينى، وكل عمل لا أخلاقى- كل هذا واقع تحت عصا النظام الطقسى فى دين شنتو.

تأثير البوذية : الثَّنوية فى الشنتو

أدخل ملك مملكة كودارا الكورية، الديانة البوذية فى منتصف القرن السادس. ورغم أن الدين الجديد اكتسب بسرعة عددا ممن آمنوا به، إلا أنه لم يحدث إلا فى أواخر فترة حكم الهيان Heian أن وصلت المذاهب البوذية الأكثر ملاءمة للتربة الجديدة (سواء فيما يتعلق بأمور العقيدة، أو ما سيتعلق بما هو مفروض على الفكر) أو التى تم إعدادها لتتواءم مع الدين المتوطن (شنتو). بل إنه بعد أقل من مائتى سنة من وصول مبعوثى ملك كودارا، نجد أمثلة تظهر بداية محاولات التوفيق بين البوذية والشنتوية التى تم من خلالها إدخال عناصر بوذية فى الشنتو. بل لقد تم شرح الشنتو نفسها باعتبارها أحد أشكال البوذية وقد تأقلم مع التربة اليابانية، فهى - أى الشنتوية - تظهر الحقائق الخالدة للبوذية، وجرى تفسير الكامى فى ديانة الشنتو باعتباره شكلا من أشكال الأرباب البوذيين.

ورغم وجود بعض الروايات عن رجل دين هو جيوچى Gyoji (٦٧٠ - ٧٤٩) الذى كان على رأس مذهب هوسُّو Hosso، تذكر أنه هو مؤلف الريوبو Ryobo أو الشنتوية الثنوية Dual Shinto، إلا أن الذى لا شك فيه أن هذا مثال لنسبة عملية تطور دينى تدريجى لشخصية دينية بارزة، وحدث هذا أيضا بالنسبة لمذهب شنجون البوذى إذ نُسب إلى كوبو ديشى Kobo Daishi. لكن من الواضح أن الكاهن جيوچى Gyoji لم يكن هو واضع هذا المذهب لكنه من الواضح أيضًا أنه أعطى زخما لهذا المذهب بفكره وأفعاله. وعندما تقرر التحقق مما إذا كانت أماتيراسو Amaterasu مؤيدة لإقامة تمثال بوذا الضخم أم لا، انطلق جيوچى إلى آيز Ise حاملا تذكارا (قطعة أثرية) بوذيا ليقدمه هدية، وعندما سئل عن رأيه أجاب إجابة مفعمة بالغموض تُعد نموذجا يُحتذى فى أدب الغموض. وعلى أية حال، فإن ربة الشمس ظهرت فى المنام للإمبراطور بحكمها : «الشمس هى بيروشانا Birushana (Vairocana, p. 306) افهم هذا ونفذ مشروعك».

هذا الاتجاه التوفيقى بين الشنتوية والبوذية أصبح أكثر تأكيدا فى عام ٧٦٥م. ففى عيد الحصاد المرتبط بالخصوبة وهو عيد مهم، ويعد شعيرة (طقسا) شنتويا خالصا، وجدنا الإمبراطورة التى احتفلت بهذا العيد فى هذا العام والتى أصدرت المرسوم الخاص بذلك كانت بوذية شديدة التمسك ببوذيتها كما يتضح من كلماتها التالية: (إن واجبى الأول هو خدمة الجواهر الثلاثة، ثم عبادة الأرواح وأخيرا إسعاد شعبى)، فإذا تفحص الناس الكتب المقدسة - كما تقول - فسيجدون أنه من الملائم للأرواح (فى ديانة الشنتو بطبيعة الحال) أن نحمى تعاليم البوذا ونوقرها[1].

وسرعان ما تتابعت تأثيرات أكثر للبوذية على الديانة الشنتوية. ففى معبد ياكوشى Yakushi فى نيكايدو Nikaido الذى يبعد أميالا قليلة عن نارا Nara توجد صورة هاشيمان Hashiman وهو رب الحرب فى ديانة الشنتو، ويُقال إنها ترجع إلى فترة كونين Konin (٨٠٠ - ٨٢٣) ومع هذا فقد اعتُبر رجل دين بوذى. لقد كانت الشنتوية فى هذه الفترة قد بدأت فى الأخذ بالأيقونات (الرسوم والصور الدينية) وإن كانت مرتبطة بالبوذية. ويبدو أن هاشيمان الذى تم استخدامه كرابط بين البوذية والشنتوية كان متعدد الأوجه، لأنه فى وقت لاحق أصبح تجسيدا لهونين Honen مؤسس مذهب الجودو ومذهب الأرض الطاهرة (P. 331). هذا التعاون بين الدينين أفاد الجانبين، فقد كان من مصلحة البوذية أن تكوِّن علاقة صداقة مع عدو محتمل، ونعنى به الشنتوية التى كانت تتطور تطورا سريعا فى اتجاه مناهضة كل ما هو أجنبى، واستفادت الشنتوية بإدخالها الأيقونات (الصور والتماثيل) فسدَّت بذلك ما كان فيها من نقص، فإدخال الصور جعل عقائد الشنتو أكثر تماسكا وجعل الميثولوچيا (الأساطير) أكثر تحديدا.

ورغم أن عملية المزج أو الدمج هذه كانت عملية واضحة خلال فترة نارا (أيام أن كانت العاصمة هى نارا Nara)، إلا أنه لم يحدث أن تطورت بسرعة إلا فى فترة أسرة هيان Heian عندما تم إدخال المذاهب الصينية الأكثر ميلا إلى الانتقاء من الأفكار الأخرى (المذاهب الانتقائية)، والتى كانت أقل تصلبا وتعصبا وبالتالى أكثر قابلية للتأقلم مع التربة اليابانية. لقد كان مذهب التنداى Tendai توفيقيا إلى أقصى درجة، لقد كان حقا مذهب شاملا بدرجة كبيرة حتى إن معابده كان فيها ما يمثل مذاهب بوذية كثيرة.

(١) Shoku Nihongi, Edict no. 38.

ويمكن أن يقوم بالبحث عن العطف القدسى Divine Favour من خلال دراسة نظامية المدارس صارم، أو من خلال إيمان بسيط جرى التركيز عليه فى وقت لاحق فى المذاهب الأميدية Amidist أو من خلال الممارسات التأملية التى يقوم بها معلمو (أو شيوخ) الزِّنْ Zen (مذهب دينى).

لقد كان الاتجاه إلى التعايش المشترك والتمازج والسلام من بين العوامل التى ساعدت على الاقتراب من الحقيقة نفسها، وإن كان هذا الاقتراب من زوايا مختلفة، وكان هذا ملائما تماما لطبيعة اليابانى ومزاجه. لقد جرى اعتبار تراث دين الشنتو وطقوسه مجرد طريق واحد يوصل للهدف نفسه ويوصل للحقيقة الشاملة. لقد رحب الشنتويون بالامتزاج مع العقائد الأخرى ومن ثَم مواءمتها مع ظروفهم. إن كل مذهب بوذى موجود فى اليابان يدين بوجوده تقريبا لتأثير المعابد المنتشرة فوق جبل تنداى بالقرب من كيوتو.

ويؤمن الآخذون بمذهب تنداى بعقيدة الماهايانا العادية وهى أن طبيعة البوذا حاضرة فى كل موجود بشرى، وأن البوذات الأخرى هى جوانب لساكيامونى (وهو بوذا الشخصية التاريخية المعروفة)، وبالتالى فإن أى روح من الأرواح التى يؤمن بها الشنتويون يمكن أن تكون أحد جوانب البوذا. واعترفت الشنتوية اعترافًا كاملا بشيروكانا(*) Vairocana (p. 345) وبأميدا Amida وغيرهما، والمذكور منهما أولا يعتبره بعض البوذيين أسمى فى بوذيته (استنارته) من ساكيامونى نفسه (ساكيامونى هو بوذا الشخصية التاريخية المعروفة).

مذهب شنجون، المانترايانا، الشكل المتأخر زمنا للبوذية الهندية، الذى ضم إليه عناصر هندوسية وفارسية وصينية وغيرها يقول بأن الكون كله هو ظهور ثَنَوى dual البوذا ڤيروكانا Vairocana، ظهور باقٍ غير قابل للتدمير والآخر مادى. لقد زاد مذهب الشنجون من فتنته بتخفيفه التدريجى لشروط الحصول على الاستنارة (البوذية Bud-dhahood). وعلى أية حال، فرغم نظرية ظهور البوذا ڤيروكانا فى الكون كله فإن تأثير مذهب الشنجون أصبح واضحا من خلال شخصية ڤيروكانا نفسه - ڤيروكانا الشمس

(*) وهو دينيشى Dainichi فى مذهب الشنجون.

العظمى أو دينيشى Dainichi. لقد وجد تعريف البوذا السامى الشامل باعتباره هو الشمس أذنا صاغية بين دوائر الشنتويين. فإذا كان كل من أماتيراسو (ربة أنثى)، وفيرونا هما الشمس، فإن الطريق عندئذ يكون واضحا سالكا لتماثل الكامى عند الشنتو مع الأرباب البوذية. وعلى هذا فلم تكن الديانتان: الشنتوية والبوذية سوى وجهين للمعتقد نفسه ـ الثنوية الشنتوية.

لقد ناقشنا آنفًا التشابه بين المانترا mantra الهندوسية، والنوريتو norito الشنتوية (التسابيح أو المدائح الشنتوية)، وكان مذهب الشنجون البوذى مجرد تغيير لفظى صينى للمصطلح اليابانى مانترا mantra. لقد كان مذهب الشنجون هو الذى عمل على الإسراع بالتوحُّد بين الشنتو والبوذية لأخذه بفكرة أن للحياة الكونية وجهين. لقد كان الشنجون والبوذية موجودَيْن دائميْن غير قابليْن للتدمير، بينما كانت ديانة الشنتو وأرواحها ظاهرة مادية وجزئية وكانت محلية سواء فى تأثيرها أم فى مظاهرها. وقد جرى التعبير عن هذه الفكرة بالقول إن البوذية هى الواقع الأساسى honji suijaku: honji، أما الشنتو فهى مجرد مظْهر أو أثر مُتَّبع.

وبطبيعة الحال، فقد نتج عن الاندماج بين البوذية والشنتوية كثير من المواءمات الظاهرية، فعلى سبيل المثال، يوجد فى كل ضريح (نُصُب) شنتوى حرم داخلى خاص تم تشييده لأداء العبادات البوذية. لكن كانت هناك آثار أعمق نتجت عن الوعى بالاعتبارات الأخلاقية باستخدام جذع الشجرة الأجرد الذى يرمز به الشنتويون للطهارة والتمامية (قدرة الإنسان على الوصول للكمال). والكونفوشيوسية التى دخلت ـ وفقا للمرويات التقليدية ـ فى بواكير القرن الخامس، لعبت دورها فى تزويد الشنتو بأسلحة أخلاقية، ومع هذا لم يتعدَّ الأخلاقيون الشنتويون الأخذ بالقيم الأخلاقية البسيطة (المقصود : دون إغراق فى المعانى الفلسفية) مثل : الحق والإخلاص والاستقامة الخلقية، هذا كل ما أضافوه إلى جانب تراثهم التقليدى المتعلق بالطهارة (النظافة) بالمعانى التى أوردناها آنفا فى هذا المقال. وعلى هذا، فقبل وفاة كوبو ديشى Kobo Daishi سنة ٨٣٣ بعامين أصدر الإمبراطور اليابانى مرسوما جاء فيه: «الرب ـ رغم أننا لا نراه ـ حاضر ومستعد لإجابة الداعى إذا دعاه إن كان الداعى طاهر القلب، والرب يهب نعمته للرجل الفاضل». (معروف أن ديشى هو مؤسس مذهب الشنجون). وبعد ذلك بحوالى قرن كتب

امير إمبراطورى : «الأرباب والأرواح عادلة ورصينة لأنها لا تقبل إلا التقوى الدينية للإنسان. هيا لتَدْعُها وقلبك مخلص لتضمن رضاها». هذا «الإخلاص» كان امتدادا لمفهومَى «الاستقامة» و«التصرف الصحيح» عند الشنتويين - طريق ممارسة الطقوس: ويبدأ كتاب منسوب إلى رجال الدين فى القرن الثالث عشر فِى آيز Ise هكذا : الإلهام القدسى أو الوحى القدسى يغمر الداعى (المصلى)، والأمانة هى الطريق للقداسة. فأن تعمل صالحا يعنى أن تكون طاهرا، وأن ترتكب إثما يعنى أن تكون نجسا». لقد أصبح الفاصل أوضح بين الطهارة الخارجية (الظاهرية) والطهارة الداخلية (الباطنية) فى نص كُتِب فى القرن الرابع عشر، وظهر أيضا فى آيز Ise: «إن اغتسلنا بماء البحر وتخلصنا من أقذار الجسم، فتلك هى الطهارة الخارجية (الظاهرية)، لكن إن كنا أطهارا فى عقولنا (أو نفوسنا) وأبداننا اتحدت أرواحنا مع القداسة، فالقداسة فى الإنسان تتحقق على هذا النحو».

ورغم أن محاولة الامتزاج بين البوذية والشنتوية كانت بفعل الجانبين (أى الرغبة المشتركة فى الامتزاج)، إلا أن جهودا جرى بذلها للإبقاء على مراكز الشنتو المقدسة مثل أضرحة (أنصاب) آيز Ise وإزومو Izumo فى نقائها اليابانى (أى دون إدخال تأثيرات غير يابانية عليها)، فلم يُسمح بإقامة معبد بوذى بالقرب منها، ولم يسمح بذكر اسم البوذا فى ضريح أماتيراسو Amaterasu. وعلى أية حال، فإن القبول العام لمبدأ المزج قد عمل على تزويد الشنتوية الخالصة (قبل دخول التأثيرات البوذية عليها) بنوع من المراكز الرئيسية كمنت فيها، أى حاولت الاحتفاظ داخلها على الجذور الشنتوية الخالصة تحتمى فيها من رياح الشنتوية الثنوية (التى تأثرت بالبوذية)، لتظهر خالصة لم يصبها هذا التأثير البوذى إذا دعت حاجة الدارسين الوطنيين (المخلصين للمسحة اليابانية الخالصة) والسياسيين الوطنيين الراغبين فى تحرير الشنتوية من الإضافات البوذية. هل فشلت تجربة التعايش بين البوذية والشنتوية أو بمعنى آخر لم تصبح ذات اثر فعال، رغم التسامح اليابانى، ورغم ميل التفكير اليابانى للتكامل؟

المحاولات الشنتوية للتخلص من المفردات الدينية الأجنبية

أتت دوافع الشنتوية للتخلص من الإضافات الأجنبية من اتجاهات كثيرة مختلفة. لقد كان هناك فى المقام الأول حركة اليوتسو Yuitsu، أى الحركة الشنتوية التوحيدية

(بالمفهوم الوارد فى هذا المقال) التى وجدت نفسها أثناء محاولتها تفادى بعض الهجوم على البوذية (إبعاده عن نفسها) فى حرب مع المذاهب البوذية الأخرى التى راحت تتسلل إلى الشنتوية، وكذلك مع الجماعات الصينية غير البوذية. هذه المدرسة الأساسية (الحركة التوحيدية اليابانية) التى تمخض عنها الفكر فى القرن الخامس عشر، كانت فى الحقيقة مزجا بين مذهَبى الشنجون والتنداى، أو بتعبير آخر محاولة توفيقية بينهما، وبينهما وبين عناصر فلسفية صينية ممثلة فى الأساس فى فكر الكونفوشيوسية الجديدة فى الصين فى عهد أسرة سُنّج Sung. وتمت استعارة نظريات من مذهب ين - يانج Yin - Yang (عناصر إيجابية وأخرى سالبة ـ انظر بعد ذلك المبحث الذى يتناول الكونفوشيوسية) ومدارس العناصر الخمسة التى تقول بأن «الرب الواحد هو ربنا كِونيتوكوتاشى Kunitokotachi» (وفقا للحوليات الأولى هو الكامى الأول الذى ظهر للوجود ولم يكن سواه)، وهو أفضل من ربة الشمس (أو سابق عليها) وهذه الأولوية أو الأسبقية ترجع لكون ربة الشمس لم تكن خالصة تماما من التلوث (النجاسة).

والموحِّدون(*) uniterians عملوا على تزعم الطريق الذى يؤوّل كل العناصر الأجنبية التى لم يكونوا قادرين على استبعادها. لقد كان من رأيهم أن «الشنتوية هى النبع الذى استقت منه الكونفوشيوسية والبوذية وسائر الأديان».

لقد كان هذا شكلا آخر من أشكال التخلص من الثنوية الشنتوية (المتأثرة بالبوذية)، لكن هذا التخلص أو الإنكار تم باستخدام أفكار الشنتوية الثنوية ومصطلحاتها نفسها. والمنتخبات الأدبية اليابانية المعروفة باسم وارانجو Warango التى كُتبت فى منتصف القرن السادس عشر، يسجل الفصل الأول فيها أكثر من مائة وسيط روحى oracle معزوِّين إلى أشكال مختلفة من الكامى، ويضم أمثلة ممتازة على التراجع عن الثنوية الشنتوية. والآن جرى تحول فى الشنتوية (للابتعاد عن البوذية أو جعلها منبثقة عن الشنتوية)، فبدلاً من تفسير الكامى الشنتوى باعتباره أفاتارات avataras من بوذا السماوى، أصبح كل البوذات، والبوذيساتفات وكل أرباب البوذية مجرد تجسدات محلية للأرواح الشنتوية الأساسية. «فبوذا جوتاما الذى وُلِد بالهند، والحكماء الثلاثة فى الصين : كونفوشيوس ولاو تسو Lao - Tsu وين هوى Yen Hui (حوارىّ كونفوشيوس)

(*) بالمعنى الوارد فى هذا السياق .(المترجم).

ا. سوا أكثر ولا أقل من الكامى اليابانى نفسه. وقد تسأل لمَ اتخذ الرب الواحد هذه الأشكال المختلفة؟ إن هذا - ببساطة - لأنه واحد، ولأنه يريد أن يوحى لنا بالحقيقة ، سسها، فاتخذ أشكالا مختلفة ليتواءم مع ظروف كل إنسان فيتمكن من إبلاغ تعاليمه وفقا للأحوال».

لقد استعارت الشنتوية الجديدة ما أضافته إليها متعلقا بالأخلاق، وأفكار الرحمة والحب من الأديان الثنوية dualist المشاركة لها (المقصود التى تقتسم معها أفكارا دينية اخرى مشتركة)، فنحن نجد رب إتسوكوشيما Itsukushima يعلن : «مع أننى أكره أن ادعو للظالمين، إلا أننى أفعل ذلك تباعا، لأننى مفطور على الحب والرحمة غير المشروطيّن». وتلك صيحة بعيدة المدى تتجاوز مجرد الطهارة الطقسية (الشعائرية) ومجرد الالتزام بما هو صحيح. وعلى النحو نفسه نجد الديميوچن Daimyojin فى ضريح كاسوجا Kasuga فى نارا Nara يعلن: «رغم أن رجلا قد يقدم لى غرفة نظيفة لطيفة ويتقرب إلىَّ بكنوز الأرض الغالية الثمينة النادرة، إلا أنه إذا كان خائنا جشعا فظا فإننى لا أشرفه بزيارة بيته. أما الشخص الحزين على والديه اللذين فقدهما، فرغم أنه «نجس» أو «غير نظيف» ولا يستطيع دعوتى، وله أن يتوقع حضورى فى مسكنه إن كان دائما طيب القلب رحيما بالآخرين، لأننى أنا الكامى Kami، حقا وصدقا تجسيد للرحمة».

وفى جوانب بعينها نجد تأثير عقيدة شينجون ما زال واضحا : «إن ربتنا ربة الشمس، قد أظهرت نفسها (تجلت) فى سوريا Surya (رب الشمس عند الهندوس) أو فى ماها فيروكانا Maha Vairocana فى العقائد البوذية. وعلى أية حال، فربة الشمس هذه نفسها قد جلَّت نفسها أيضا فى شكل التنّين رب البحر.. وكل الأشياء الأخرى فى الكون.. ليست سوى ظهورات أو تجليات مختلفة للموجود الأسمى Supreme Being». هذه الاتجاهات القائلة بوحدة الوجود (كون الإله والكون شيئا واحدا) مختلفة اختلافا كبيرا عن فكرة تعدد الأرواح المهيمنة Polydaemonism التى سادت الشنتوية الأولى، وفكرة وحدة الوجود هذه موازية للفكرة نفسها فى الفكر الأميدى Amidist.

وقد ساق الأب السابع (أو الراعى السابع) لمذهب الچودو Jodo (أو مذهب الأرض الطاهرة) الأدلة على أن أميدا Amida كلى الحضور أو كلى الوجود (موجود فى كل

مكان Omnipresent)، بينما نجد لاهوتيِّى مذهب شن Shin الذين كانوا يشعرون بميل متزايد للتوحيد أكثر مما يشعر لاهوتيو المذاهب البوذية الأخرى فيقولون ما هو أكثر من هذا : «الأرباب، والبوذات والبوذيساتفات متعددة، لكن مادامت جميعا أجسادا فرعية لأميدا Amida، أو بتعبير آخر خارجة منه، فيكفى أن نعبد البوذا الواحد أميدا، وليس من الضرورى أن نعبد هؤلاء الأرباب المتعددين»(١) .

وعلى أية حال، فنتيجة الجهود التى قام بها علماء القرن الثامن عشر فى مجال (التعليم الوطنى) لم تعد حركة إحياء دين الشنتو معتمدة على نماذج بوذية أو كنفوشيوسية فى تفسيرها للأفكار الشنتوية. لقد أمكن تخليص الشنتوية وتطهيرها من كل هذه العناصر الدخيلة عليها، حالما قدم الثلاثة : كامو مابوشى Kamo Mabuchi وموتورى نوريناجا Norinaga وهيراتا أتسوتين Hirata Atsutane المكنسة أو المكشطة لإزاله طبقة التراكمات الأجنبية، والمفتاح الخاص بصندوق الكنوز اليابانية الموجود في خلفية الروح اليابانى، وما كان لهؤلاء الثلاثة أن يقدموا هذا إلا ببحثهم فى الكلاسيات اليابانية (أو التراث اليابانى الكلاسى). لقد ساق كل من موتورى وهيراتا الأدلة الدينية على أن اليابان كانت هى أرض الأرباب، وظل يحكمها بلا انقطاع أباطرة هم أبناء الشمس بتناسق كامل فى الفكر والمشاعر مع ربة الشمس نفسها، وقد وُهب الحاكم والشعب القدرة على معرفة ما يجب فعله وما يجب تركه، فقلوب اليابانيين دوما طاهرة والقلب الطاهر لا يحتاج لتعاليم أو قوانين أخلاقية. لقد اقترب مابوشى اقترابا كبيرا من الطاوية فى دفاعه عن «الطريق الطبيعى» أو «طريق الطبيعة»...».

وفى مواجهة الإحياء الشنتوى هذا لم تمتلك البوذية إلا القليل من القدرة لتحدى الإحيائيين الشنتو، ولم تمتلك إلا القليل من القدرة لدعم عقيدتها بما يتفق مع طلبات التجار والطبقات الصاعدة. لقد كان العصر من الناحية الاجتماعية مثيرا. لقد أصبح لدى رجل الشارع وعى جديد وثقة بالنفس، وكان كل ما فعلته البوذية هو تقديم مذهب جديد لا يمكن تصوره - إنه فرع من المذهب زنْ Zen، وهو مثال صينى كئيب. ولم نسمع أبدا أى دفاع روحى عن البوذية فى هذه الأعوام لمواجهة تحدى مفكرى الحركات

(١) Eliot, Japaneese Buddhism, P.380.

الشنتوية، كما لم يكن هناك تحقق من أن الشنتوية بنزع نفسها من البوذية، إنما تُفْقِر نفسها. لكن كان إلى جوار الجهود المبذولة لتطهير الشنتو من الثنوية العقدية، اتجاه آخر نحو نوع جديد من الثنوية ممثلة فى مذاهب عملت على تقريب أفكارها عن الفلاحين والصناع ممن كانت المؤسسة الدينية الشنتوية الرسمية قد رفضتهم.

تنرى : مذهب شنتوى Tenri

كثير من الأفرع «الثلاثة عشر الكبيرة big thirteen» مما يسمى المذهب الشنتوى ذو علاقة هشة جدا بالشنتوية الخالصة، فيما يتعلق بأمور العقيدة، بمعنى أن المشترك العقائدى بين هذه المذاهب والشنتوية الخالصة قليل جدا. وهذه الصلات الهشة لم تحدث إلا فى وقت كانت فيه هذه المذاهب تبحث عن الاعتراف، أى تبحث عن وسائل تجعل الشنتوية الخالصة تعترف بها، وكان هذا فى الأعوام الأولى من فترة ميجى Mej-ji (١٨٦٨ - ١٩١١) حيث كان الاتجاه فى هذه الفترة مناهضا للبوذية بشكل قوى، وحيث كانت المعركة لدمج الدينين والتى تمت تحت راية الشنتو تكاد تنجح.

وكى أنهى مبحثى هذا عن عقيدة الشنتو، سأستعرض هنا بإيجاز شديد بعض أفكار أكثر مذاهبها انتشارا تنرى كيو Tenri - Kyo ومعناها (دين الحكمة المقدسة)، الذى تُعد مدينة تنرى الجديدة هى مركزه. وتقع تنرى هذه والتى تم تأسيسها مؤخرا، لذا سميت تنرى الجديدة، على بعد حوالى ستة أميال إلى الجنوب من نارا Nara فى قلب ياماتو Yamato. وتنظيم مذهب تنرى (أو دين الحكمة المقدسة) مَدِين كثيرًا للبوذية (فهو مدين لها على سبيل المثال بالترتيب الهيراركى (التصاعدى) لمؤسساته الدينية Church-es)، كما أنه مدين لها بكثير من جوانب طقوسه وتقاليده الغريبة تماما عن الشنتوية، وهو مدين لها بالعبادة الجماعية (صلوات الجماعة) وبالصيغة الأساسية فى هذه العبادة (Namu Tenri Ono Mikoto). وكثير من عقائد التنرى مستقاة من المكان الذى ظهرت فيه ومن الظروف الخاصة لمؤسِّسة المذهب ناكاياما ميكى Nakayama Miki التى انحدر منها آباء المذهب (المعنى أقرب ما يكون إلى شيوخ المذهب). وكانت ميكى نفسها بوذية مؤمنة بمذهب الأرض الطاهرة قبل أن تتلقى وحيها (أو إلهامها her rev-elation) فى سنة ١٨٣٩. والمؤسسة الدينية (النص: Church) التى أسستها ارتبطت لفترة قصيرة بأحد مذاهب (مؤسسات) شنجون. وجرت التقاليد أن يكون من أخلاف

ميكى الإناث «الأخت الكبرى» لتقوم بدور العذراء الطاهرة الراقصة فى الضريح المحلى (ضريح الأوياماتو the O-Yamato Shrine). وقد حظى هذا برعاية بيت يوديشا Yodi-sha وقت الإحياء الشنتوى وبالتالى يمكن عزو هذه الشنتوية إلى يوديشا، وقد امتزجت هذه الشنتوية اليوديشية بأفكار الكونفوشيوسية الجديدة. لقد كان ثمة مجال فسيح هنا لتوظيف الاتجاه الانتقائى العريض عند اليابانيين.

ففى المقام الأول وجدنا مذهب تنرى يقبل إلى حد كبير حكايات الحوليات الصينية الأولى، وإن كان يضيف لها تفاصيل يمكن تتبع جذور كثير منها فى المعارف والتقاليد اليابانية، وذلك ليسد - أى مذهب تنرى - ما به من قصور فى الأساطير المقدسة.

وكثير من العقائد المرتبطة بالرب عند التنرى (أونو - ميكوتو Ono Mikoto) تأثرت بمذهب الأرض الطاهرة وفكر الشنجون. والمصطلح المستخدم فى الشرائع المقدسة عند التنرى (التى تشكل كتابات ميكى جانبها الأكبر) تغير من المعنى الغامض غير المحدد للكامى ليصبح بمعنى الشمس والقمر (تسوكيهى) Tsukihi - وهى كلمة منحوتة إلى كلمة أقرب وأكثر تشخيصا وهى (أويا Oya) أى (الوالدين). والمصطلح (تسوكيهى) (وهو المصطلح الذى يُستخدم فى الأساس فى سياقات ميتافيزيقية) يتم إظهاره أيضا لوصف الأرباب الآخرين الذين هم بالنسبة لمذهب تنرى وحى من الربوبية العليا وجوانب منها - تماما كما أن كل رب هو فرع من الرب المهيمن أميدا Amida فى مذهب الجدود، ومذهب شن Shin.

وهناك أيضا فى فكر مذهب تنرى بعض التأثيرات من مذهب شنجون البوذى ومن الشنتوية الثنوية، فيما يتعلق بتوازن ظهورات الأرباب العشرة مع القداسة (أو الربوبية) البوذية : فدينيشى Dainichi - على سبيل المثال (هو بالنسبة لمذهب شنجون : فيروكانا) قد أصبح الآن مجرد ظهور (تَجلٍّ) لكاشيكون Kashikone وهو أحد أرباب مذهب تنرى العشرة. وهو كامى فى الفكر الشنتوى التقليدى، بعد أن فقد ارتباطه المقدس بأماتيراسو Amaterasu. وعقيدة مذهب تنرى عن الشر مرتبطة بوضوح تام بأفكار الشنتو. لقد خُلق الإنسان بواسطة الكامى Kami، وجسده قرض من الرب (أقرضه الرب إياه) لكن عقله وروحه حُرَّان ورهن إشارته (إشارة صاحب الجسد). والإنسان فى الأصل وُلد صالحا «لقد رحت أتطلع للعالم طوال العصور فلم أجد شرا»،

(Ofudesaki 52) وإنما ظهر الشر فى قلب الإنسان فى شكل الهفوات أو الزلات الثمانى للقلب، والأتربة الثمانية، من هنا جاء الشر. فالمرض والأوبئة والنجاسة التى أشارت لها الشنتوية الأولى إنما هى إشارات ظاهرية (خارجية) أرسلتها السماء كغبار على القلب. «فكل أشكال المرض ليست إلا زلات من زلاَّت القلب». «وهناك بخل وجشع ورغبة وانحراف وشهوة وغرور» (Ofudesaki, III 95-6) والعلاج من مثل هذا المرض سهل، إذا أزاح الإنسان هذا الغبار من قلبه، وهذا يكون بإخلاص القلب كلية لعقيدة الرب الأب (الرب الممثل للأبوين Parentdeity) وخدمة تنرى. «إذا أديت هذه الخدمة - أى العبادة على مذهب تنرى - فسيختفى هذا الغبار. فإذا قبل الرب حقا قلب الإنسان، فسيتم كنس كل هذا الغبار». (Ofudesaki,8, 223).

إن إزالة الغبار والقذارة - إذًا - هى من بين الاعتبارات الأساسية التى لم تبعد كثيرا عن الشنتوية فى شكلها الأصلى، فالشر عند مذهب تنرى قذارة والخير نظافة. ومما يربط مذهب تنرى أيضا بالشنتوية الأصلية هو التركيز على طقوس الخصوبة. إن انتشار المعتقدات التى أصبح يُنظر إليها نمطيا على أنها عقائد شنتوية، يشير إلى أى درجة أصبح (طريق الكامى Way of the Kami) هو الطريق (الطبيعى) لليابانيين.

(٩)

الكونفوشيوسيَّة

بقلم

ا. س. جراهام

مُحاضِر الدراسات الصينية الكلاسيّة

مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية - جامعة لندن

مقدمة

عندما نتحدث عن الأديان الحيّة، فإن حديثنا عادة ما يتناول الفلسفات والأديان معا. لكن فى كل مجتمع، نجد أنَّ المعايير التى يحكم بها الناس فى معظمهم على السلوك العملى، وعلى الطريق التى يتصورونها لأنفسهم فى هذا العالم، هى معايير غالبا ما تكون مُستقاة من الدِّين الذى يؤمنون به، وغالبا ما تتعارض تصرفات أفراد هذا المجتمع وطرائقهم مع معايير هذا الدين. وفى بعض الأحيان يُقال إن هذا الاتجاه اتجاه حديث وأوروبى، نظرًا لانحدار تأثير الدين طوال القرون القليلة الأخيرة، ولكن مجموعة القوانين التى يخضع لها الناس فى البلاد المسيحية، كمجموعة القوانين الأرستقراطية المتعلقة بالتشريف (أى تشريف أفراد الطبقات الأرستقراطية) والتى تسمح بممارسة الزِّنى مع نساء أتباعهم، والمتعلقة بالأمر بإجراء مبارزة بين اثنين حتى عندما يكون المتبارزان قد تم حرمانهما من رحمة الكنيسة - مثل هذه القوانين كان معمولاً بها رغم تعارضها مع المسيحية. والمسيحى العادى لا يَعْدم وسيلة للالتزام بالتعاليم الأخلاقية للمسيح، إلاّ أنه يرفض - ضمنيا - بشكل دائم كثيرا من عناصرها. إنه يؤمن أنه من قِصر النظر ألاّ يضع أمور الغد فى اعتباره، أو بتعبير آخر يجد من قصر النظر ألاّ يتحوَّط للمستقبل، كما أنه يؤمن بضرورة أن يكون قَسَمهُ فى المحكمة

وهو فى حالة وعى كامل بما يُقسم عليه، كما يؤمن أن من يدير خدّه الأيمن لمن صفعه على الأيسر أو العكس، جبان. ولا نحن نستطيع أن نؤكد أن النظرة للحياة المنعكسة فى الدين تتمثل منعكسة فى الشعب المؤمن بهذا الدين، مع أنَّ الدين يشكل جزءا من عقل هذا الشعب. فالبوذية دين سلبى Nay saying، يرفض الحياة ويعتبرها معاناة ويرنو للخلاص منها، ومع هذا فعندما يكون المرء فى بلد بوذى فإنه لا يستطيع مقاومة الانطباع الذى مؤدَّاه أنه من بين أكثر شعوب الأرض حيوية وإيجابية بل وجاذبية لا تُقهر.

يجب أن نميّز بين مجموعة الأعراف (القوانين العرفية) التى يقبل غالبية الناس ـ أو غالبية أفراد طبقة ـ تطبيعها، وبين الأديان العالمية التى تؤثر فى حضارات بعينها دون أن تتغلغل فى الأعراف المتَّبعة (الأعراف جمع عُرف). وفى الصين نجد هذا الفصل أكثر وضوحًا منه فى أوروبا، وأكثر مدعاة للفت النظر أيضا، ففى أوروبا قد تكون الطبيعة الحقيقية للمعتقدات التى يعتمد الشخص عليها فى أفعاله، مختفية وراء المسيحية التى تُغلِّف طبيعة هذه المعتقدات. فما يُقال له فى الغرب «كونفوشيوسية» ليس دينا، وإنما هو النظرة التقليدية للحياة عند الطبقة العليا الصينية، وطرائق تصرفها، طوال ألفَىْ سنة حتى ثورة سنة ١٩١١. لم يكن كونفوشيوس مؤسِّس دين ولا كان فيلسوفا، وإنما كان رجلا مهذبا (چنتلمان) كان إحساسه (أو كانت فطرته) بما يجب فعله وما لا يجب فعله كبيرًا، لدرجة أن معاييره لما يجب وما لا يجب أصبحت هى المعايير المعمول بها منذ قال بها. والصينى الذى يسأل أسئلة أكثر عمقا من أسئلته عن كيفية تصرفه كابن أو كأب، وكيفية تصرفه كمسئول مخلص، وإنما يبحث عن فلسفة باطنية أو دين، فعليه أن يتوجه إلى الطاوية Taoism أو البوذية. وهذا لا يعنى أنه بفعله هذا (اتجاهه للطاوية أو البوذية) لم يصبح كونفوشيوسيًا، فإذا لم ينسحب من الدنيا، لأمكنه أن يكون كونفوشيوسيا وطاويا أو بوذيا فى الوقت نفسه. وسيبدو هذا غريبا إذا تصوَّره المرء على نحو ما يتصور أن يكون المرء مسيحيًا ومسلمًا فى الوقت نفسه، لكن الأمر ليس كذلك، وإنما أقرب ما يكون إلى أن يكون المرء مسيحيا ورجلا مهذبا (چنتلمان) فى الوقت نفسه.

لقد دخلت البوذيةُ الصينَ قادمة من الهند فى حوالى الوقت الذى كانت فيه المسيحية تنتشر من فلسطين فى الإمبراطورية الرومانية، وبدا أنهما (المسيحية والبوذية) قد حققتا القدر نفسه من النجاح لعدّة قرون. لكن البوذية ـ على عكس

المسيحية فى أوروبا ـ لم تتخل تماما عن التراث الأخلاقى للطبقة الحاكمة الصينية، وبعد حركة الإحياء الكونفوشيوسية التى قادها هان ـ يو Han Yu (٧٦٨ ـ ٨٢٤)، استعادت الطبقة العليا الصينية وعيها بنفسها كمجموعة ذات قيم متعارضة مع البوذية، وبدا الاتجاه الدنيوى العلمانى للكونفوشيوسية السلفية (أو الأصولية) قادرا على مواجهة البوذية، وقاد هذا الاتجاه هُو ـ يِنّ Hu yin (١٠٩٨ ـ ١١٥٦): «الإنسان كائن حى، والبوذيّة لا تتحدث عن الحياة وإنما عن الموت. وأمور البشر مرئية، بينما البوذية لا تتحدّث عما هو ظاهر وإنما عما هو خفى. وبعد أن يموت الإنسان يصبح شبحا. إن البوذيين لا يتحدثون عن بشر وإنما عن أشباح، بينما ما لا يستطيع الإنسان تجنبه هو السلوك فى هذه الحياة العادية التى يحياها الناس. والبوذيون لا يتحدثون عما هو عادى مألوف وإنما عما هو مُعْجِز. وما يُحدد كيفية مسلكنا هو المبدأ الأخلاقى، والبوذية لا تحدثنا عن المبدأ الأخلاقى وإنما تحدثنا عن خداع الحواس. إن ما يدخل عقولنا ونكرسها له هو الميلاد وما يسبقه من موت، بينما البوذية تحدثنا عن الماضى وعن حَيَوات (جمع حياة) فى المستقبل. إن الرؤية والسمع والفكر والنقاش هى الوسائل الحقيقية للبرهنة، أما البوذيون فلا يأخذون بذلك وإنما يحدّثوننا عما لا يمكن للعين أو الأذُن أن تدركه، وهو ما لا يمكن الوصول إلى حقيقته بالتفكير أو النقاش».

ولابد أن نركِّز هنا على أن «الكونفوشيوسية» مجرد اسم أطلقه الأوروبيون عليها اعتقادا منهم أنّها دين أسَّسه كونفوشيوس، على نحو ما أسَّس المسيح الدين المسيحى وعلى نحو ما أسس محمد ﷺ دين الإسلام. لكن عندما يريد «الكونفوشيوسيون» تسمية أنفسهم فهم لا يُعزون أنفسهم إلى اسم هذا المؤسس المفترض (كونفوشيوس)، وإنما يُطلقون على أنفسهم لفظ «چو Ju» وهى كلمة أصولها غير مؤكّدة، وهم يتحدثون عن مبادئهم بعبارات على طريق «طريق الحكماء»، «طريق القدماء». هذا «الطريق» (طاو Tao) الذى هو فى الأساس نظام حكم وقواعد سلوك لابد أن يلتزم بها أفراد الطبقة الحاكمة، وُجد منذ زمن قديم (لا يمكن تذكره). وفى أزمنة قديمة تم تطبيق قواعد هذا الطريق بشكل تام على أيدى الحكماء مثل ياو Yao، وشون Shun، ويو Yu مؤسس أسرة هسا Hsai الحاكمة (التى حكمت وفقا للتواريخ المتواترة فى الفترة من ٢٢٠٥ إلى ١٧٦٧ ق. م.)، وتانج T'ang (مؤسس أسرة شانج التى حكمت فى الفترة من ١٧٦٦؟ إلى ١١٢٢؟ ق. م.)، والملكين وِنّ Wen ووُوُ Wu ودوق شو Duke of Chou مؤسِّسى أسرة شو Chou (١١٢٢؟ ـ ٢٥٦ ق. م.) الذين نعمت الإمبراطورية فى ظلِّهم بحاكم مثالى. ومنذ

سقوط أسرة شو Chou وظهور السادة الإقطاعيّين كحكام لدويلات مستقلة بالفعل، لم تعد قواعد طريق الحكم the Way تُطبَّق بشكل كامل. وكان آخر هؤلاء (الحكماء) هو كونفوشيوس الرجل الحكيم الكامل الصلاح (٥٥١؟ - ٤٧٩؟ ق. م.) وكان عالما من دولة لُو Lu الإقطاعية الصغيرة، وانطلق كونفوشيوس عبر الصين باحثا عن حاكم يرغب فى تطبيق الطريق the Way (المقصود طريق الحكماء الآنف الذّكر) لكنه لم ينجح فى مسعاه، وعلى هذا فطريق الحكماء لا يُنسب أساسا لكونفوشيوس. وإذا كان الدارسون يذكرونه أكثر مما يذكرون غيره من الحكماء فليس إلاّ لأنهم يعرفون عنه أكثر مما يعرفون عن غيره، فمن سبقوه ضاعت ملامحهم التاريخية حتى فى الأساطير.

الكلاسيّات

كُتبُ الكونفوشيوسية المقدسة هى (الكلاسيّات) أو (الكلاسيكيّات) الّتى تبلغ - فى الأساس - ستة تُشكل كل الأسفار الباقية التى يُعتقد أنها كانت موجودة زمن كونفوشيوس. وهى: سفر **الأودَات**(*) Odes وهى مقتطفات من الأغانى القديمة، وسفر **التاريخ** History وهو مجموعة من الوثائق تُعزى إلى أباطرة ووزراء منذ عهد ياو Yao إلى بداية حكم أسرة شو، وسفر **الطقوس** (أو الشعائر) Rites وهى خلاصة للطقوس المتبعة، وسفر الموسيفا الذى فُقد ولم يعد موجودا الآن، وسفر الشانجات Changes ا الكهانة أو الرجم بالغيب وقد أُلحقت به ملاحق فلسفية، وسفر **حوليات الربيع والخريف**، وهو تسلسل زمنى لدولة لو Lu. ووفقا لما هو متواتر (وهو ما يرفضه الباحثون المعاصرون)، فإن كونفوشيوس قام بتحرير بعض هذه الأسفار الكلاسيه (الكلاسيّات) بل وكتب بنفسه سفر حوليات الربيع والخريف Spring and Autumn Annals وملاحق الشانجات Changes. فموثوقيّة هذه الكلاسيّات تكمن فى كونها تتابعت أو تُنوقلت من حكيم إلى حكيم من ياو Yao إلى كونفوشيوس. وبحلول أسرة سونج Sung الحاكمة (٩٦٠ - ١٢٧٩م) زاد عدد هذه الكلاسيات الست لتصبح ثلاثة عشر سفرا، وذلك بإضافة أسفار معزوَّة إلى أسرة شو Shou، بما فى ذلك المنتخبا الأدبية analects التى تضم أقوال كونفوشيوس وسفر منكيوس Mencius وهى أقوا أشهر الحكماء من أخلاف منكيوس (٣٧١؟ - ٢٨٩؟ ق.م). هذه الأعمال كوّنت أسا تعليم أفراد الطبقة الحاكمة الذين كانوا يعتزون بتلقيهم هذا النوع من التعليم، كما كا

(*) أى سفر الأغانى أو القصائد الغنائية، وهو ما تعنيه كلمة odes. (المترجم).

تمثل الكتب المقررة التى يتحتم على أفراد الجهاز الإدارى استيعابها. ومن خصائص الكونفوشيوسية أن كلاسيّاتها قامت على مراسيم أو قرارات إمبراطورية، بينما تقوم المجامع الكنسية فى المسيحية (p.60) بإقرار الشرائع المستقاة من الكتاب المقدّس المسيحى.

الأصول

اقتناع الطبقة الحاكمة الصّينية أن قواعد سلوكها قد وصلتها دون تغيير من الماضى السحيق لم يحسم ـ بطبيعة الحال ـ أصولها بالنسبة لنا. فرغم أن الحضارة الصينية هى الأكثر استقرارًا (تتابعا واستمرارا) فى تاريخ العالم، إلاّ أنها شهدت لا تحوّلات تدريجية فحسب وإنما حركات ثورية عنيفة أيضا، خاصة ما حدث من انتقال من النظام الإقطاعى إلى النظام البيروقراطى فى القرن الثالث قبل الميلاد. فالمعتقدات التقليدية للطبقة الحاكمة تطورت تطورا بطيئا منذ بداية التاريخ الصينى دون أى انقطاع يمكن مقارنته على سبيل المثال بانقطاع المسيحية من اليهودية، أو بتعبير آخر منذ أصبحت المسيحية دينا آخر غير اليهودية، لكن هذه المعتقدات الصينية الآنف ذكرها جرى تطويرها بتدريج دقيق جدا، وبهدوء شديد، عن طريق مفكّرين راحوا يعيدون تفسير النصوص القديمة. ورغم أن كونفوشيوس لم يدَّع أنه الأصل فى هذه التعاليم، ولم يدّع له ذلك أىّ تابع من أتباعه، فالذى لا شك فيه أنه كان أعظم المجدّدين فى هذا (الدين)، فحتى تحقق انتصار مدرسته (منهجه) فى القرن الثانى قبل الميلاد لم يحاول أى حاكم أن يتبع الطريق the Way (طريق الحكمة) الذى عزاه كونفوشيوس للقدماء.

ويكاد يكون تاريخ الصين التقليدى قبل قيام أسرة شو Chou (١١٢٢؟ ق. م.) أسطوريا فى جملته، رغم أن علماء الآثار استخلصوا بعض المعلومات عن أسرة شانج Shang السابقة عليها. والمعتقدات المنعكسة فى آداب عصر أسرة شو الباكر ظلّت باقية فى هذه الكلاسيات الآنف ذكرها دون تغيير جوهرى عن معتقدات كونفوشيوس. لكن عندما نترك هذه المعتقدات ونعود إلى المعتقدات التى كتبها كونفوشيوس سندرك بوضوح مدى التطور فى المعايير الأخلاقية، ومدى النقلة التى حدثت مما هو قُدسى إلى ما هو بشرى. ويبدو بوضوح أن كونفوشيوس نفسه كان واعيا بهذه الفروق. لقد اعتبر نفسه «متَّبعا لا مُنشِئا، واثقا فى القدماء ومحبًا لهم..) (Analects,7,I). لقد كانت مهمته (فيما قال) هى إلقاء الضوء على تعاليم دوق شو Duke of Chou ومؤسسى أسرة شو

الحاكمة، بدراسة الكتب (الأسفار) القديمة والتقاليد القديمة والطقوس القديمة والموسيقا القديمة. إننا نجده مثلا يقرأ الدروس الأخلاقية فى أغانى الحب من كتاب الأودَات Book of Odes (المعنى الحرفى: سِفْر الأغانى)، تماما كما يردد اليهود والمسيحيون ترنيمة سليمان.

ومن الخطأ أن نفكر فى كونفوشيوس كنبى يدّعى أنه تلقّى وحيا أو كفيلسوف يحتكم للعقل، فهو لم يدّع سلطانا فوقطبيعى وقلما يورد تعليلات عقلية. لقد قدّم لنا نفسه ببساطة كرجل مهذّب (چنتلمان) نضج إحساسه بما هو صواب بدراسته الواعية لأفضل النماذج التى يجب احتذاؤها. فالأخلاق القائمة على الأعراف (جمع عُرف) لا تحتاج إلى تبرير إلاّ «تلك التى هى فى حاجة إلى شرح كيفية وضعها موضع التطبيق»، وإن شخصا مثل كونفوشيوس قام بتنقية التراث الأخلاقى دون أن يصطدم معه أو يقطع تواصلهُ لم يكن فى حاجة إلاَّ إلى القول: «هكذا كان يتصرف الناس فى العصر الذهبى Golden Age، رغم أن معظم الناس فى عصور الانحطاط هذه يتصرفون بشكل مختلف».

وقبل إعادة تفسير الماضى التى قام بها كونفوشيوس بفترة، كانت ـ أى إعادة التفسير هذه ـ مقبولة بشكل عام، أو بتعبير أوضح إن كونفوشيوس لم يكن هو أول من حاول إعادة تفسير الماضى، فبين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد ظهر الخلاف بين المدارس (المذاهب) المتصارعة، وادّعى معظم هذه المذاهب موثوقية القدماء أو بتعبير آخر كونهم موضع ثقة، وراحوا يقتبسون من الأودَات (سِفْر الأغانى) وكذلك من سفر التاريخ، بالطريقة نفسها التى سار كونفوشيوس على نهجها. وكانت هذه الفترة التى فعلوا فيها هذا فترة حرب مستمرة: فقد كان مالكو الإقطاعات الكبار فى ظل نظام شو Chou الإقطاعى، وكانوا بالفعل مستقلين زمن كونفوشيوس، يحمل الواحد منهم لقب (ملك)، وكانوا يتقاتلون للسيطرة على الإمبراطورية. وادعت كل مدرسة (مذهب) من هذه المدارس المتنافسة أن تطبيق منهجها هو الذى سيعيد الانضباط السياسى. وكان الكونفوشيوسيّون مثل منكيوس Mencius وهسون ـ تسو Hsun -Tzu يروْن أنّ هذا لا يكون إلاّ بالعودة إلى المعايير الأخلاقية المفترضة للقدماء، أما مو ـ تسو Mo-tsu فرأى أن هذا يكون بالحب الشامل Universal Love، ورأى الطاويون أن هذا لا يكون إلاّ برفض المطالب أو الرغبات المفتعلة (السطحية) التى نشأت عن الحضارة، ورفض

الفنائية mortality التى تفيدها، والعودة إلى «الطريق Way الطبيعى» أو الطاو Tao، وكان من رأى المشرّعين أن هذا لا يتأتّى إلاّ بأن يحل القانون فى الدولة، وتحل الحرب بين الدول، محل الأخلاق. وكان توحد الإمبراطورية بانتصار أسرة دولة شن Ch'in فى سنة ٢٢١ ق.م. وقيام بيروقراطية مركزية محل النظام الإقطاعى نتيجة العملية الصارمة التى لا ترحم والتى أخذت بها هذه المدرسة الأخيرة (مدرسة المشرعين). لكن خلال حكم أسرة الهان Han (٢٠٦ ق.م. - ٢٢٠م) صعد نجم الكونفوشيوسية بسرعة فى ظل بيروقراطية استمرت ألفَىْ عام. وعلى هذا، فالتعاليم الأخلاقية التى تعود أصولها إلى نظام النبالة الإقطاعية المتوارث والذى تم توظيفه لخدمة الحرب وممارسة الألعاب الرياضية فى الهواء الطلق أصبحت أخيرًا تمد جذورها فى تربة مختلفة فى نوعها تماما - حيث طبقة عليا جديدة، وسكان مستقرون، ومتعلمون لا يحمل أى منهم القابا متوارثة ولا يهيمن أى منهم على السكان، وإنما تتم الهيمنة من خلال الجهاز الإدارى.

لا يمكن تطبيق الطريق الكونفوشيوسى فى الحياة إلاّ فى مجتمع نمطى واحد، أو بتعبير آخر إلاّ فى نوع واحد من المجتمعات، ومن المفترض أن العالم الطبيعى هو انعكاس لهذا المجتمع. فكل ما يجرى على الأرض إنما هو «تدبير السماء decree of heaven» ولكل شىء مساره المنتظم الذى يَسير فيه، إنه «طريق السماء Way of heav-en» - تتابع النهار والليل، تتابع الفصول الأربعة، السلوك المتسق لكل من الأب والابن، والحاكم والوزير، والزوج والزوجة، والكبير والصغير، والصديق وصديقه. كل هؤلاء تحت السماء (المقصود بالعالَم هو الصين) وكل من تحت السماء هو تحت الإمبراطور الذى هو ابن السماء Son of heaven الذى له سلطانه لتطبيق قرار السماء (تدبير السماء). ومن خلال هذا التناسق الشامل أصبح للسلطان الأخلاقى (المعنوى) للإمبراطور وممارسته للطقوس، تأثيرات فورية وسحرية على النظام الطبيعى والاجتماعى. ولم يكن الأباطرة الحكماء القدماء فى حاجة لأن يحكموا على الإطلاق مادامت الطاقة الأخلاقية (أو المعنوية) المنبثقة منهم كانت كافية لتحقيق السلام والرخاء. يقول كونفوشيوس (Analects 15,4): «- أليس هو شُن Shun الذى يحكم دون أى فعل أو تعبير اخر دون أن يحرّك ساكنا

- لم يقم بعمل (المقصود ممارسة الحكم)

- إنه لا يفعل غير أن يجلس بوقار مُولّيًا وجهه شطر الجنوب».

هذا المفهوم عن مكانة الإنسان فى الدنيا قديم جدا ويمكن تتبعه فى الماضى بقدر ما يمكننا الإيغال فى ماضى الصين، وهو - أى هذا المفهوم - يشكل أساسًا مهما للطاوية (التى تركز على ما هو طبيعى أكثر من تركيزها على ما هو اجتماعى)، كما تركز عليه الكونفوشيوسية. إنه ليبدو واضحا أنه فى مرحلة الصين الأكثر بدائية جرى الاعتقاد أن الإمبراطور طاهر الرأس طقسيا هو الذى يحكم بلا عمل من جانبه without action (او بالتعبير الصينى ووـ وَى Wu-Wei وهو تعبير شائع فى الطاوية واستخدمه أيضا كونفوشيوس فى النص الآنف ذكره)، مؤكدا أن مهامه الطقسية، تضمن انتظام الفصول وخصوبة الأرض، أما مهمة الحكم فيجب أن يُعهد بها إلى وزرائه. وفى معظم أنحاء العالم التى يوجد فيها نظام المُلك الطقسى (أى ذى المهام الطقسية)، جرى العرف على قتله إذا ما كبرت سِنُّه حتى لا يتسبب وَهَنه فى فقدان خصوبة الأرض. ورغم انه لا يوجد دليل مباشر على وجود هذه العادة فى الصين، إلاّ أنه يمكننا القول إن العقيدة الكونفوشيوسية التى مؤدّاها أن الإمبراطور إذا أساء الحكم أصبح من حق رعاياه أن يثوروا عليه وأن يكوّنوا أسرة حاكمة جديدة إنما هى امتداد مهذب لهذا العُرف القديم.

وجرى الاعتقاد أن السلام يحل بالإمبراطورية وتُصبح الظروف الطبيعية موائمة لمحصول جيد، مادام أن نظام الحكم يتبع طريق السماء، ومادام الإمبراطور يقدم القرابين للسماء وللأرض، ومادام القضاة يقدمون القرابين للجبال والأنهار، ومادامت الأسر تقدم القرابين للأسلاف. ولكن إذا عم الفيضان وانتشرت المجاعة وغمر الاضطراب البلاد وظهرت بشائر النحس فى السماء، فإن هذا يكون علامات على أن الإمبراطور لم يعد جديرا بأن يحكم، وأن السماء قد سحبت قرارها الذى يحكم بمقتضاه. وقد استخدم مؤسّسو أسرة شو Chou هذه النظرية لتبرير إطاحتهم بآخر إمبراطور من أباطرة أسرة شانج Shang (الذى يُكتب اسمه بالإنجليزية أيضا شو Chou مع أنه يُنطق (ويكتب) بشكل مختلف فى اللغة الصينية). وعندما سأل الملك شى Ch'i الحكيم منكيوس Mencius عما إذا كان هذا يعنى أن للرعية الحق فى قتل حاكمهم، أجاب: «اللص والمتبربر(البربرى) لابد أن نطلق عليهما عوام. لقد سمعتُ أنهما عاقبا العامىّ (شخص من العوام) شو Chou، ولكننى لم أسمع أنهما قتلا زعيمهما» (Mencius,16,8).

والأسرات الحاكمة الصينية ليست فروعا من سلسلة نسب واحدة، وهى فى ذلك تختلف عن الأسرات الحاكمة فى إنجلترا. فمؤسس أسرة جديدة حاكمة فى الصين

لا يدّعى أنه منحدر من سلسلة نسب إمبراطورية، ورغم أنه عادة ما يكون من أفراد الطبقة العليا، إلاَّ أنه قد يكون من عامة الشعب (ومن الأمثلة على ذلك: مؤسسو أسرة هان الحاكمة، وكذلك أسرة منج Ming). ونجاح المؤسس فى إقامة حكم منظم ودائم هو فى حد ذاته يكفى للدلالة على أن يحكم بقرار (أو بتفويض) من السماء. أما الباقون من افراد الأسرة الحاكمة المعزولة فلم يعد لهم أى حق فى المطالبة بالعرش، وسرعان ما يتوقفون عن المطالبة به. ولاحظ السير چيمس فريزر James Frazer فى كتابه (الغصن الذهبى Golden Bough) التناقض الحاد بين التوقير الذى يكاد يصل إلى العبادة والذى يحظى به الملوك فى المجتمعات البدائية من ناحية، والاقتناع الديمقراطى العميق بضرورة قتلهم حالما يصبحون غير مفيدين للشعب. ونجد شيئا من هذا التناقض لايزال كامنا فى نظرة الكونفوشيوسى لابن السماء Son of Heaven (الإمبراطور).

وبحلول زمن كونفوشيوس، اتخذ الناس من تدهور الأهمية السياسية للإمبراطور شو Chou، دليلا على أنه لم يعد يحكم بقرار decree من السماء، أو بتعبير أوضح لم يعد يحكم بتفويض من السماء، وأن واحدا من السادة الإقطاعيين لابد - عاجلا أم آجلا - أن يوحّد الإمبراطورية ليصبح إمبراطورا بدلا منه (بدلا من شو الآنف ذكره). وأصر الكونفوشيوسيون على أن السيد الإقطاعى الذى يهزم منافسيه باستخدام القوّة وحدها لا يصبح خَلَفًا شرعيًا لأسرة شو. فالوريث الحق لا بد أن يتوجه إليه الشعب طواعية لأنه يحكم بلاده على وفق «الطريق the Way» (والمقصود طريق الحكمة أو طريق السماء الآنف ذكره). هذه الفكرة - التى كانت فى البداية فكرة طقسية وسحرية - تطورت بالتدريج لتصبح فكرة قائمة على أُسس أخلاقية وعقلية. بل إن كونفوشيوس نفسه بدا مقتنعا أن الإمبراطورية ستخر ساجدة عند قدمَى الحاكم الذى يلتزم بالطقوس الصحيحة. وعندما سُئل كيف يتم حكم الدولة، أجابنا بهذا الجواب الذى يدعو للدهشة:

«اتبع تقويم أسرة هسى Hsai الحاكمة، واركب فى عربة أسرة شانج، وحِكْ (من الحياكة) غطاء الرأس ذا المعانى الطقسية والذى يضعه شو Chou فوق رأسه، أما بالنسبة للموسيقا فلتَحْذُ حذو النماذج الموسيقية المصاحبة لرقص شاو Shao، وتجنّب الحان شنج» (Anale cts, 15,10).

لكن بعد ذلك بمائتى عام أعلن منكيوس Mencius: إن الطريق الذى به تصبح وريثا لشو Chou هو أن تحكم لصالح الشعب:

«بما لا يزيد على مائة ميل مربع من الأرض يمكن أن تكون وارثا لإمبراطورية. وان يحكم عظمتكم الشعب بالفضل والرحمة مستبدلا العقاب، مخفِّضًا الضرائب مشجعًا الزراعة؛ حتى يستطيع الآباء رعاية أبنائهم وحتى يستطيع الأبناء أداء واجبهم نحو آبائهم، وليصبح الناس مخلصين وذوى إيمان حسن، يخدمون آباءهم وإخوانهم داخل المنزل، ويخدمون كبار السن والمشرفين خارج المنزل ـ ساعتها سيكون رعاياك مستعدين لخوض حرب بالعِصِىّ ليواجهوا شن Ch'in وشو Ch'u بجيشيهما القويّين وأسلحتهما الحادة.

إن حكام هذه الدول انتزعوا شعوبهم من الأرض فى المواسم التى كانوا فيها يعزقون ويزيلون الأعشاب الضارة من الأرض ليقدموا الطعام لآبائهم وأمهاتهم. إن آباءهم جياع يعانون البرد، وإخوانهم وزوجاتهم وأطفالهم مشتَّتون متناثرون. إن أمثال هؤلاء الحكام يدمّرون شعوبهم. فإن ذهبتم عظمتكم لعقابهم فمن سيتصدَّى لك؟» (Mencius, ia, 5).

ويتم تقديم الأضحيات والقرابين لأرواح الأجداد فى نطاق الأسرة، وهناك أضحيات وقرابين أخرى يقدمها الإمبراطور والمسئولون. (رجال الدين فى الأضرحة الكونفوشيوسية ليسوا أكثر من نظّار أو وكلاء). ولا تُوجّه هذه القرابين والأضحيات لأرباب مشخَّصين personal gods، وإنما لظاهرة طبيعية وللأسلاف (رجال الماضى). ورغم أنه يجرى التعبير عن السماء بمصطلحات تكاد تكون مشخّصة Semi-personal، إلاّ أنها ليست أكثر من العضو الأسمى فى الثنائى (السماء والأرض)، فليس فى السماء إلاّ السماء the sky itself rather than a person living in the sky. وفى الآداب الباكرة لعهد شو Chou هناك إشارات لما يُسمّى شانج ـ تى Shang-ti أى (الإمبراطور الأسمى)، وربما كانت تعنى (الجد أو السلف الأصلى Primordial Ancestor)، لكن بعد ذلك جرى تفسير هذا المصطلح بأنه ليس إلاّ تعبيرا مجازيا عن السماء. وهناك قرابين وأضحيات للجبال والأنهار وللأجساد السماوية، لكن الأرواح التى تُوجه لها هذه الأضحيات والقرابين يصعب فصلها عن الظواهر الطبيعية نفسها. وعادة ما تتم ترجمة الكلمة شن Shen بالكلمة الإنجليزية Spirit أى الروح لتشير إلى تأثير مقدس (أو خارق للطبيعة) غامض، وغالبا ما يُعتقد أن هذا من خواص الشىء الذى يشعر الناس بهذا التأثير فيه: وعلى هذا فالعصا التى تُستخدم فى العرافة والتنجيم هى شن (روح)، وكذلك الحكيم الذى يرى عبر كل شىء ويحيل بتأثير طاقاته الداخلية كل شىء حوله

إلى ما هو خير. وفى الكونفوشيوسية (رغم أن هذا غير وارد فى الكونفوشيوسية بصورتها الشعبية)، نجد أن الشِّنْ (الروح) ليست مشخَّصة وليس لها أسماء ولا تُنسج حولها الأساطير. والموجودات المشخصة الوحيدة التى تُنذر لها الأضحيات والقرابين هى الرجال، كالمبدعين فى مجال الحرف والحكماء وأسلاف مقدّم الأضحيات والقرابين.

وفى أوروبا وآسيا الغربية، كان هناك نوع من عبادة الطبيعة حلَّت محله فى البداية عبادة الأرباب مرتبطة بأساطير متقنة، وبعدها حلت عبادة إله مجرّد (مطلق) صالح، أما التطور الخلقى فكان مصحوبا بزيادة الفصل بين ما هو إلهى وما هو شيطانى، وكذلك بفكرة الثواب والعقاب الأخرويَّين. لكن آسيا الشرقية تطوّرت فى اتجاهات مختلفة تماما. وعلى هذا، ففى الهند بعض أنواع الباطنية (الصوفية) ظهرت كدين فرعى by-passed religion ـ . وما زالت الهند تؤمن بوجود الأرباب، لكن ذلك ـ فقط ـ بمعنى أن هذا الوجود لا يكون من خلال الدنيا كما تدركها الحواس، والتى يحاول الصوفى (الهندى) التحرر منها أو الخلاص منها. وعبادة الأرباب ليست واجبا إلاّ على المؤمن البسيط، فالأرباب نفسها فى حاجة إلى تنوير. وبالنسبة لنا، فإن الأهمية القصوى للإله ـ هذا إن كان موجودا ـ يشكل أرضية مشتركة بالنسبة للمسيحيين والملحدين(*)، وإننا لفى دهشة أن نجد شخصا يعامل الأرباب المتعددين، لا على سبيل الخيال، وإنما باعتبارها موجودة فعلا. لكن الكونفوشيوسية أيضا تتجنّب الدين. فمدرسة مو ـ تسو Mo- tsu الإحيائية التى لم تعش سوى فترة قصيرة (القرن الخامس قبل الميلاد) قالت بأن السماء والأرواح تثيبُ الصالح وتعاقب الآثم هنا فوق الأرض (فى دنيانا هذه). أما الأرباب المشخّصة والأساطير والفكر البوذى المتأخر زمنا الذى قال بالثواب والعقاب فى عالم آتٍ، فقد كان له جذور لدى العامة من الناس. لكن الكونفوشيوسيين ـ ببساطة ـ أداروا ظهورهم للدين وطوّروا نظامهم الأخلاقى دون أى اعتماد على تحريم دينى قائلين إنه لا علاقة للإنسان بالأرواح، وليس لها عليه سوى تقديم القرابين والأضحيات الخاصة بها. فالنظام الدينى القديم الذى تتبع فيه كل الأشياء (طريق السماء) أساسه العقل أو التبرير العقلى والفلسفى دون أى تدخل من دين شخصى.

لنقرأ فى أقوال كونفوشيوس (Analects,7,20) أن «السيد لا يتحدث عن معجزات وأعمال فذّة، واضطراب فى حدوث الأمور وأرواح» وعندما سُئِل كونفوشيوس عن

(*) atheists وهو يقصد بالملحدين هنا غير المسيحيين.

الحكمة قال: «من يخلص فى أداء واجباته، ويحترم الأرواح شريطة أن يجعلها بعيدة عنه لا يُدخلها فى أموره، فهو الحكيم وتلك هى الحكمة» (Analects 6,20).

وقال منكيوس: «الشعب هو الأكثر أهمية، أما الأرواح سواء أرواح التربة أو أرواح الحبوب، فتأتى فى المقام الثانى، أما الحاكم فهو أقل قيمة من كل هؤلاء». (Menicus, 7b,14).

وأكثر ما يوضح اتجاه الكونفوشيوسية نحو ما هو فوقطبيعى هو تناولها لمسألة الحياة بعد الموت، فكثير من الكونفوشيوسيين ينكرون ذلك، أما الرأى الأكثر نمطية فهو أن على الانسان أن يؤدى أعماله فى الحياة ولا يهتم بما سيحدث بعد الموت. وعلى وفق ما ذكر كونفوشيوس (Analects,11,11):

«سأل شى ـ لُو Chi-Lu عن خدمة Service الأرواح، فقال الأستاذ: إنك لم تخدم البشر حتى الآن، فكيف تستطيع خدمة الأرواح؟ وعندما قال: أود أن أسأل عن الموت، قال المعلم: إن كنت لم تفهم الحياة فكيف تستطيع فهم الموت؟».

ويمكن أن نفترض أن قيام المرء بتقديم أضحيات وقرابين للأسلاف، يكون بهدف إبقائهم أحياء، وهذا التفسير استخدمه فعلا مو ـ تسو Mo-tsu واستخدمه البوذيون بعد ذلك فى سياق معارضتهم للكونفوشيوسيين. لكن الكونفوشيوسيين لا يرون فى الأضحيات والقرابين سوى التعبير عن توقير الأجداد، فإذا اتصف هذا التوقير بالإخلاص فلا مجال لذكر الأرواح. وقد قيل إن كونفوشيوس «قدم أضحيات للأرواح وكأنها حاضرة موجودة». وفى القرن الثالث قبل الميلاد، وجدنا هسون ـ تسو Hsun-tzu أكثر الشكوكيين من بين الكونفوشيوسيين الأوائل. يقول: «أن تراعى والديك وهما فى قيد الحياة ولا تكتفى بتوقيرهما بعد الممات»، وقال أيضا: «يُقال إن دوافع تقديم القرابين والأضحيات هو التذكر والشوق، فيها يتم التعبير عن الولاء والإخلاص والحب والتوقير فى أقصى درجاتها، وبالطقوس يتم مواءمة العواطف وتطهيرها والتعبير عنها على خير وجه. لا أحد يفهم هذا غير الحكيم»، فالحكيم يفهم هذا بوضوح والفرسان والمهذّبون يمارسون هذا بإخلاص والموظفون يؤدون ذلك كواجب، والناس العاديون يمارسونه كعادة. والمثقفون يعتبرون ذلك ممارسة بشرية، والناس العاديون يعتبرونه خدمة للأرواح (Dubs,Works of Hsun - tzu.pp. 227,244).

وهناك قصة تروى أنه فى سنة ٢٦٥ق. م. أمرت ملكة شن Ch'in (دولة فى أقصى

الشمال الغربى فى الصين، وقد تم توحيد الصين أخيرا فى سنة ٢٢١ق. م.) بدفن حبيبها حيّا معها إن هى ماتت. إلاّ أنها غيّرت رأيها عندما أدرك عقلها أن الميت لا وعى لديه أو لا شعور لديه (على وفق اعتقادها)، ومن ثمّ فلا مبرر لأخذ حبيبها معها فى القبر، وإن كانت هناك حياة بعد الموت فإنها ستجد زوجها المتوفَّى فى انتظارها. وعادة دفن أفراد الحاشية مع الأمير أو الملك المتوفَّى عادة اختفت بالفعل فى دول الصين الوسطى، ويُقال إن كونفوشيوس كانت تعتريه صدمة حتى وهو يرى الصور والتماثيل تُدفن (Mencius,ia,4). ولا بد أن هذه العادة القديمة وُجِدت جنبا إلى جنب مع إنكار عقيدة البعث بعد الموت، ولا شك أن هذا يوضّح كيف أن الصين قد انتقلت مباشرة من مرحلة الدين البدائية إلى الإنسانية الشكوكية a sceptical humanism.

وأكثر الفلاسفة الكونفوشيوسيين تأثيرا فى وقت لاحق وهو شو ـ هسى Chu-Hsi (١١٣٠ ـ ١٢٠٠)، أعلن أن الوعى أو الشعور ينتهى عند الموت. وعلى أية حال، فإنه أجرى بعض المواءمات مع التراث، بعضها ـ أى بعض هذه المواءمات ـ يتسم بالطرافة. إنه لم يستطع رفض حكايات الأشباح الغاضبة لأن بعضًا منها ورد فى الكلاسيات، ومن ثم فقد أعلن أنه إذا قُتل الانسان قبل أن يستكمل عمره فإن روحه تظل بيننا على الأرض لفترة متخذة شكل شبح. لكن هذا غير مقبول بدرجة كبيرة، فالحكيم يقضى حياته بالكامل فإذا مات انتشرت (بمعنى تشتّتت) روحه رغم موت جسده. أما بالنسبة للأضحيات، فإنه عندما يدعو أهل الميت له بإخلاص تام، تتجمع روحه المشتّتة فى الحال لحضور الطقس (أو الدعاء) وبعدها تتشتّت مرة أخرى.

ورفض كونفوشيوس العقيدة البوذية الشعبية عن الثواب والعقاب بعد الموت، فى محاولة منه لرد الأخلاق إلى أصلها، بمعنى كونها مهمة فى حد ذاتها بصرف النظر عن ثواب أو عقاب. وعلى النحو نفسه رفضوا ميل الطاوى للبقاء الشخصى أو الخلود Personal immortality (p.387) باعتباره رفضا أنانيا لقبول النسق الطبيعى للأمور، وعلى وفق هذا النسق يتبعُ الموتُ الحياة كما يتبعُ الليل النهار وكما يتبع الخريفُ الربيع. وعلى وفق رأيهم، فإن هذا الاستمرار أو البقاء Survival مسألة مرتبطة فقط بواجبات او التزامات الأحياء نحو أسلافهم. وربما كان أفضل شرح لاتجاههم هو تلك الفقرات المنسوبة إلى كونفوشيوس فى سفر شكله الحالى (الموجود الآن) فى القرن الثالث للميلاد، ونعنى به الشيا ـ يو Chia yu:

«أخشى إن قلتُ إنّ للميت وعيا أو شعورا أن يتخلَّص الأبناء والأحفاد من عبء

حياتهم ليلحقوا بالأموات. وإن قلتُ إنه ليس للميت وعى أو شعور، خشيت أن يهجر الأبناء غير الطيّبين آباءهم وأن يرفضوا دفنهم. لا تسأل إن كان للميت وعى أم لا. ليس هذا سؤالاً ملحًا الآن، فستعرف الإجابة عنه بعد ذلك عندما تموت» (Kramers,2,106).

وعلى هذا، فمسألة الاعتقاد (فى أمر ما) أو عدم الاعتقاد لا يمكن الحكم عليها إلاّ من خلال تأثيرها على السلوك الإنسانى، وأن أفضل التأثيرات (العقدية) لا يمكن الوصول إليها إلاّ من خلال الموازنة أو التوازن على الحافة الحادة للشكوكية.

الكونفوشيوسيون الجُدد

كانت إعادة تشكيل النظرة الكونفوشيوسية القديمة للدنيا إلى فلسفة، قد اكتملت خلال فترة حكم أسرة سنج Sung (٩٦٠ ـ ١٢٧٩م)، وكان هذا على يد الكونفوشيوسيين الجدد الذين كان من أهمهم شُو هِسِى Chu Hsi الذى أشرنا إليه فى بعض السياقات السابقة. لقد قبل الكونفوشيوسيون الجُدد الفكرة القديمة عن نظام العالم أو الدنيا والذى تلعب الأضحيات والقرابين فيه دورا، والذى فيه تؤثر الطاقة المعنوية للحكم تأثيرا مباشرا فى الطبيعة والمجتمع، وكان هدفهم هو تنسيق المعتقدات التقليدية للدفاع عنها ضد البوذية التى جلبت من الهند فلسفة متماسكة أكثر هَوْلا more Formidable من أى شىء آخر عرفته الصين حتى الآن. لقد كان شُو هِسِى Chu Hsi مثل كونفوشيوس نفسه ومثل كل مبتدع كبير فى الصين قبل القرن التاسع عشر، لم يزعم لنفسه الأصالة أو بتعبير آخر لم يزعم أنه مبتدع وإنما متّبع، فقد نَسَبَ كل أفكاره الجديدة إلى الكلاسيّات الصينية، وأخذ الاعتراف الرسمى بتعاليمه شكل التزام تلاميذه بها على أن يخضعوا للاختبار أثناء أدائهم الخدمة المدنية (بتعبير آخر كان المعيار عمليا، فتطبيق هذه التعاليم فى مجال الخدمة العامة ومدى نجاحها فى هذا الميدان هو معيار صلاحيتها).

وللفلسفة الكونفوشيوسية الجديدة مصطلحان أساسيان نحاول جهد الطاقة إيجاد مقابل إنجليزى لهما: Ether وPrinciple. (بالعربية نقول تقريبا: المبدأ والأثير أو السماء)، ويتكون الكون المادى من الأثير Ether (يمكن ترجمة Ether حرفيا «بالتنفس breath») الذى تخرج منه الأشياء الصلبة Solid وفيه تتحلّل (أو تتلاشى)، والأثير

(بالمعنى الآنف ذكره) يتحرك على التعاقب ويعود إلى حالة الثبات مثل الزفير والشهيق، أما الحركة فتسمّى يانج Yang فإذا ما أصبحت ساكنة سُميت ينْ Yin. وفى كل زوج متناقض، كالنور والظلمة والرجل والمرأة والحاكم والمحكوم يكون الأثير (بالمعنى الآنف ذكره) هو العضو النشط أو الفاعل فى أى زوج وهو اليانج (الحركة)، أما العضو السالب فهو الين (السكون). أما المبدأ Principle (بالمعنى الوارد فى السياق آنفا) (الكلمة لها أيضا معنى جامد وهو الأوردة أو العروق الموجودة فى الفرس)، نعود فنقول أما المبدأ فهو الألياف أو العروق التى تمتد عبر كل شىء والتى من السهل تتبُّعها ومن الصعب تحدّيها، أو بتعبير آخر من السهل أن يسير المرء مسارها ومن الصعب أن يسير عكس مسارها. فإذا فكرنا فى الوريد أو العرق الذى يجرى من عضو إلى عضو عبر عضو أو أعضاء، يمكننا أن نفهم معنى أننا قادرون على الانتقال من المعلوم إلى المجهول. وعلى هذا، فنظام العالم القديم (أو الدنيا القديمة) بدأ يدخل فى نطاق التفسير العقلى عند الكونفوشيوسية الجديدة. لقد أصبح نظام العالم (أو الدنيا) عندهم نظاما عقلانيا. والمبدأ (بالمعنى الآنف ذكره) موجود داخل الإنسان كمبدأ أخلاقى (معنوى)، وعن طريق التعليم تتم تنقية الأثير الذى يكون المبدأ الأخلاقى، حتى يتمكن المرء من التصرف على وفق المبدأ. وبالنسبة للكونفوشيوسيين الجُدد فإن «الطريق Way» والسماء هما - ببساطة - مجرد أسماء للمبدأ. والروحان شن Shen وكوى Kuei (يجرى شرحهما تقليديا بمعنى «الامتداد» أو «الانتشار» و«العودة») ليسا سوى تعبيرين عن تمدد الأثير (بالمعنى الآنف ذكره) وتقلّصه أو انقباضه.

وكما نرى، فإن الاتجاه هو إدراك الروح على أنها نوع من الطاقة أو الفاعلية الكامنة غير المشخصة. ورغم شكوكية الكونفوشيوسيين الجدد فيما يتعلق بأرواح الموتى فإنهم بشكل عام لا يرتابون فى أنها تكتسى أجسادا سماوية، وتصبح فاعلة (ذات تأثير) فى الجبال والأنهار، رغم معارضتهم للمعتقد الشعبى فى وجود أرواح مشخّصة (تظهر للناس فى هيئات بشرية أو حيوانية). لقد جعلوا الأرواح مسألة عقلية (أخضعوها للعقل) بقولهم إنها نوع من القوى الطبيعية، ويمكن فهمها على هذا الأساس.

الفضائل الأساسية

تعترف الكونفوشيوسية بخمس فضائل أساسية يصعب علينا إيجاد مقابل إنجليزى دقيق لها. وهذه الفضائل هى: الچن Jen (النزعة إلى عمل الخير benevolence) التى

تتجلّى فيما يقول منكيوس Mencius (29,6) فى الشعور بالتعاطف نحو الآخرين، والىى Yi (الواجب duty) ويظهر فى الإحساس بالعار بعد القيام بفعل خاطئ، واللّى i.I (السلوك manner) أى الشكل الصالح والخواص الحسنة، وتنعكس فى الشعور بالإذعان والاحترام ومراعاة الآخرين، والشيه Chih (أى الحكمة Wisdom) وتتجلّى فى الشعور بما هو صحيح وما هو خاطئ، والهسن Hsin أى الإيمان الصالح والثقة، ولم يبين لنا منكيوس أى مظهر من مظاهره ولم يربطه بأى شعور كما فعل بالنسبة للفضائل الأخرى. والتعاليم الأخلاقية القائمة على هذه الفضائل الخمس، يمكننا وصفها بأنها أقرب ما تكون إلى التعاليم الدنيوية منها إلى التعاليم الدينية، فليس لها أية خلفية دينية سوى القول بأن المرء إذا التزم بها أصبح مراعيا (لطريق السماء Way of heaven). والكونفوشيوسى الذى يخرق هذه التعاليم يشعر بالخجل ليس أمام الآخرين فحسب بل بينه وبين نفسه حتى لو لم يره أحد، لكنه لا يحس بالمعنى الدينى للإثم. ولا تقول الكونفوشيوسية بالتعبّد أو الدعاء لإزالة الإثم، كما لا تقول بطقوس غفران أو اعتراف أو تعذيب نفس لإزالة الإثم (فالأضحيات والقرابين ـ كما رأينا ـ تقوم بها الدولة وتقوم بها الأُسَر)، فالكونفوشيوسيون لا يتصرفون كما يتصرف الأوروبيون إن أحسوا بالإثم، وإنما يكفيهم الخجل والإحساس بالعار، وهم يحسون الإحساس نفسه عند تعرية الجسد أو الحديث عن الجنس أو الاحتشام المتكلّف، لكنهم لا يعتبرون الجسد آثما ولا يعتبرون لحمه خطية، وليس لديهم تقاليد فى الزهد أو التقشف.

ومن بين الفضائل الخمس (الواجب)، وهو المصطلح المعتاد لما هو صحيح أخلاقيا فى المواقف التى يتحتم فيها اتخاذ الموقف الصحيح حيث يكون الحد بين ما هو خطأ وما هو صحيح محددا واضحا (ومن ناحية أخرى، فإن النزعة لعمل الخير أو الخيرية تعنى مساعدة الآخرين دون أن نكون ملزمين بذلك)، فالواجب يتضمن الإلزام. أما (الحكمة) فتتضمن جانبا تطبيقيا وآخر أخلاقيا أو معنويا، ويتضح مضمونها من حقيقة أن الرجل المهذب (الجنتلمان) يُتوقّع منه أن يكون ذا كفاءة عملية وأخرى أخلاقية كالتى يحتاجها الحاكم والوزير، رغم أن التركيز يكون دائما على الجانب الخلقى. أما العقيدة الحسنة أو الإيمان الحسن فيتضمن حفظ العهود، لكننا نجد فى معظم التعاليم التى تحاول كل المجتمعات الالتزام بها عند التطبيق أنه ليس هناك إلزام بأن تقول الحقيقة فى كل الظروف. وفيما يلى نورد نصا يصدم المبشرين الذين أخطؤوا باعتبار كونفوشيوس مؤسس دين أكثر من اعتباره رجلا مهذبا (جنتلمان):

«أراد چو پاى Ju Pei أن يزور كونفوشيوس فاعتذر كونفوشيوس قائلا إنه متوعّك الصحة، لكن بينما كان رسول چو پاى Ju Pei يخرج من الباب، أخذ كونفوشيوسى عوده وبدأ يغنى قبل أن يبتعد الرسول، بمعنى أن الرسول سمع غناءه» (Analects,17,20).

الخيرية أو النزعة لعمل الخير

أسمى الفضائل الخمس هى الچن Jen أى النزعة لعمل الخير، والكلمة نفسها تعنى بالنسبة للصينى العادى (الإنسان). وفى الحقبة الإقطاعية الباكرة كانت كلمة چن Jen بمعنى رجل لا تطلق فيما يبدو إلاّ على الرجل من العشائر الأرستقراطية، بل وحتى فى حقب لاحقة كان الصينى ـ لفترة طويلة ـ يقصر استخدام الكلمة على الرجل المتحضر او المتمدّن (أى الصينى) ولا يطلقها على الرجل من البرابرة ولا على الحيوانات والطيور، أما چن Jen كمصطلح أخلاقى فيبدو اسما جامعا للصفات، كان يستخدم فى البداية لتمييز الطبقات المهذّبة عن الطبقات غير المهذبة (أو بتعبير آخر لتمييز النبلاء عن الأغيار، بمعنى غير النبلاء)، وبعد ذلك لتمييز المتحضرين عن المتوحشين أو البرابرة ولتمييز البشر عن البهائم (قارن الكلمتين الإنجليزيتين humane,human)(*). وقد وجدنا الچن Jen وقد أصبحت سائدة فى كتابات كونفوشيوس Analects، وظهور هذه الكلمات فى كتاباته تعنى تركيزه على ما هو أخلاقى أكثر من تركيزه على ما هو طقسى أو سحرى. ومادام يستخدم هذه الكلمة لتضم كل مُثله الأخلاقية، فلم يعد ممكنا أن نقصر معناها على فضيلة واحدة إلاّ إذا قصرنا فضيلة واحدة على من نصفه بالإنجليزية بأنه «نبيل Noble» أو «متحضر Civilized». وعلى هذا، ففى مناسبة واحدة فقط (Analects, 17,5) وصف من طلب إنقاص فترة الحداد بأنه يُعوزه «الچن Jen». واعلن فى مناسبة أخرى أن من لديه چن Jen لا بد أن يكون شجاعًا (Analects,14,5)، وعندما سُئل عن تعريف الچن Jen ذكر قائمة من خمس خصال (وهى كما يلاحظ القارئ خصال تليق بحاكم):

«قال كونفوشيوس: إن من يستطيع ممارسة أو تطبيق خمسة أمور فى تعامله مع الإمبراطورية يُعتبر چن Jen (محبا للخير)، فلما قيل له: ما هذه الأمور؟ قال: الأدب Politeness والتحرر والإيمان الحسن والاجتهاد والكرم. فأن تكون مؤدّبا (مهذّبا) يعنى الاّ تكون وضيعا، وأن تكون متحررا يعنى أن تكسب الشعب، وأن يكون إيمانك حسنا

(*) الأولى تعنى: بشرى (ضد حيوانى)، والثانية تعنى: المتصف بصفات طيبة (إنسانية). (المترجم).

يعنى أن تكون موضع ثقة الآخرين، وأن تكون جادا مجتهدا يعنى أن تكون ناجحا، وا. تكون كريما يعنى أن تكون جديرا بأن يعمل الآخرون معك». (Analects,17,6).

وعلى أية حال، فهناك فقرات نجد فيها أن كونفوشيوس يبحث عن مبدأ فرد خلف الچن Jen وبالتالى خلف الأخلاق نفسها:

«سأل فان شيه Fan Ch'ih عن الچن Jen، فأجاب المعلّم: اعمل فى مقر عملك كما لو كنت تستقبل ضيفًا مُهمًا. استعمل الناس كما لو كنت تقدم أضحية أو قربانا مهما ما تكرهه لنفسك لا تفعله مع الآخرين (أو بتعبير آخر أحب للآخرين ما تحب لنفسك) لو فعلت هذا فلن يمتعض منك أحد فى الدولة أو فى أسرتك» (nnalects,12,2) «انهض وساعد الآخرين على النهوض، وإن رغبت فى الوصول فساعد الآخرين على الوصول. فأن تقدّر احتياجات الآخرين بمقارنتها باحتياجاتك يعنى أنك فى الطريق الصحيح إلى الچن Jen» (Analects,6,28).

وبعد ذلك بمائتى عام وجدنا منكيوس Mencuus يصر على أن هذا الاهتمام بمصالح الآخرين لا بد أن يكون بنزاهة مطلقة، فمثل هذا الاهتمام النزيه موجود فى كل البشر بحكم الطبيعة سواء أرادوا تطويره أم لا:

«والآن إذا رأى أى واحد على حين غرّة طفلا على حافة بئر وهو على وشك الغرق، فإنه سيشعر بالخطر والأسى. إن هذا الشعور ليس لإرضاء والدَى الطفل، وليس ليحظى بثناء أصدقائه وجيرانه، وليس لكراهيته لسمعة سيئة تصيبه إن هو لم يشعر هذا الشعور» (Mencius, iia,6).

وعلى هذا، فمنذ أيام منكيوس أصبحت الچن Jen مساوية لمبدأ الغيرية (مراعاة الآخرين وحب الخير لهم). وعلى هذا، فالمقابل الإنجليزى المقبول لكلمة چن Jen الصينية هو النزوع للخير أو حب الخير benevolence، وهى الكلمة التى استخدمها مترجم الكلاسيات الصينية العظيم فى القرن التاسع عشر - وهو چيمس لج James Legge (وكان معجبا بالأسقف المهتم بالفلسفة الأخلاقية بتلر Butler الذى استخدم الكلمة benevolence، أى النزوع لمبدأ الغيرية أى مراعاة مصالح الآخرين فى مقابل «حب الذات self Love»)، والغيرية أو النزوع للخير مرتبطة بالحب بل ومرادفة له.

وعلى هذا فإن هان يو Han Yu زعيم حركة الإحياء الكونفوشيوسى فى القرن التاسع الميلادى أعلن أن «الحب الشامل هو المقصود بالغيرية». وعلى أية حال، فإن الكونفوشيوسيين بعنايتهم الشديدة بالأسرة وحبهم لأبنائهم لا يعتقدون أن على المرء أن يحب كل الناس على نحوٍ سواء (أو بالدرجة نفسها)، وهم بشكل عام حريصون على استخدام مصطلح «للحب الشامل» مختلف قليلا عن استخدام مو ـ تسو Mo- tsu المُدافِع الكبير عن الحب للجميع ـ حبا شاملا دون تفرقة.

ورغم أن بعض الكونفوشيوسيين يتحدثون بشكل غير محدد عن أن الغيرية أو النزعة للخير هى والحب سواء، أو بتعبير آخر أنهما يعنيان المضمون نفسه، إلا أنهم على المستوى العملى يستخدمون الغيرية كمصطلح أخلاقى وليس كمُسمّى لعاطفة. والكونفوشيوسيون يعتقدون أن الإنسان النزَّاع للخير يحب أسرته أكثر مما يحب الغرباء، وسيكون من سوء الفهم للمصطلح أن تسأل ما إذا كان هو أكثر ميلا للخير نحو أسرته أكثر من ميله للخير نحو الغرباء. والكونفوشيوسيون الجدد بَدْءًا من القرن الحادى عشر يركزون تركيزا شديدا على هذا الفصل، ويعتبرون النزعة للخير جانبا واحدا من جوانب المبدأ النهائى ultimate principle الذى يوحّد كل الأشياء بين ثناياه، والحب كعاطفة يصحبها النزوع للخير. وفيما يلى وصف شنج هاو Ch'eng Hao (١٠٣٢ـ ١٠٨٥) للنزعة للخير:

«عندما تكون هناك نزعة كاملة للخير، يجرى النظر للسماء والأرض ككيان واحد، ويجرى النظر للأشياء المختلفة وللأشكال المتعددة بلا حصر بين السماء والأرض، كأنها أطراف أربعة ومائة عضو members، فكيف يستطيع أى إنسان أن يراعى أطرافه الأربعة وأعضاءه المائة دون حب؟.. بعض كتب الطب تصف شلل اليدين والقدمين بالقول بأن الأطراف لا تشعر (حرفيا: ليست چن not Jen) لأن الألم فيهما لا يؤثر فى العقل (لا يصل إلى العقل). إن ما يفعله غلاظ الأكباد، والذين لا يرحمون من أذى بأنفسهم فى هذه الدنيا لا يختلف عن هذا رغم أنهم جزء من هذه الدنيا، تماما كما لا يحس المشلول بآلام يديه وقدميه مع أنها جزء منه».

الطقوس والموسيقا

ومن بين الفضائل الكونفوشيوسية الأخرى التى تستحق اهتماما كبيرا اللّى Li (السلوك Manners والكلمة الصينية لى Li كالكلمة الإنجليزية manners تشمل القواعد المعتادة للسلوك المهذّب والاتجاه الداخلى inner للاحترام والتوقير والطاعة

اللذين يتم الإفصاح عنهما بالسلوك. وعلى أية حال، فالجانب الأول (السلوك الظاهرى) فى اللى Li أكثر شمولاً مما هو موجود فى المصطلح الإنجليزى، فهو يشمل الطقوس والعادات والأعراف (جمع عُرف) على كل المستويات من الأضحيات والقرابين المقدمة للسماء والأرض حتى تفاصيل الملبس والإتيكيت.

وبهذا المعنى، فإن المصطلح الصينى لى Li يُترجم بالكلمة الإنجليزية rite التى تعنى الطقوس. وهناك ثلاثة كُتَيِّبات قديمة تشتمل على العادات المتّبعة مدرجة ضمن الأعمال الكلاسية الكونفوشيوسية البالغ عددها ثلاثة عشر عملا، وأهم هذه الثلاثة هو سفر الطقوس Book of Rites الذى اتخذ شكله الحالى فى حوالى القرن الأول للميلاد وإن كان يضم مواد أقدم من ذلك بكثير. وأهميته الكبيرة لهذه القواعد البالغ عددها ثلاثمائة قاعدة كبرى وثلاثة آلاف قاعدة صغرى (فرعية) هى أنها (أى اللّى Li) تذكّرنا أن الكونفوشيوسية فى المقام الأول هى قواعد سلوك للطبقة المترفة (التى لديها الكثير من أوقات الفراغ).

والكونفوشيوسيون يكرهون بشدّة نظرة المدرسة التشريعية (أو القانونية Legalist School) فى القرن الثالث قبل الميلاد، والقائلة بأن الانضباط الاجتماعى لا يتحقق إلا بالقانون وبأنواع العقاب التى يفرضها الحاكم. فهم (الكونفوشيوسيون) يرون أنه يجب المحافظة على النظام الاجتماعى بأقل قدر ممكن من الإجبار، وبأكبر قدر ممكن من العادات والأعراف التى تحدد العلاقة بين الأب والابن والحاكم والوزير والزوج وزوجه والكبير والصغير والصديق والصديق. والحقيقة أنه صحيح تماما أن للقانون فى الصين حتى يومنا هذا دورا قليلا جدا بالمقارنة بالأعراف والعادات Customary Law. قال كونفوشيوس: «إن حكمتهم بالقرارات والمراسيم وضبطتهم بالعقاب، فإنهم (الناس) سيتجنبون الاضطرابات ويبتعدون عنها، لكنهم سيفقدون الإحساس بالخجل. أما إن حكمتهم بتأثير الأخلاق (المعنويات) وضبطتهم بقواعد السلوك، فسيكون لديهم إحساس بالخجل وسيأتونك طوعا». (Analects,2, 3). ويقول أيضا: «الأفضل ألا تكون هناك قضايا»(Analects, 12,13).

وعلى وفق ما ورد فى طقوس تاى الأكبر Rites of the Elder Tai:

«إن أنت حكمت الناس على وفق مدوّنة قواعد السلوك والعادات والواجب سيزداد تصرفهم على وفق ما يمليه الواجب وعلى وفق ما يمليه السلوك الحسن. وإن حكمتهم بالعقاب فستحتاج أكثر فأكثر لمزيد من العقاب. وإذا تضاعف العقاب فسيؤدى هذا

لسخط الناس وتمردهم، أما إذا زاد احترامهم لأداء ما هو (واجب) ولقواعد السلوك الحسن فسيصبحون وَدُودين ومتآلفين».

وقد علّقت الكونفوشيوسية أهمية كبيرة على الموسيقا والرقص اللذين يصحبان الطقوس. وكان الصينى القديم واعيًا تمامًا بتأثير الموسيقا على العواطف، وبإمكاناتها كقوة اجتماعية، وبقدرتها على ترقيق مشاعر المستمع أو إفساده، ويعتقد الكونفوشيوسيون أن للموسيقا ـ كما للطقوس ـ فعلا سحريا يؤدى إلى إحداث التناسق فى الكون أو إحداث الاضطراب فيه. وعلى وفق ما قاله كونفوشيوس:

«يبدأ التعليم بالأودات Odes، ويتأكد بممارسة الطقوس ويكتمل بالموسيقا» (An-alects,8,8).

لقد لاحظنا لتوّنا كيف أن كونفوشيوس اعتبر أنّ من بين أهم احتياجات الحكومة الملحة هو التخلص من جو الفسوق الداعر، وهناك عدة أقوال له توضع انشغاله الكامل بالموسيقا وتأثيراتها الأخلاقية:

«قال المعلم إن رقص الشاو فى الغاية من الجمال وفى الغاية من الصلاح، بينما رقصة الحرب فى الغاية من الجمال لكنها ليست فى الغاية من الصلاح» (an-alects,3,25)، «عندما كان المعلم فى شى Ch'i سمع موسيقا الشاو وظل طوال ثلاثة اشهر لا يلاحظ مذاق اللحم، فقال: لم أكن أتخيل أن الموسيقا تسمو إلى هذه الذُّرى» (Analects,7,13).

إن هدف الموسيقا والشعائر (الطقوس) هو منع الصراع بين الرغبات مما يؤدى إلى الفوضى (اللاتحكّم أو اللاحكومة)، سواء فى نفس الفرد أم داخل المجتمع. فالموسيقا تعمل على التنسيق (إحداث الهارمونية) بين كل المشاعر، بينما تؤدى الطقوس وقواعد السلوك إلى تهذيب الرغبات فى حدود العمر والطبقة. وقد ورد فى سفر الطقوس Book of rites:

«جُعِلت الموسيقا للجماعة وجعلت الطقوس للتمييز، فإذا اجتمع الناس تبادلوا العواطف، وإذا كان هناك فواصل (اجتماعية مثلا) تبادلوا الاحترام. فإن سادت الموسيقا أصبحت الفروق غير واضحة، وإن سادت الطقوس أدى هذا إلى العزلة (اتضاح الفوارق). ومهمة الطقوس والموسيقا هى التنسيق بين العواطف وتحسين

المظاهر... فالموسيقا تصدر من داخلنا، والطقوس تعمل فى الظواهر الخارجية فالصفاء والسكون هما نتيجة الموسيقا ذات التأثير الداخلى، والتهذيب والانضباط هما نتيجة الطقوس التى تؤثر فى المظاهر. والموسيقا العظيمة لابد أن تكون بسيطة والطقوس العظيمة يجب أن تكون سهلة. فإذا كانت الموسيقا كأفضل ما يكون اختفى الامتعاض، وإن كانت الطقوس كأسهل ما يكون لم يتشاحن الناس. فالموسيقا والطقوس هما المقصودان بقول القائل: بالعزف وإفساح الطريق (تجنُّب الزحام) يمكن إقرار النظام فى هذا العالم (الدنيا) (Sacred Books of East.vol 23,89f).

وبين «عشرة آلاف شىء» بين السماء والأرض، الإنسان هو الأسمى، فهو يشكل «تَثْليثًا trinity مع السماء والأرض». والسماء مستديرة والأرض مربعة: ويتضح وضع الإنسان من أن رأسه مستدير كالسماء وقدمه مربعة كالأرض، وهو فى هذا يختلف عن الطيور والحيوانات. وعلى وفق التنسيق (الهارمونية) بين الأثير يانج Yang الهابط من السماء والأثير ين Yin الصاعد من الأرض، تولد كل الأشياء وتنمو وتذبل وتموت خلال دوراتها (أو دوائرها Cycles) الطبيعية. والطقوس والموسيقا هى هذا النظام الطبيعى (بمعنى أنهما يمثلان هذا النظام). والحد الفاصل بين السماء فى الأعلى والأرض فى الأسفل هو الحد الفاصل بين الأب والابن والحاكم والمحكوم، وهذا الحد الفاصل لا بد أن يكون ممثلاً لأشكال السلوك، على النحو المشار إليه فى سياق سابق فى هذا الفصل.

والهارمونية بين الين Yin واليانج Yang هى هارمونية الصوت والإيماءة فى الموسيقا والرقص. وفيما يلى قبس من سفر الطقوس Book of rites:

«السماء سامية والأرض إلى الأدنى، وهكذا تحدد مكان الحاكم والمحكوم. وعندما يتحدد السمو والدنو، يأخذ كل من النبيل والوضيع مكانه. القاعدة الدائمة أن يتحرك أحدهما ويبقى الآخر مكانه وأن يكون هناك فاصل بين الكبير والصغير. إن تجميع الحيوانات فى فصائل وتقسيم النباتات فى أسرات يوضح أن طبائعها وغاياتها مختلفة فى السماء تأخذ الأشياء أشكالا أقرب ما تكون للصور (الأجساد السماوية أقل صلادة من الأشكال الأرضية). وعلى هذا فالفوارق الفاصلة فى الطقوس كالفوارق بين السماء والأرض.

«وأثير ether الأرض يصعد وأثير السماء يهبط فيتداخل الين Yin واليانج Yang وتتعاون قوى الأرض والسماء، فيصدر الرعد وتهب الرياح ويهطل المطر، وتتوالى

الفصول ويطلع القمر وترسل الشمس الدفء، ومن كل هذا يحدث ما لا حصر له من التكوينات. كذلك الموسيقا، إنها هارمونية السماء والأرض». (Ibid,pp. 103F.).

القضاء والقدر

الأخلاق فى الكونفوشيوسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالقضاء والقَدَر (القِسْمَة والنصيب)، فالفاصل الحاد بين السماء والإنسان هو «قرار decree السماء» و«فعل» الإنسان. فأن أكون ابنًا بارًا أو وزيرا مخلصا (للإمبراطور) فهذا يتوقف علىَّ، وأن أنعم بالثراء وطول العمر أو أعانى الفقر وقِصَر العمر فهذا قرار السماء. ورغم أن قرار السماء مفيد على المدى البعيد (على سبيل المثال: بإزالة حكم الأسرات الحاكمة التى تدهورت حالتها)، فليس من الضرورى أن يكون ثوابا أو عقابا للفرد. فكونفوشيوس نفسه كان حكيما ولو أنه أصبح إمبراطورا مثل ياو Yao وشن Shun لاستطاع إعادة الحكم الصالح لكافة أنحاء الدنيا (العالم)، لكنه بناء على قرار السماء الملغز (غير المفهوم) قضى معظم حياته فى دولة إقطاعية صغيرة، لا يشغل فيها وظيفة.

والكونفوشيوسى لا يرتاب فى أن الثراء وطول العمر نعمتان خالصتان؛ لكنه لا يعتبرهما ثوابا على حياة عاشها بشكل صحيح، فهو يتقبل التغيرات فى حظه الحسن أو حظه السيئ باعتبارها جزءا من الإيقاع الطبيعى للأشياء، وهو لا يعتبر الحياة كلها معاناة (وهو فى هذا على العكس من البوذى) ولا هو يدعم نفسه بالإيمان بحياة مثالية فى المستقبل على هذه الأرض (النص a future utopiq)، وإنما هو يؤدى واجبه ولا يزعجه إن أخفق أو أصيب بمحنة، مادام هذا الأمر موكولاً للسماء وليس مَعْزُوًا إلى تقصير منه.

وعلى أية حال، فمن الطريف أن نلاحظ أن كونفوشيوس نفسه لم يكن دائما متمسكا بوجهة النظر هذه فى القضاء والقدر، فنحن نفهم من قولين من أقواله أن مهمته فى إعادة طريق الحكماء لا يمكن أن تكون مهمة عبثية، فنجاحها مؤكد، لأنها قرار السماء:

«السماء ولّدت طاقة معنوية أخلاقية داخلى، فماذا يستطيع أن يفعل هوان توى Huan Tu'i ضدى؟» (Analects,7,22).

«منذ موت الملك وِن Wen ألم تقع مسئولية هذه الثقافة (التى أدعو إليها) على كاهلى؟ لو أرادت السماء تدمير هذه الثقافة لما استطعتُ وأنا الفانى (المعرّض للموت)

أن أشارك فيها. وإذا لم تُرِد السماء تدمير هذه الثقافة، فهل سيكون بوسع رجال كوانج K'uang أن يفعلوا ضدى شيئا؟» (Analects,9,5).

لكننا نراه فى مناسبة أخرى يقبل تماما بحكم القدر عندما كان فى حالة خطر:

«إذا كان الطريق the Way (يقصد الكونفوشيوسية) سيوضع موضع التنفيذ بحكم القدر، أو إذا كان سيتم التخلّى عنه بحكم القدر، فماذا سيصنع كونج پو Kung-Po للقدر؟» (Analects,14,38).

وفى حوالى سنة ٤٠٠ قبل الميلاد، هاجم مو ـ تسو Mo - Tsu وهو مؤسس مدرسة منافسة تناولناها آنفا ـ هاجم وجهة النظر الكونفوشيوسية فى القضاء والقدر. لقد شعر مو ـ تسو Mo - Tsu أن الأخلاق فى حاجة إلى قرار حاسم بالثواب أو العقاب من السماء والأرواح، وأن القول بأنّ الصالح قد يعانى وأن الطالح قد تزدهر أحواله، مثل هذا القول يقوِّض دعائم الأخلاق. واعتقد الكونفوشيوسيون ـ على العكس من ذلك ـ أن المرء الذى يفهم القضاء والقدر يعرف أن العمل الأنانى إذا كانت نتيجته نجاحا ماديا، فهذا مجرّد صدفة، وبالتالى فهو يفضِّل ما هو صالح (أو صواب) بعقله الكلى (غير المنقسم an undivided mind)(*). والجبرية الكونفوشيوسية لا تتنافى مع حرية الإرادة (الاختيار). ورَفْض مثل هذه الفلسفة على أساس أنها تضعف الحافز للعمل لم يطبقه المنكرون لها على معتقدات بعينها مثل الحكم المسبق (القضاء والقدر خيره وشره من الله أو الجبر) الذى قال به كلڤن أو حتى فى الحتمية الماركسية. لقد نظر كونفوشيوس لفهمه لمسألة القضاء والقدر باعتباره إحدى الخطوات الحاسمة فى تطوره الأخلاقى:

«فى سن الخامسة عشرة قررتُ أن أتعلّم، وفى الثلاثين رسخت قدماى، وفى الأربعين أصبح عقلى غير منقسم أو بتعبير آخر لم تكن نفسى متصارعة undivided mind، وفى الخمسين فهمتُ قرار السماء، وفى الستين غَدَتْ أُذُنى مطيعة، وفى السبعين استطعت أن أتبع رغبات قلبى دون أن أتجاوز الأصول أو أخرق القاعدة» (An-alectc, 2,4).

هل تعلم كونفوشيوس وهو فى الخمسين من عمره أن يستغنى عن الإيمان بأن مهمته (أو بعثته his mission) كانت ترعاها السماء رعاية خاصة ؟

(*) المقصود دون صراع داخلى. (المترجم).

الطبيعة البشرية

ما لا يستطيع الإنسان تغييره هو قرار السماء. وهذا لا يشمل العوارض أو الأحداث الخارجية الخارجة عن سيطرتنا فحسب، وإنما يشمل أيضا كل ما هو فى داخلنا بالطبيعة كحاجتنا للطعام وحاجتنا للاتصال الجنسى. هل الطبيعة البشرية خيّرة أم شرّيرة؟ هل الأخلاق إنجاز من إنجازات الطبيعة البشرية أم أنها أمر لا بد من اتباعه ضد مزاج الفرد أو الطبيعة؟ تلك هى القضية المجرّدة الوحيدة التى كان الكونفوشيوسيون دائما يطرحونها بعمق واختلفت فيها مدارسهم. كونفوشيوس نفسه (وفقا لما ورد فى سفره (Analects v.13)) رفض أن يناقش هذه المسألة، كما رفض أن يناقش أية قضية لا فائدة منها سوى التأمل المجرّد، لكن فى الفترة ما بين عصر كونفوشيوس وعصر منكيوس Mencius راحت النظريات تترى، فمن قائل إن الطبيعة البشرية محايدة لا هى بالخيِّرة ولا هى بالشريرة، ومن قائل إنها مزاج من خير وشر، ومن قائل إنها خيرة فى بعض الناس، شريرة فى آخرين، وجرت مناقشة هذه الآراء جميعا.

وفى القرن الخامس قبل الميلاد وقف منكيوس بجانب القائلين بأن طبيعة الإنسان خيّرة، فأى إنسان ستهتز مشاعره عند رؤية طفل على وشك السقوط فى بئر (أوردنا نص كلامه فيما سبق)، وهذا يدل على أن التعليم ليس إلاّ مجرد تطوير لنزعة الخير الموجودة فينا بالطبيعة. ووجهة النظر هذه موجودة أيضا فى الفصل المتعلق بعقيدة الخسيس mean فى سفر الطقوس:

«ما هو فى الإنسان إنما هو قرار السماء، وما قررته السماء إنما هو يعنى «الطبيعة»، فأن تتبع الطبيعة يعنى أنك فى الطريق Way (المقصود طريق السماء)، وغرس هذا الطريق يكون عن طريق التعليم».

ومَنْ وصل لهذه المرحلة الأخيرة يصبح كونفوشيوسيًا سلفيًا أو أصوليًا Orthodoxy، وفى القرن الثانى عشر للميلاد وجدنا شو هسى Chu Hsi يضم كتابات منكيوس Mencius وسفر عقيدة الخسيس Doctrine of the Mean لكتابات كونفوشيوس (Analects) وللتعاليم الكبرى (وهى أيضا مستقاة من سفر الطقوس)، واعتبرها جميعا (الكتب الأربعة) التى تُعبر بشكل أكثر اكتمالاً عن العقيدة الكونفوشيوسية، لكن طوال حوالى الف وأربعمائة سنة لم تجد نظرية منكيوس Mencius من يدافع عنها إلاّ نادرا. ووسط الفوضى السياسية وانعدام الحكومة التى سادت القرن الثالث قبل الميلاد أصبحت هذه

النظرة التفاؤلية للإنسان تفقد معقوليتها شيئا فشيئا، واتخذ هسون ـ تسو Hsun - tzu الموقف المضاد وقال بأن طبيعة الإنسان شريرة أو بتعبير آخر هو ـ أى الإنسان ـ شرير بطبيعته. وأكثر الكونفوشيوسيين الأوائل عقلانية قالوا بأن الظاهرة الطبيعية محايدة أخلاقيا (لا هى شر ولا هى خير) وأن الأخلاق ليست هى «طريق» السماء وإنما هى ابتداع بشرى ـ وهى فكرة تكاد تكون بغير موازٍ فى تاريخ الكونفوشيوسية. لقد كان من رأى هسون ـ تسو Hsun-tzu أن السماء زرعت فينا رغبات خطيرة وأن علينا أن نكبح من جماحها بالأخلاق التى ابتدعها الحكماء لإنقاذنا من عواقب الحروب الهمجية التى يشنها الجميع على الجميع. وظل هسون ـ تسو، ككونفوشيوسى، يعتقد أن فى مقدور الإنسان أن يقهر ميله الطبيعى المضر هذا، بالتعليم فى رحاب الطقوس، لكن عدم ثقته فى الطبيعة البشرية كان له تأثيره فخطت به المدرسة التشريعية خطوات أبعد، فركزت على أن قلة قليلة من الناس هى التى تتَّسم بالغيرية (إيثار الغير) وأنه لا يمكن ضبط الغالبية العظمى إلاّ بقوانين مفروضة من أعلى.

وفيما بين سنة ٢٠٠ ق. م. و١١٠٠م، تحلَّق حول كلتا النظريتين المتطرفتين عدد قليل جدا من المؤيدين، وأخذ معظم الكونفوشيوسيين باتجاه وسط أو آخر كان موجودا بالفعل فى الكونفوشيوسية قبل منكيوس Mencius. وعلى هذا اعتبر يانج هسيونج Yang Hsiung (٥٢ ق. م. ـ ١٨م) الطبيعة البشرية مزيجا من خير وشر، بينما دافع هان يو Han Yu (٧٦٨ ـ ٨٢٤ م) عن القول بأن بعض الناس لهم طبيعة صالحة يمكن تطويرها بالتعليم وبعضهم ذوو طبيعة سيئة يمكن قمعها بالعقاب ولا شىء سواه، والآخرون فيهم الطبيعتان ويمكن تقويمهم بالتعليم.

نأتى أخيرا إلى شنج يى Cheng Yi (١٠٣٣ ـ ١١٠٧م) وشو هسى Chu Hsi (١١٣٠ـ ١٢٠٠م) اللذين أسَّسا الفلسفة الكونفوشيوسية الجديدة القائلة بالمبدأ والأثير Ether التى أحيت نظرية منكيوس فى شكل معدّل. كل إنسان فى مقدوره أن يكتشف المبدأ الأخلاقى داخل نفسه دون تعلّم لكن اتِّباعه لهذا المبدأ يتوقف على الأثير الذى يتكون منه هذا الإنسان وما إذا كان شفافا أم معتما. والمبدأ الأخلاقى داخل هذا الإنسان هو طبيعته الحقيقية، وبالتالى فهى طبيعة صالحة. والأثير كهبة (وهبتها السماء) يتم تلقّيه عند الميلاد، وهو الذى يحدّد الخصائص الداخلية للإنسان، وتكون بالتالى طبيعته الفيزيقية (المادية Physical nature) التى تختلف عن الأفراد الآخرين ويمكن تغييرها

بالتعليم. وسادت عقيدة منكيوس على هذا النحو محقِّقة انتصارا. ولم يَرْتَب فيها الفلاسفة المتأخرون زمنا الذين عدّلوا ثنوية شو هسى Chu Hsi فى اتجاه المثالية أو فى اتجاه المادية.

طاعة الابن لوالديه

أقوى الواجبات التى يتحتم على الكونفوشيوسى الالتزام بها هى طاعة الابن لأبيه، فعلى الابن أن يطيع أباه طاعة مطلقة ليس فى مرحلة الطفولة فقط وإنما طوال حياة الأب، فإن حدث ومات ـ أى الأب ـ أصبح من المتوقع من الابن أن يترك عمله وأن يعيش فى كوخ بالقرب من قبر أبيه، وأن يمتنع طوال خمسة وعشرين شهرا عن شرب النبيذ وأكل اللحوم والاتصال الجنسى ـ وهى مدّة حِداد يبدو أنه لا نظير لها فى أىّ مكان فى العالم. فكما لاحظنا آنفا فى هذا البحث أنه حرام anathema أن يحب كل البشر على نحوٍ سواء، فلا بد أن يكون حبه للوالدين أكثر من حبه للغرباء. بل إن منكيوس Mencius اعتبر مناداة مو ـ تسو Mo - tsu بالحب الشامل (الحب للجميع) بمثل خطورة الأنانية اللاأخلاقية التى قال بها فيلسوف آخر فى الفترة نفسها، ونعنى به يانج شو Yang Chu (Mencius,36,9). ومن هنا، فإن الأخلاق الكونفوشيوسية تختلف عن أخلاقنا (فى الغرب)، إن الكونفوشيوسى يصيبه الرعب لإهمالنا كبار السن فى الغرب، والمسيحى على النحو نفسه يصيبه الرعب لشيوع محاباة الأقارب السائدة فى الحياة بشكل واضح، وعدم تحرك الصينى لمساعدة غريب قُتل على قارعة الطريق.

وعلى أية حال، فالاختلاف بين وجهة نظر الكونفوشيوسى ووجهة نظرنا فى الغرب، إنما هو فى الدرجة فقط. فالأوروبى الذى يعتقد فى المساواة فى الحب والمساواة فى العدالة لا شك أن بداخله شيئا من الكونفوشيوسية تجعله لا يثق فى أى شخص يخدع أسرته أو أصدقاءه، وتجعله بالتالى يخرجه من نطاق حبه الشامل غير المشروط لكل البشر. والكونفوشيوسى يعترف بالصراع نفسه بين الولاء لما هو عام والولاء لما هو خاص إذا ما وصل الأمر إلى مسألة الثأر الشخصى أو الانتقام. وقد نوقش هذا الأمر ومتى يكون صائبا ومتى يكون خطأ. والقضية الأخلاقية الرئيسية نفسها يمكننا ملاحظتها بوضوح فى هذه الفقرة من كتابات كونفوشيوس (Analects)، حيث نرى كونفوشيوس يتخذ الجانب الذى لا يوافق عليه الأوروبيون:

«أخبر دوق شى She، كونفوشيوس قائلا: فى بلدى هناك شخص أمين اسمه كُنْج Kung عندما سرق أبوه خروفا أدلى بشهادته ضده. فقال كونفوشيوس: الرجال الأمناء فى بلدى مختلفون. فالأب لا يكشف ستر ابنه (لا يشهد ضده) والابن لا يكشف ستر أبيه (لا يشهد ضده) وكلاهما أمين» (Analects, 8,18).

إن هذا التناقض فى المبدأ على هذا النحو ـ بشكل عام ـ لا يزعج الكونفوشيوسيين كما يزعجنا نحن (فى الغرب). فالأخلاق الكونفوشيوسية اعتمادها أقل على الانصياع الدائم لمعايير مجرّدة، فهى تقوم أكثر على مواقف وسطية بين تطرّفين. وفى عبارة ننقلها من فصل عقيدة الخسيس (وهو قسم من سفر الطقوس) نقرأ أن الرجل المهذب يضربُ الوضيع على وفق الأوقات. «ورغم الدقة فى مراعاة شكليات الطقوس، فقد كان كونفوشيوس نفسه واعيا تماما بأن مسلكيات شو Chou ليست هى مسلكيات الأسرات الحاكمة الأولى، كما كان واعيا بأنه سيأتى زمان فى المستقبل ستتغير فيه هذه المسلكيات أيضا بمرور الزمن.» (Analects,2,23) فالرجل الذى يرفض إنقاذ أخت زوجته (أو امرأة أخيه) وهى على وشك السقوط فى البئر، بحجة أن لمسها محرّم عليه، إنما هو ذئب وليس إنسانًا (Mencius,iva,18). والحكيم شن Shun تزوج دون أن يُخبر أباه، وهو سلوك من الناحية الشكلية فى الغاية من الجحود، لكنه لو كان أخبر أباه فقد يرفض تزويجه فلا يصبح له ذرية تقدم الأضحيات للأسلاف، مما يجعله أكثر جحودا (Mencius,iva,26). إن فكرة مراعاة الظروف تسرى فى كل الفكر الكونفوشيوسى، وليس أدلّ على ذلك من مطالبة الكونفوشيوسيين بالإطاحة بالأسر الحاكمة التى لم تَعُد تُحسن الحكم.

إن الكونفوشيوسية بتركيزها على الوسيلة تركز على الأخلاقيات غير الدينية (العلمانية) أكثر من تركيزها على التعاليم الخلقية الدينية، وهى فى هذا مثل أرسطو والليبراليين فى التاريخ الحديث. يقول كونفوشيوس (Analects,11,15): «أن تُسِف (تُفرِط) أمر لا يقل سوءا عن عدم تحقيقك الهدف» والكلمة «إسفاف أو إفراط ex-cess» كلمة يشيع استخدمها فى الصينية للتعبير عن «الخطأ error» عامة. وكونفوشيوس غالبا ما يذكّر تلاميذه بالفرق الدقيق بين ما هو فضيلة وما هو رذيلة، وكيف تتحول الشجاعة إلى تهور، والحكمة إلى فكر، والاستقامة إلى قسوة، فكما لاحظ آرثر ولى Arthur Waley (Analects,p.37) أن أكثر إنجازات الكونفوشيوسية مدعاة

للدهشة هو أنها أعطت لفكرة الاعتدال قوة عاطفية فعّالة لم ينته مفعولها طوال أكثر من ألفَىْ عام، بينما لم تنجح الليبرالية الأوروبية فى إضفاء فتنة على الاعتدال تعادل فتنة التطرف فى اتجاه أو آخر.

الطبقة الاجتماعية

ليست الكونفوشيوسية كيانا من الأفكار يمكن أن يتحول إليها غير المؤمن بها، وإنما هى طريقة حياة لا يمكن الأخذ بها إلاّ فى إطار مجتمع صينى تقليدى. فالجُو Ju (وهو المصطلح الأقرب لما نسميه الكونفوشيوسى) هو ليس ببساطة المؤمن بأفكار الكونفوشيوسية، وإنما هو عالم (أو دارس) تعلم من خلال «الكلاسيات Classics» الكونفوشيوسية. إنه ليرضيه أن يستفيد البرابرة (غير المتحضرين) فى أرجاء «المملكة الوسطى Middle Kingdom" بالرضوخ لحكم ابن السماء (المقصود الإمبراطور الصينى) ويصبحوا متحضرين، ويتعلموا كيف يتبعون «طريق السماء»، ولكن فكرة النشاط الإرسالى أو التبشيرى لتحويل هؤلاء البرابرة إلى الفكر الكونفوشيوسى لم تخطر على باله. والأوروبى الذى يرغب أن يصبح كونفوشيوسيًا ما عليه إلاّ أن يذهب إلى الصين ويعيش حياة الرجل الصينى المهذب (الچنتلمان). وبعض الأفكار الكونفوشيوسية قد تكون أطول عمرا من الثورة الاجتماعية الحالية لتؤثر فى اتجاه الحركة الشيوعية، لكن إذا لم تحدث ثورة مضادة تعطى الكونفوشيوسية حياة جديدة، فإنها تموت الآن فى الصين، فليس هناك مكان فى المجتمع الشيوعى لطبقة لديها الكثير من أوقات الفراغ لتتعلم كيف تضعها موضع التطبيق.

فالفرد الذى يعيش بنجاح على وفق المعايير الكونفوشيوسية هو الشون ـ تسو Chun tsu (والكلمة حرفيا تعنى «ابن السيد Lord's son")، وقد تصلح كلمة Superior man الإنجليزية ترجمة لها (الرجل المتفوق أو فائق الصفات أو الرفيع المقام)، والكلمة ذات مضامين اجتماعية وأخلاقية تماما كالكلمة الإنجليزية gentleman (چنتلمان أو الرجل المهذب الراقى) ويقابل الشون ـ تسو، كلمة هسياو ـ چن Hsiao -Jen (تعنى حرفيا الرجل الصغير) أى الوضيع أو الفظ الغليظ أو الجلف. ومادامت المسلكيات الطيبة والمقدرة الإدارية، والتعلم من الكتب ملامح أساسية للشون ـ تسو Chun-tzu (الچنتلمان)، فإن المرء لا يتوقع أن يكون حكيما دون أن ينعم بوقت فراغ وتعليم (تماما كما يتوقع المرء بالنسبة لقديس مسيحى). أما بالنسبة للناس العاديِّين، فالكونموشيوسى

منهم يرضى بأن يمزج بعض الفضائل الكونفوشيوسية (كبِرِّ الوالد) بشيء من عبادة الطبيعة (بمعنى توقيرها وفقا لسياق المقال) لتكون غطاء لمعتقده الطاوى أو البوذى، رغم إيمانه بأن هذين المعتقدين الأخيرين حديث خرافة. وعلى وفق كلمات كونفوشيوس وهو يتحدث عن «الطريق the Way»:«يستطيع الناس أن يتبعوا الطريق ولكنك لا تستطيع أن تجعلهم يفهمونه». (Analects,8,9).

وهذا لا يعنى أن الطبقات العليا كانت تُعتبر أرقى من الطبقات الدنيا بحكم الطبيعة، لأن الاتجاه الذى ساد الصين منذ انهيار النظام الإقطاعى هو أن الجدارة أو الاستحقاق لا يكونان إلاّ بحكم الظروف لا بالوراثة، وبالتعليم أكثر منه بصفات غامضة فى الدماء. وإلى عهد قريب كان الاعتقاد فى أوروبا أن الصفات الأخلاقية تُورَّث فى دماء النبلاء وتظهر حتى لو كان الشخص (النبيل) نشأ ـ صدفة ـ بين والدين بائسين، رغم أن الشخص الذى يعتقد مثل هذا الاعتقاد، يعتقد أيضا ـ كمسيحى ـ أن النبيل قد يذهب للجحيم، وأن غير النبيل قد يكون مقره الفردوس. والاعتقاد الأول وكذلك الاعتقاد الثانى غريبان على الكونفوشيوسية، فقد أعلن كونفوشيوس «أننا بحكم الطبيعة متقاربون، وبحكم الممارسة أو العمل نتباعد» (Analects,17,2). وراح يعلّم كل من يأتى إليه بصرف النظر عن ثرائه أو طبقته قائلا: «إننى لم أرفض تعليم أى أحد حتى لو كانت هديته لى لا تزيد على قطع من القديد (اللحم المجفّف)» (An-alects,7,7). وفى إحدى المناسبات فكر أن يذهب ليعيش بين البرابرة (غير المتحضرين) وعندما قيل له إنه سيجد جلافتهم لا تُحتمل، أجاب: أيكونون أجلافا وبينهم رجل مهذب (چنتلمان)» (Analects,9,13).

وبعد انتهاء الفترة الإقطاعية راحت الطبقة الحاكمة تدعم مركزها بالتعليم أكثر من تدعيمه بانتمائها إلى عرق بعينه، ولم تعد ـ عادة ـ تحمل ألقابا وراثية. وقد تجلّى اقتناع الكونفوشيوسى بأن صفات الرجل المهذب الراقى (الچنتلمان) قد تكون كامنة فى فرد من أيّة طبقة فى نظام الاختبارات الذى يجرى لشغل الوظائف. فقد كان التقدم للاختبارات فى البداية مقتصرا على طبقة ملاّك الأراضى، لكنه امتد بعد ذلك ليشمل الجميع فيما عدا أفراد بعض المهن المنبوذة. ورغم أن تاريخ هذه العملية لم يتضح بعد تماما، فالذى لا شك فيه أنه خلال الخمسمائة سنة الأخيرة من الحكم الإمبراطورى، ارتفع أفراد من التجار أو الفلاحين إلى مصافِّ الطبقة الحاكمة. وقد يمكن أن نلاحظ

أيضا أنه رغم اقتناع الكونفوشيوسيين أن بعض الأشخاص صالحون بالطبيعة (الفطرة) وآخرون طالحون بالطبيعة (الفطرة)، إلاّ أن معظم المناقشات التى دارت حول الطبيعة البشرية جنحت إلى أن الميول الطبيعية إن كانت صالحة أمكن تطويرها بالتعليم، وإن كانت طالحة أمكن تهذيبها بالتعليم أيضا، والناس فى هذا سواء. وعلى وفق ما قال منكيوس Mencius: «يمكن لكل إنسان أن يكون ياو Yao أو شن Shun» (Menicus, Vib, 2).

(١٠)
الطاويَّة

بقلم
ويرنر إيشورن

مُحاضِر فى علم مقارنة الأديان بالجامعة العبرية بالقدس
خبير اللغة الصينية ـ مدرسة الدراسات الأفريقية والشرقية ـ
جامعة لندن

الطاوية دين وفلسفة، ظهرت فى واجهة المسرح خلال فترة الدول المتحاربة Warning States (٤٢٣ - ٢٢١ ق.م.)، وبرزت الديانة الشامانية القديمة بطبيعتها السحرية التى كانت متغلغلة - لكنها غير ظاهرة - ويمكن وصفها بأنها حركة إحياء للتفكير الدينى لأسرة شانج Shang الحاكمة (حوالى ١٥٥٨ - ١١٠٢ ق.م.). وربما شجَّع على ظهورها تقدّم الطبقات الاجتماعية الدنيا، بالإضافة إلى التغيّرات الكبرى التى لحقت ببِنْيَة المجتمع الصينى.

مدرسة بوّابة شِي الطّاوية

اسم الطاوية Taoism لم تتم صياغتُه حتى حكم أسرة هان Han فى القرن الثانى قبل الميلاد، ففى هذا الوقت اندمجت بعض التيارات الرئيسية للعقيدة الطاوية معًا واصبحت عقيدة واحدة. وارتبط أحد هذه التيارات بالإمبراطور الأسطورى الأصفر هوانج تى Huang - ti، وكان يمكن تتبعها تاريخيًا فى دولة شِي Ch'i التى كانت تشغل فيما يُقال الجزء الشمالى من شانتونج الحديثة Shantung والجزء الجنوبى من هوپاى Hopei. وكان حكّام هذه الدولة مثل حكام الدولة (الصينية) الأخرى يعتبرون أنفسهم من سلالة الإمبراطور الأصفر، وكانوا يمارسون شعائر العبادة الخاصة به فى بلاطهم. لكنهم أيضًا افتتحوا أكاديمية للفلاسفة أسموها أكاديمية بوابة شِي Chi - gate،

والمقصود بالبوّابة هنا بوّابة ربِّ الزراعة The god of agriculture، وانتعشت هذه الأكاديمية خلال الجزء الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد. وكان أحد أشهر أعلام هذه الأكاديمية هو تسو ين Tsou Yen الشهير، الذى كان أوَّل من صاغ وجهة النظر الصينية «العلمية Scientific» للكون فى نسق أو نظام قائم على طاقتيْن كَوْنيَّتين، هما: الظلمة Yin (الكلمة Yin مؤنثة.. إلخ) والنور (يانج Yang، والكلمة يانج مذكرة) (P.370)، واتحد النور والظلمة أو اندمجا مع القُوَى أو العناصر الخمسة المتحركة (الوهسنج Wuhsing). لكن الغالبية العظمى من علماء هذه الأكاديمية كانوا ينتمون لمدارس طاوية مختلفة، كان أبرزهم سنج هسينج Sung Hsing وينْ ونْ Yin Wên، وعلى أية حال، فيبدو أن أفكارهما كانت مُستقاة من فلسفة مفكر أقدم هو يَانْج شُو Yang Chu الذى دافع عما يمكن وصفه بالخَلاَص الفَرْدِى individual Salvation. وكانت تعاليمه معاكسة بشكل مباشر لتعاليم مو ـ تسو Mo - Tzu المعروف جيدًا (يُعرف أيضًا باسم مُو تِى Mo Ti) الذى ظهرت أعماله فى الشرائع الطاويّة، وعقيدة هذا الأخير تقوم على الفكرة الصينية المثالية عن ملك أو حاكم يضحِّى بنفسه لصالح شعبه مثل المقدَّس يو Yu. ففى حين أن اتجاه فكر موكيوس Mocius يقود إلى «الحب الشامل»، فإن يانج شو Yang Chu لم يكن راغبًا فى اقتلاع شعرة واحدة حتى لو كان فى اقتلاعها صالح العالم أجمع» (Meng - Tzu, Viiia, Ch. 26). لقد كانت تعاليم مدرسته الأساسيّة هى: أبْعد الضرر عن نفسك وعش عمرًا مديدًا بقدر ما تستطيع.

لقد تطورت فى أكاديمية بوابة ـ شِي تعاليم يانج شو، مختلطة بنظريات فيزيقية قديمة، لتكوّن نظريّة هى ذروة هذا الخليط عُرفت بنظرية «الأجزاء الحسَّاسة أو المرهفة Fine parts». هذه الأجزاء الحسَّاسة أو المرهفة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بفكرة أخرى أساسيَّة هى شى Ch'i التى تعنى الهواء أو التنفّس. ومن الظاهر أنَّه كانت توجد وجهات نظر صينية قديمة مُفادها أنَّ الهواء كان هو الأساس الفيزيقى (المادى) للكون، وأنه كان يعمل من خلال واسطة الأجزاء الحساسة أو المرهَفة ـ الكامنة فيه، وهذه الأجزاء هى أدق مكونات الهواء، وجرى الاعتقاد أنّها جوهر كل الحياة. ووُجدت هذه المكونات الدقيقة ـ على سبيل المثال ـ فى أنواع الحبوب الخمسة، التى يستوعبها الجسم بعد أكلها. وبطبيعة الحال كان من المهم جدًا تجميع هذه الأجزاء الحساسة أو المُرهَفة فى جسد واحد، كى يتم المحافظة على الحياة ومدّ أمدها. لذا فنحن نقرأ فى النصوص الطاويّة القديمة: «تلك الأشياء التى توجد بها الأجزاء المرهفة من الهواء تُنتج الحبوب

الخمسة على الأرض والنجوم فى الأعالى (فى السماء). وعندما تنساب بين السماء والأرض تُسمَّى أرواحًا. والذين يمكنهم اختزانها بين صدورهم هم القدِّيسون» (Kuan - Tzu, Ch. 49 غير منشور) «وبينما تبقى هذه الأجزاء الحساسة أو الدقيقة أو المرهفة، وتنمو، سينتعش المرءُ من الخارج أو من الظاهر، فإذا تم خزنها داخله ستُصبح موردًا؛ وستُصبح وافرة غزيرة متناسقة (هارمونيَّة) وتتوازن لتكوّن ينبوع التنفّس» (Ibid). والأجزاء الدقيقة أو المرهفة فى الإنسان هى من إنتاج السماء، أما جسمه فمن نتاج الأرض. إنها ـ أى هذه الأجزاء الدقيقة أو المرهفة ـ هى الأجزاء التى لا تَفْنَى من اجسامنا، ويمكن بحثِّها وتجميعها وتكثيفها فى أجسامنا أن نطيل أعمارنا.

وعلى وفق المفاهيم المتغيرة للطبيعة الحقيقية لهذه الأجزاء الدقيقة أو المرهفة أو الحساسة، تطورت فى دوائر الطاويين ممارسات مختلفة لتجميعها أو تكثيفها فى الجسد للوصول إلى الخلود. فمسألة الصحة وإطالة عمر الإنسان مسألة أساسية فى المعتقدات والممارسات الطاويّة، فالطاوية إذًا وثيقة الارتباط بالطب وفن الدفاع عن النفس والإحسان والرفاهية.

مدرسة لاو ـ تسو Lao - Tsu وشوانج ـ تسو Chuang - Tsu

ومدرسة لاو ـ تسو Lao - Tsu وليه ـ تسو Lieh - tzu وشوانج ـ تسو المعروفة تمامًا فى الدوائر الغربية، تعطينا أيضًا إجابة فى هذه المسألة. فهؤلاء المعلمون طوّروا نظرية الطاو Tao الركيزة الأساسية لكل موجود. وعلى أية حال، فمادام هذا الموجود لا يستطيع الوجود بذاته فالأقرب للصحة أن نقول اللاَّموجود. هذا اللاَّ موجود يمكن وصفه بأنه الفراغ Emptiness أو الواحدية Oneness. وعلى هذا كان الطاو كونيا متغلغلاً أو كلّى التغلغل أو كلّى التسيّد وكلّى الشمول (يضم كل شىء) وغير قابل للدمار أو التلف. ولتجنب الموت أو المحق والإبادة، لا شىء أكثر فاعلية من أن تصبح مثل الطاو او أن تتوحَّد معه، ولأن الطاو كان هو الفراغ، فقد كان أيضًا صامتًا متراجعًا retiring واضحًا. وعلى هذا، فكى يكون المرء مثل الطاو لابد أن يكون صامتًا انسحابيًا (متراجعًا) مبتعدًا عن كل أمور العالم (الدنيا) وأن يفرّغ نفسه من كل الرغبات الشخصية. فحكماء هذه المدرسة يعتبرون أن الوضع الأمثل هو ألاّ تنشغل بأعمال مرهقة نهارًا وألاّ تحلم ليلاً، وتمثَّل هذا خير تمثيل فى حياة الزهَّاد والدارسين فى معتزلات ريفية. وعقيدتهم المحدّدة هى أن التوحد مع الطاو يكون بالتفكير العميق

والتأمل، وأن الحمية وتدريبات التنفس لا تكفيان وحدهما. وطوال التاريخ الصينى انجذب أكثر المفكرين تقدمًا لفلسفة هذا النوع من الطاويّة.

طاو، «الطريق»

الفكرة الأساسية عن الطاو الذى يقول به الطاويون مُستقًى فى الأساس من دين قديم شاع خلال حكم أسرة شانج Shang ولا ندرى عنه سوى القليل. فنحن نقرأ على سبيل المثال فى «الطاو ـ تى ـ شنج Tao - tê ching» (السِّفْر الكلاسيكى للطاو والتى The Tao and the Te) الذى تظهر فيه دلائل كثيرة على الانتقال من الدين إلى الفلسفة، أن (بوّابة الظلمة ـ الأنثى) هى أصل كل الأشياء. ومن الواضح أن هذا اقتباس من أسفار أقدم عهدًا وربما يشير إلى أرض قديمة أو إلى ربّة الماء التى تهب الميلاد لكل الموجودات وتستردّهم مرة أخرى بعد الموت. والنهوض من فتحة هذه الربّة جرى تفسيره بالمرور من اللا وجود إلى الوجود، ومادام أصل الوجود هو اللا وجود فالنتيجة التى وصلوا إليها هى أن كل الموجودات ستصبح أخيرًا لا موجودات (عَدَمًا). وعلى هذا، فقد استُبدلت بهذه الربّة الواردة فى النصوص القديمة فكرة الصمت واللا حركة، فمنهما انبثق كل الوجود وكل الحركات، وإليهما العودة حتمًا.

ولا يمكن فهم الحركة إلا إذا قارنّاها بشىء ثابت، ولا يمكن اتضاح معنى الوجود إلا بمقارنته بنقيضه. «كل شخص يعرف الجمال يصبح القبح بالنسبة له معلومًا» (Tao - tê Ching, Ch.2). لكن أحد النقيضين لا بد أن يكون سابقًا على الآخر. وعلى وفق الفلسفة الطاوية، سبق السكون الحركة، وسبق الهدوء الفعل.. وهكذا.

وفى الكتابات الطاوية الباكرة نجد رجحانًا ملحوظًا للين(*) Yin الذى غالبًا ما يُمثَّل بالماء. فربة الماء التى تكونت فيه أصبحت مفيدة «للعشرة آلاف موجود» دون أن تكون مضطرة للكفاح لتحقيق هذه الفائدة، وفى المكان الأدنى المحتقر من كل البشر، يصبحون قريبين من الطاو. هذا الوضع التفضيلى للين Yin هو أحد الخواص الرئيسية للطاوية خلال فترة ما قبل ظهور المسيحية.

والأرضية التى يرجع أصل مثل هذه الحركة إليها ترعاها كل أنواع الحركة الكامنة، وفيها تتضمّن كل الحركة الفعلية. وعلى هذا، فعندما ينظر المرء من وجهة نظر الوجو

(*) المعنى الأصلى للكلمة كما فى صدر البحث هو الظلمة.

تكون هذه الأرضية فى حالة تغير دائم وحركة، لكن هذه الأرضية نفسها باعتبارها أصل الوجود الفعلى للحركة والتغير لا بد أن تكون فى الوقت نفسه غير متحركة (ساكنة) وغير متغيرة (دائمة)، وعلى هذا، فإنه يمكن ربطها «بالطريق Way» أو «الطاو Tao» لأنه رغم كونه «غير متحرك» فى ذاته، إلاّ أنه مع هذا أساس لكل حركة ممكنة.

بمثل هذا التعليل تم إحلال المصطلح الفلسفى طاو Tao محل الربّة القديمة «الجَدّة العليا لكل الموجودات». لهذا نقرأ فى الطاو ـ تى. شنج Tao - Tê Ching: «كان هناك شىء حى، خليط من كل الفاعليات لكنه تام فى ذاته، تكوَّن هذا الحى قبل تكوين السماوات والأرض، لقد كان هو السكون والفراغ... وربما أمكن اعتباره أم الكون. لا أعلم اسمه الصحيح لكننى أختار له اسم الطاو «الطريق» (Chap. 25)، وحيث إن الطاو ـ تى شنج Tao - Te Ching تحتفظ بآثار فكرة هذه الربة القديمة، فإن الطاو يظهر خلال فلسفة شوانج ـ تسو Chuang - tsu وليه ـ تسو Lieh - tsu كمصطلح محدّد: من يخلق لا يُخلق (بضم الميم)، فهو خالق غير مخلوق، والذى يغير لا يتغيّر» (Lieh - tsu, chap. I)، وعلى هذا فالطاو ـ تى شنج يمكن النظر إليها كطريق وسط بين الدين القديم الشائع والفلسفة الطاوية التى أتت بعد ذلك.

التِّى Tê أو الفضيلة

رغم أنّ الطاو هو الفراغ واللا وجود، وفوق ذلك اللاَّ فعل إلاّ أنه (أى الطاو) لم يكن بلا فاعلية، أما فاعليته هذه فيُطلق عليها اسم التى tê أى الفضيلة. وقد يمكننا القول إن التى tê هى المانا mana أو القوة الباطنية الغامضة للطاو، وإنها تظهر أن الطاو رغم انه غير موجود إلاّ أنه ليس معدومًا (ليس لا شىء)(*) بل الأقرب للصحة أنَّ فيه كمونية كل الموجودات. إنه يظهر ـ فقط ـ لا موجودًا عند النظر إليه من موقع الوجود، فاللاَّ موجود لا يظهر إلاّ عند النظر إليه من (موقف) الوجود. وكما فى الطاو ـ تى شنج (Chap. 51) «الطاو يُنتج الموجود والتى Tê تنشّئه» ويمكن تحديد التى Tê بأنها تُطيل امد الطاو فى الوجود الفعلى فى كل شىء. فبالتى Tê يصبح الطاو ظاهرًا متجليًا كواحد متكامل مُتَّحد Unifying One، إنه الواحد المتحد الكامن خلف تعدّد الموجودات. او بتعبير آخر، فإن الطاو ـ من خلال تفويضه التِّى Tê ـ يتسبب فى أن يكون وجود كل

(*) لغموض المعنى نورد النص الإنجليزى:

it is notfor that reason nothing

الموجودات مرتبطًا بوحدة أساسيّة. والتّى Tê فى الأشياء، دائمًا تتجه من الخارج إلى الداخل: إنها منطوية متراجعة ضعيفة.

لذا فنحن نقرأ: «حركة الطاو هى التراجع، فوظيفته أن يكون ضعيفًا». (Chap. 40)، فأنْ توجد يعنى أن تحتضن مبدأ اليانج Yang (النور) وأن تدير ظهرك للين Yin (الظلمة)»، وأن تغير هذا الوضع بمعنى أن تتراجع للظلمة يعنى أن تعود للظلمة والمصدر الغامض للظلمة والمصدر الغامض للحياة على حد التعبير الوارد فى طاو ـ تى شنج Tao te Ching -. لكن العملية الفعَّالة فى أن تكون فى قيد الحياة تعتمد على التنسيق بالمزج بين روح الين (الظلمة) Yin وروح اليانج Yang. وفى حوالى نهاية القرن الرابع للميلاد، تغيَّرت هذه النظرية بتأثير المانوية(*) Manichaeism وأصبحت الأفضلية للنور (Yang)، وعلى هذا أصبح الين Yin مصدرًا للموت لابد من كبحه بينما كان لابد أن ينتشر مبدأ النور. وعلى أية حال لم يتم حسم هذا الخلاف، فحتى عصر منج Ming (١٣٦٨ -١٦٤٤) كانت هناك مدرستان صينيتان طبيتان إحداهما تركز على طاقة الين Yin (الظلمة)، والأخرى على طاقة اليانج (النور).

الخلود

الخلود بالنسبة الصينى القديم يعنى الخلود المادى (أو الفيزيقى Physical). وكانت فكرة الخلود الروحى غير معروفة للصينيين قبل احتكاكهم بالبوذية. وكان يُعتقد أن الخلود المادى المتغير فى الجسد، تكون مادته أثقل أو أخف مما هو فى الحياة العادية (المفهوم خارج الجسد)(**). وعلى هذا وجدنا عقيدة مُستقاة من دولة شى Ch'i فى الشمال الشرقى من الصين، سرعان ما انتشرت فى كل أنحاء الإمبراطورية خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، مفادها أن الإنسان بعد الموت يترك جسده القديم كما تترك حشرة زير الحصاد (السيكادا Cicada) أو الحية جلدها القديم منسلخة منه، ليحلِّق فى أجواء السعادة. وحظيت هذه العقيدة بالقبول فى دولة شِنْ Ch'in فى الأجزاء الشمالية الغربية من الصين، حيث كان الجو مهيأً بشكل جيد لها (أى لهذه العقيدة) بسبب تدفق أفكار الدين الشامانى العامر بالانجذابات الصوفية من أسرة شانج الحاكمة القديمة، وكان أول إمبراطور فى أسرة شِنْ Ch'in هذه هو شيه ـ هوانج ـ

(*) راجع مقدمة المترجم.

(**) المعنى غير واضح كما يلاحظ القارئ. (المترجم).

تى Shih - huang - ti (٢٢١ - ٢١٠ ق.م.) وقد بذل جهودًا كبيرة ليكون خالدًا لا يموت (هسين Hsien) وجمع لتحقيق هذا الغرض عددًا كبيرًا من السَّحَرة فى بلاطه.

الممارسات التى كانت تجرى لإطالة العمر

التلميحات إلى تدريبات إطالة العمر كانت موجودة بالفعل فى سِفْر الطاو ـ تى شنج الذى يمكن اعتباره دليلاً للطاوية فى فترة الدول المتحاربة (٤٥٣ - ٢٢١ ق.م.). فنحن نقرأ على سبيل المثال: «بتركيز (أو تكثيف) المرء لتنفسه يُصبح مرنًا مرتاحًا Liable & Soft. ألا يكون فى هذه الحال كطفل؟» (Tao - tê Ching, ch. 10)، فالحياة أقوى ما تكون فى الأطفال «لأن الأجزاء المرهفة أو الحساسة Fine parts (بالمعنى الآنف ذكره فى هذا البحث) تكون فى ذروة فاعليتها» (Ibid. Ch. 55). هذا النص يوضح بجلاء الصلة التى تربط الطاو ـ تى شنج بمدرسة بوابة شِي Chi. gate الآنف ذكرها.

والممارسات الخاصة بإطالة العمر يمكن تصنيفها كالتالى:

(ا) دينية: مراعاة الوصايا، السلوك الأخلاقى، الدعاء أو الصلوات **Prayer**، الرُّقَى والتعاويذ incantations.. إلخ.

(ب) مادية: الحِمْية، الأدوية، الكيماويات، طرق التنفّس، الألعاب الرياضية.. إلخ.

وهناك مدارس كثيرة زاوجت بين الوسائل الدينية، والوسائل المادية. ولما كانت هذه الممارسات واحدة من الملامح الرئيسية للطاوية، فمن الملائم أن نتوسع فى الحديث عنها قليلاً. من الظاهر أنه كان يوجد منهجان قديمان جدًا فى الصين لبلوغ أطول عمر ممكن. أحدهما هو خَزْن أكبر قدر من الحيوية فى الجسم بالإفراط فى تناول الطعام والشراب لتحاشى الموت. والثانية بتغيير الجسم بإحلال عناصر غير قابلة للدمار محل عناصره القابلة للدمار، وهذا المنهج الأخير هو الذى وجدناه فى الدوائر الطاوية فى القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. وربما كانت أقدم رواية عن هذه الطريقة قد قَدِمت من قبائل التبت ممثلة فى إحلال المادة الجوهرية النار محل مادة الجسم. لذا؛ فإننا نسمع عن خبراء فى إطالة الأعمار يلقون أنفسهم فى النار ليصعدوا فى السماء كما يصعد اللهب!! لكن هذه الطريقة المؤلمة سرعان ما تم إبطالها لتحل محلها طرائق أخف. فلكى يصعد المرء فى الهواء عليه تنظيف جسده من النجاسة والمواد الثقيلة، وهذا يتطلب أن يحيا المرء بحمية الذهب diet of gold وكبريتيد الزئبقيك Cinnabar ولحم

الفرس Jade وبعض الزهور. وكان الاعتقاد أن كل هذا يطهِّر الجسم البشرى من كل أنواع القذارة مما يجعله خفيفًا. وبطبيعة الحال، كان الأفضل من كل هذا هو أن تعيش على الهواء... لكن ليس أى نوع من الهواء، ففى الربيع يستنشق المرء سديم الصباح (السديم أو الضباب الرقيق) وفى الخريف سحب الين(*) Yin الغاطسة، وفى الشتاء سديم منتصف الليل، وفى الصيف أشعة الشمس، وبين ذلك على المرء أن يأخذ بهواء الظلمة فى السماء الأعلى الهواء الأصفر بالقرب من الأرض. واستنشاق الأنواع المختلفة من الهواء لابد أن يكون مصحوبًا بتدريبات رياضية معينة لابد أن يتحرك المرء أثناءها مثل دب أو مثل طائر، والهواء المُستنشق لابد أن يكون مواكبًا (لحركة) أجزاء معينة من الجسد وأن يُختزن فيها. ويبدو أن على المرء أن يختار منطقة من العالم خاصة بالخالدين. هذه الطريقة فى (أكل eating الهواء) تمكِّن المرء من امتطاء السحاب، ومن استخدام الخيول والتنِّينات، وأن يتجول خلال أرجاء أقاصى أركان الهواء، وباختصار ليكون خالدًا خلود السماوات. لكن المرء يمكنه أيضًا أن يكون خالدًا على الأرض ببناء جسمه من أقسى المواد وأكثرها بقاء، وأن يعيش كناسك فى أعماق الجبال. وأكثر من هذا، ففى مقدور المرء أن يتناول الأدوية التى تمكنه من السير فوق الماء أو تحته وبذا يصبح خالدًا خلود الماء.

الأرباب Deities

الطاو ـ وهو نفسه وراء الإدراك ـ إنما هو يُفهم من خلال فيوضاته كواحد One اى كنقيض للموجودات التى لا تُعد ولا تحصى. لأن الطاو هو أصل كل الحياة فبه تصبح مُدرَكة (بفتح الراء) لا يمكن تجريدها من الحياة وإنما تصبح غاصّة بالحياة، وعلى هذا فمن المفروض أن الواحد One أصبح أول تجسيد أو تشخيص للطاو الذى أفاض نفسه فى الوجود. إنه أول الأرباب فى الطاوية وأعظمها. وعلى هذا، فهذا الواحد الأعظم Greatest One أصبح موضوعًا للعبادة الرسمية خلال أسرة هان Han الحاكمة الأولى (٢٠٦ ق.م. - ٨ م)، وأصبح هذا الرب على رأس الأباطرة الخمسة الأسطوريين. وفى وقت لاحق أخذ معنى تشريفيًا هو يوان ـ شيه تِين ـ تسون Yuan - Shih t'ien - tsun أى (السماوى المبجّل ذو الأصل الغامض). وفى عصر أسرة سنج Sung (٩٦٠ - ١٢٢٩م) أصبح اسمه (المَهِيب خالص المهابة Pure August) أو (يو ـ هوانج Yu - huang).

(*) الكلمة تعنى الظلمة كما ورد آنفًا. (المترجم).

ثم جرى توسيعه من خلال فكرة التثليث فى بداية القرن الثالث للميلاد. (ويتخذ البعض من هذا دلالة على تأثير التثليث المسيحى)، والفكرة التى وراء هذا التثليث هى أن الطاو أفاض نفسه فى الخلق فى ثلاث مراحل، كل مرحلة أتت مشخصة (أو متجسّدة Personified) فى هيئة رب god. المرحلة الأولى كانت فى (السماوى المبجل ذى الأصل الغامض)، والثانية المَهيب حاكم الطاو T'ai - Lao tao - Chun، والثالث الحاكم المهيب القديم T'ai - Shang Lao - Chun. وقد افتُرض أنّ لاو تسو Lao - tzu قدّيس الطاوية البارز هو التجسيد الثالث. وإلى جانب هذا التثليث كانت هناك اختلافات كبيرة فى الأرباب الطاوية والقديسين الطاويين، وراحت هذه الاختلافات تزداد خلال العصور ولا يمكن استيعابها إلا فى مبحث أكبر من هذا.

النظريات السياسية

مدرسة بوابة شى، ومدرسة لاو تسو الطاويَّتين طوّرتا - على أية حال - بالإضافة لهذا نظرية سياسية متفقة مع الحاجة الأساسية لعقيدتهما فى الامتناع عن النشاط (وو - واى Wu - Wei)، فعلى الإمبراطور أن يكف عن كل أمر من أمور الحكم وأن يشغل نفسه بالتأمل وتطهير نفسه لتقترب من الاتحاد مع الطاو. وأعطته الطاوية كل فرصة ليصل إلى مرتبة الطاويّة Taohood وليصبح القديس الأول لشعبه. ومن ناحية أخرى تكون الحكومة تحت إرشاد رئيس الوزراء كبير السن الحكيم متّبعة كل طرق الطاو. وعن مبدأ قيادته لحكومته نقرأ على سبيل المثال: «وعلى هذا فالقديس، فى ممارسته للحكم أن يُفرغ قلوب الناس ويملأ بطونهم، ويُضعف إرادتهم ويُقوّى عظامهم.. وهو بهذا يضمن أن يكون الشعب بلا رغبات.. إنه يطبق اللا فعل non - action، وبالتالى لا يستعصى شىء على الحكم الجيد». (Tao - tê Ching, ch. 3). فحكم الشعب يعنى «ألاّ يحس أحد بوجود حاكم».

وفى بعض فترات التاريخ الصينى جرت محاولات لوضع هذه النظرية الطاوية موضع التطبيق، فنجد على سبيل المثال أنَّ حكمَ أسرة هان Han واقعٌ تحت تأثير هذه النظرية فى مرحلته الأولى. وعندما أزاحت الكونفوشيوسية - بعد نضال طويل - الطاوية من مواقع التأثير، كان لا بد أن يأخذوا - أى الكنفوشيوسيون - شيئًا من أفكار مناوئيهم. ومن هذا منع الإمبراطور - بقدر الإمكان - من التدخل فى إدارة الإمبراطورية. وبتأثير الكونفوشيوسية أصبح الإمبراطور - كما نعلم - هو الشخص المحورى فى الطقوس والشعائر الرسمية للدولة.

مدرسة هوانج ـ لاو Huang - Lao

لقد ذكرنا لتوّنا الإمبراطور الأصفر ـ ذلك الإمبراطور الأسطورى الذى كان قديسًا بارزًا للمدرسة الطاوية المعروفة بالشى ـ جيت أو بوّابة شِى، وبالتالى أصبح شخصًا بارزًا فى الطب الصينى. والقديس المبرّز الآخر هو لاو ـ تسو صاحب المدرسة الأخلاقية والفلسفية المنسوبة إليه، ويُقال إنه كان معاصرًا لكونفوشيوس وأمين سجلات فى عاصمة أسرة شو Chou الحاكمة (حوالى ١٠٥٠ - ٢٥٥ ق.م.). وأصبحت حياته فى الدوائر الطاوية خرافة تنامت واتّسعت عبر العصور. وعندما راحت هاتان المدرستان تتقاربان حتى اندمجتا أصبح اسم المدرسة الجديدة المكونة من كليهما هوانج ـ لاو فى القرنين الثانى والثالث للميلاد.

دين الطاى ـ پنج T'ai P'ing

يمكننا أن نجد فى كثير من الكتابات الطاويّة ما يدل على أن الطاوية وصلت إلى الطبقات الدنيا فى المجتمع الصينى ـ وذلك فى تناقض مع الكونفوشيوسية التى عكست أخلاقيات السادة الإقطاعيّين والمسئولين الحكوميّين. وبين السكان الريفيّين خارج أسوار المدن نجد مجتمعات على رأسها زعماء دينيون يمارسون أنواعًا معيّنة من السحر لضمان ولاء أتباعهم.

ويمكننا تتبّع الاستشراف الروحى لهؤلاء الزعماء الدينيين صُعُدًا فى التاريخ حتى مو ـ تسو Mo - tsu ومدرسته. ونذكر أيضًا أن تعاليم هذا الفيلسوف قد تم تعديلها بعد يو Yu المقدّس الذى استنفد كل جهده المتواصل لصالح شعبه. وبتأصيل هذه الفكرة الأساسية نجد كثيرًا من ملامح العقائد الموهية Mohist تذكّرنا ببعض الجوانب النمطية فى المسيحية مثل فكرة الحب الشامل، ومساعدة الآخرين.. إلخ. وثمة ملمح آخر للموهية Mohism وهو العقيدة الراسخة التى تفيد أن الكون من حولنا غاصٌّ بالأرباب والأرواح والشياطين ومليء بكل أنواع المؤثّرات الصالحة والشرّيرة. ومهمة الزعماء الدينيّين هى التعامل مع كل هذه القوى باسترضائها أو تفادى شرورها.

ويمكن بسهولة تتبّع الفكر الدينى الشّامانى القديم الذى يسرى تحت الحياة الدينية فى المجتمعات الموهية Mohist، وبتأثير فكرة التغيرات الدورية وعلاقتها بالين واليانج (الظلمة والنور) طورت جماعة موهيّة ـ شامانية عقيدة التحول الدورى من المصائب والكوارث إلى فترة سلام واستقرار. وتم إطلاق اسم (السلام الشامل T'ai - p'ing)

على هذه الفترة الأخيرة وعرفت هذه العقيدة بهذا الاسم فى التاريخ الصينى، ومن واجب القادة الدينيِّين لمثل هذه المجتمعات أن يمارسوا كل أنواع سحرهم ليصبح أتباعهم آمنين من الأخطار التى تسببها النيران والماء والحروب والطاعون حتى يصلوا إلى الزمن السعيد (زمن الطاى ـ پنج)، وعلى هذا، يمكن أن نعتبر هذا النوع من الخلاص الجمعى مختلفًا عن الخلاص الفردى فى مدارس (أو مذاهب) أخرى.

الفردوس

ارتبط بعقيدة كيف تصبح مخلَّدًا الإيمان بمساكن معينة يقيم فيها الخالدون منعّمين بالبركات. ولأن المقصود بالخلود ـ الخلود المادى (أو الفيزيقى)، جرى الاعتقاد أن هذه المساكن ستكون وسط العالم المادى. وعلى هذا، فنحن نقرأ عن الجزر المباركة: پنج ـ لاى P'eng - Lai وينج شو Ying - Chou وفو ـ سانج Fu - Sang وغيرها التى تقع فى البحر قُبالة ساحل شانتونج Shantung. ففى هذه الجُزُر يحظى كل بدن بالخلود. وكل الحيوانات والطيور فيها بِيض، وقصورها وبواباتها من ذهب وفضة. وكانت عقيدة أول إمبراطور من أباطرة أسرة شِنّ Ch'in فى الحكايات المرتبطة بهذه الجزر قوية؛ حتى إنه أرسل أسطولاً محملاً بالشبان والشابات لاكتشافها. لكن هذا الأسطول مثله فى ذلك مثل حملات استكشافية لأساطيل أخرى لم يصل إلى الهدف المنشود، وتظاهر هؤلاء المستكشفون أنهم رأوا هذه الجزر من البعد ولم يستطيعوا الوصول إليها.

وثمة مساكن أخرى للخلود على قمة جبل كونلون K'un - Lun فى الغرب من الصين. وأصبح الاعتقاد فى فردوس هذا الجبل سائدًا جدًا فى الفترة الأولى من حكم أسرة هان، وربما كان هذا أحد «الدوافع التى دفعت الإمبراطور وو ـ تى Wu - ti لإرسال وزيره شانج شيان Shang Ch'ien على رأس بعثة كبيرة إلى الغرب West فى القرن الثانى قبل الميلاد. وأحد الأرباب المترئِّسين لمأوى الجن gennii على الكونلون K'un - Lun هو (الأم الملكية الغربية Hsi - Wang - mu)، وتُمثَّل أحيانًا فى هيئة بشرية بذيل أسد وحَلَمة أنثى النَّمِر وشعر أشعث غير مرجَّل. وتعيش فى قصر من ذهب مُطعَّم بالأحجار الكريمة. وفى بستان قصرها شجرة خوخ تُخرج أوراقًا جديدة مرة كل ثلاثة آلاف سنة، وينْضج ثمرها بعد ذلك بثلاثة آلاف سنة أخرى، لكن هذا الخوخ موهوب لطوال العمر، إذ يطول عمر كل من يسعده الحظ بتذوقه. وعلى هذا، فكل الخالدين يجتمعون هناك ليأكلوا من شجرة الخُلْد هذه ليظلوا محتفظين بخلودهم. وأصبحت الأم

الملكية الغربية هذه أيضًا ربّة الطب تترأس على نحو خاص أمراض الطاعون وما شابهه. وفى مقابل الأم الملكية الغربية هناك الدوق (الدوج Doke) الملكى الشرقى، ... شكل بشرى وإن كان له وجه طائر وذيل نمر وقصره فى السماوات السديمية، تشكل السحب العنيفة Violent قُبَّته، وتكوِّن السحب الزرقاء جدرانه.

الاتجاهات الطاويّة الثورية

معظم هذه الفراديس (جمع فِرْدَوْس) الطاوية، من الواضح أنها تظهر روح المعارضة ضد المجتمع الإقطاعى القائم آنذاك، لذا فنحن نقرأ فى كتابات ليه ـ تسو - ... Tzu: «هذه المملكة كانت بلا قادة ولا كبار سن (المقصود هنا حكماء): إنها ببساطة تسيِّر أمورها بنفسها، وشعبها بلا رغبات ولا عمل شاق: إنهم ـ ببساطة ـ يتبعون غرائزهم الطبيعية» (Lieh - tzu, ch. 2). «يعيش الكبار والشباب بمسرَّة معًا، وليس هناك أمراء ولا سادة إقطاعيون. والرجال والنساء معًا يتجوَّلون بحرية وقد ... بعضهم بعضًا، لا يعرفون زواجًا ولا خِطْبة». (Needham, Science.. vol. 2, p. 142). وهذا النص الأخير يُظهر على نحو خاص أنه كانت توجد فى الريف معارضة عنيفة للعادات الراسخة فى المجتمع الصينى الرسمى الذى كان يقضى بأن الإناث ... درجة، وكان يتم إغراقهن فى كثير من الحالات بعد ولادتهن مباشرة. وكانت الزوجات من الناحية العملية ـ جَوارىَ لأزواجهن وأمهات أزواجهن. وشنت المذاهب الطاوية ... دعائية قوية ضد إغراق الأطفال الإناث، مطالبة فيما يبدو بشىء من المساواة ... الرجل والمرأة، وهذا يفسر وجود عدد كبير من النساء فى صفوف الطاويِّين؛ بل و... مَنْ هُنَّ زعيمات طاويّات.

وبعض المذاهب الطاوية ـ خاصة مذهب السلام الشامل (T'ai - P'ing) كا... فيما يُقال بشكل عام ـ مهيأة للمعارضة السياسية، مستعدة للقيام بتمرد على ... مواجهة سوء الإدارة أو فرض ضرائب باهظة أو حدوث نكبات طبيعية، وما إلى ذلك.

العمائم الصُّفر

حدث أكبر تمرد طاوى فى سنة ١٨٤م، وكان هذا التمرد بقيادة شانج شيو ... Chio الذى كان القائد الممثِّل لمذهب تاى پنج T'ai - p'ing. لقد استغل انتشار الـ... بين أهل الريف بسبب تدهور الأحوال الاقتصادية بشكل دائم فجمع أعدادًا ضخمة ... الاتباع وكوَّن منهم تنظيمًا ضخمًا. وكان رجال الدين والدعاة التابعون له يلبسون ...

صُفْرًا، أما بقية أتباعه فيضعون فوق رءوسهم عمائم صُفْرًا كعلاته مميزة تؤكِّد تبعيتهم له، لذا فقد عُرِفوا عادة بالعمائم الصفر أو ذوى العمائم الصفر.

وكانت عقيدة شانج شيو قائمة فيما يقول على وحى تلقَّاه فى بواكير حياته يفيد أن عصر السلام الشامل T'ai P'ing أو العصر السعيد يحل عندما تحل السماءُ الصفراء محل السماء الزرقاء الحالية. ولا بد أن يحدث هذا فى نهاية دورة الستين سنة الجارية فى سنة ١٨٤م. والسنوات العشر الأخيرة السابقة على هذا العصر السعيد (عصر السلام الشامل أو التاى پنج) لابد أن تكون غاصّة بكوارث سياسية وطبيعية وطواعين، وكان الاعتقاد أن شانج شيو زعيم ذو قوة سحرية هائلة وأنّه هو الذى سيقود قطيعه (الجماهير التابعة له) بأمان عبر الأخطار إلى العصر السعيد (عصر السلام الشامل أو التاى پنج).

وتقضى تعاليمه بأن كل الكوارث سببها الخطيّة. والخطايا تتكون من التصرفات الخاطئة مع الأرباب والأرواح والشياطين المحيطة بالجنس البشرى، وكذلك من الأفعال السيئة ضد المجتمع أو أحد أفراده. وبدأت طريقته (أو منهجه) فى الخلاص بالاعتراف بكل الخطايا الفردية والعامة التى ارتكبها التائب الجديد، الذى تُقدَّم له شربة ماء جرى تكريسها (تطهيرها طقسيًا) برماد تعويذة محروقة. وبعد ذلك تتم حمايته سحريًا ضد الأخطار التى تُسبِّبها الأرباب والشياطين والطبيعة والبشر. فإذا مات رغم كل هذا بسبب إحدى هذه المصائب، عُزِى موته إلى ضعف إيمانه بالزعيم السحرى أو إلى آثام أو خطايا ارتكبها ولم يُضَمِّنها اعترافه.

والرب الأساسى فى عقيدة التاى پنج خاصة هو الحاكم القديم الأصفر - Yellow Old Ruler (هوانج ـ لاو ـ شن Huang - Lao - Chun)، أو الحاكم القديم الأصفر المحورى (شونج يانج هوانج لاو ـ شن Chung - Yang Hung Huang - Lao Chun)، الذى كان محل عبادة بالفعل فى المجتمعات الطاوية الريفية فى القرن الثالث قبل الميلاد، لقد كان هو ـ أى هذا الرب ـ هو الأخ الأصغر للإمبراطور والحاكم الأسمى السماوى الماهر T'ai - Shang t'ai - wei t'ien - ti - chun.

ومثل معظم أرباب الطاوية، كان هذا الربّ ربًا للكوْن الخارجى وربًا أيضًا لداخل الإنسان باعتبار داخل الإنسان هو الوجه الآخر للكون، وبالتالى فلهذا الرب مقر فى أى مكان فى السماوات، وكذلك فى داخل مركز رأس الإنسان، ومن خلال مركزه الأخير

هذا ربما يكون مشرفًا على الجسد البشرى وبذا يُصبح من أكثر الأرباب أهمية فى مجال شفاء المرضى. ولأن الطواعين والأمراض كانت أحد الأخطار المرعبة فى هذه العصور فيمكننا أن نتصور أن نبى هذا الرب ونعنى به شانج شيو قد لاقى نجاحًا هائلاً، لقد ازدحمت طرق إمبراطورية الهان فى الأجزاء الشرقية والوسطى بالناس الذى قدموا تاركين بيوتهم وأموالهم ليتّبعوه. ويمكننا من هذا أن نستدل على أن هذه المجموعات الطاوية دبّرت أن تعيش وفقًا لمبدأ المساعدة والتعاون والاستخدام المشترك للمواد والبضائع. وأكثر من هذا، فإننا نقرأ فى (تاريخ أواخر أسرة الهان ٢٥ - ٢٢٠م) أن بعض الطاويِّين وزعوا ثرواتهم على الفقراء وأنشؤوا بيوتًا لليتامى وشيدوا الطرق والجسور بالعمل التطوعى، بالإضافة إلى أعمال صالحة أخرى. وكانت حركة شانج شيو فى الأساس حركة مسالمة غير مسلحة، لكن الحكومة هاجمته هو وأتباعه فى نهاية عام ١٨٣ بسبب وشاية. ورغم أن شيانج شيو مات بعد أشهر قلائل من التدخّل المسلّح، فقد ظلت الحرب ضد أتباعه مستمرة طوال حوالى عشرين سنة. وباستثناء تمرد السلام الشامل (تاى پنج T'ai - ping) فى القرن التاسع عشر، فقد كان هذا التمرد المذكور آنفًا أخطر تمرد دينى فى تاريخ الصين.

دولة طاويّة

وهناك ممثل آخر مشهور لعقيدة طاوية مشابهة، ونعنى به شانج لو Chang Lu الذى أسس دولة طاوية صغيرة فى وادٍ عند المجرى الأعلى لنهر هان Han بين شنسى Shensi وسوشوان Szuchuan. وازدهرت هذه الدولة منذ حوالى ١٨٨م إلى ٢١٥م، وكانت تديرها هيراركية طاوية (هيئة طاوية متسلسلة تسلسلاً هرميًا) واتسم نظامها كله بالتكامل والاستقامة والاعتدال والتسامح. فعلى سبيل المثال كان يجرى تنفيذ العقاب ضد الآثم إذا ما تكرر منه الإثم نفسه ثلاث مرات، وكان العقاب على الآثام الأقل درجة هو إصلاح ما مسافته مائة خطوة من الطريق. وبين الحين والحين كان رجل الدين الطاوى المكلّف بالإدارة، يطلب من أتباعه أن يعترفوا بينهم وبين أنفسهم بآثامهم التى يكونون قد ارتكبوها ولم يلحظها أحد. وكان من خصائص هذه الدولة كثرة الخانات (أو الفنادق) المجانية التى يبيت فيها المسافرون ويتناولون فيها وجباتهم مجانًا، فأمام هذه الخانات تُصف الأطباق ليتناول منها العابرون المحتاجون. وتُعاقب الأرواح الذين يسيئون استخدام هذه المؤسسات باصابتهم بالأمراض.

شانج طاو ـ لنج والوو ـ تو مى ـ تاو Chang Tao ling & the Wu - Tou Mi Tao

يعود تراث هذه المجموعة الطاوية إلى جَدِّ شانج لو Chang Lu ونعنى به شانج طاو ـ لنج Chang - Tao Ling الشهير الذى أصبح أحد أبرز الطاويِّين. لقد هاجر من مناطق شرق الصين إلى سوشوان Szuchuan فى غربها ودعّم مركزه كساحر فى مجتمع معظمه من أهل التبت. وشرَّفه لاو ـ تسو العظيم بالزيارة، ومن خلال تعاليمه استطاع أن يوقع اتفاقية شاملة تجعل كل الشياطين والأرواح فى العالم تحت سلطانه(*)، وقد مكَّنه هذا من وضع تعاويذ للحماية ورُقًى ذوات طبيعة سحرية مكتوبة على أية مادة من المواد التى يُكتب عليها. وأصبحت هذه الرُّقَى والتعاويذ أحد الملامح الرئيسية لهذه المدرسة (المذهب) وشاع استخدامها خلال القرنين الثانى والثالث للميلاد، بل وبعد ذلك. واستطاع شانج ـ طاو بسلطانه على الأشباح والموجودات الخارقة للطبيعة أن يكون حاميًا لأتباعه ضد كل التأثيرات الشريرة. ونقل مقدرته هذه لابنه شانج هنج Chang Hêng الذى نقلها بدوره إلى شانج لو Chang Lu، وظل هذا السلطان على الأشباح والموجودات الخارقة للطبيعة يُتوارث فى أسرة شانج (أو هكذا تقول الأسطورة)، إلى أن استقرت أخيرًا فى جبل التنِّين والنَّمِر (Lung - hu Shan) فى كيانجسى Kiangsi فى سنة ١٠١٦م. ومن المفترض أن هذا التوارث للقوى السحرية فى أسرة شانج يشكل أول «باپويّة Papacy» فى تاريخ الطاوية وجرى الاعتراف بهذه (الپاپوية) فيما يبدو فى القرن الحادى عشر، واستمرت حتى وقت حديث نسبيًا، وانتهت سنة ١٩٣٠ عندما قام الجيش الأحمر فى كيانجسى بتكسير كل الجرار التى حبس فيها «المعلم السماوى Celestial Master» الأرواح الشريرة. وتُعرف طاوية شانج طاو لنج غالبًا بأنها طاوية المعلّم السماوى (T'ien - Shih Tao).

وكان الاعتقاد الصارم فى الأشباح والشياطين وفى قُوَى الزعيم الدينى وسلطانه على هذه الأرواح والشياطين هو الأساس الروحى لدولة شانج لو Chang Lu. وكان يجمع الضريبة عينا خمسة پكّات أرزًا من أتباعه (الپك مكيال يساوى ربع بوشل)، لذا عُرف هذا المذهب بشكل عام بمذهب «پكّات الأرز الخمسة» (Wu - tou - mi Tao)، وفى الحقيقة أن هذه البكّات الخمسة كانت هى الضريبة المفروضة المعتادة على أهل التبت وغيرهم من الوطنيين، مما يجعلنا نستدل على أن غالبية رعايا شانج لُو كانوا

(*) لم يوضح النص مع من وقّع هذه الاتفاقية الغريبة. (المترجم).

تبتيِّين. وكان تأثير هؤلاء الوطنيين واضحًا فى ظهور طقوس معينة فى عبادة هذا المذهب الطاوى الذى ارتبط بطبيعة تصوّفية (باطنية) وعربيدة. لقد كانت هناك طقوس للتوبة تقضى بالتمرّغ فى الطين وتلويث الوجه بالقَذَر والمشاركة فى ممارسة الجنس بشكل جماعى وغير ذلك كثير. وعندما أصبحت طاوية شانج طاو ـ لنج هى العقيدة الطاوية السائدة خلال القرنين الثالث والرابع للميلاد، كانت هذه الطقوس تُمارس فى المجتمعات الريفية وفى سائر أنحاء الجمهورية.

الطاوية الإصلاحية

ربما كانت فجاجة طقوس طاوية شانج طاو ـ لنج الآنِف ذكرها من بين الأسباب الرئيسية لقيام البوذيين بالانفصال عن الطاويّين. لقد كان الوضع الأصلى للبوذية فى الصين أنها مذهب طاوى آخر له طريقته الخاصة فى الوصول إلى الخلود، وهو قول صحيح. بل إن الطاويين يتداولون حكاية أسطورية تفيد أن لاو ـ تسو هاجر إلى الغرب وأصبح هو البوذا (ليس المقصود هنا بوذا الشخص التاريخى المعروف). فالبوذية بمعاييرها العقلية والأخلاقية وفلسفتها المتطورة جدًا، وجدت لها قدمًا راسخة فى دوائر تمقتُ فجاجة الطقوس الطاوية وسخف خرافاتها التى تتناول الظواهر فوق الطبيعية. وأكثر من هذا، لقد انتهزت مزايا «المؤسسة الدينية Church» البوذية ليكُون منها أفراد كونوا أسرًا ثرية وقوية بتولّيهم رياسة الأديرة البوذية ومناصب أخرى مهمة. وعلى هذا، ففى خلال القرنين الرابع والخامس للميلاد راحت البوذية تتطور كقوة روحية واقتصادية هائلة هددت بالسيطرة على كل المجتمع الصينى، وحاول الطاويون الذين أصبح الخطر يحدق بهم بشكل متزايد، وأصبحت قيمتهم تقل كقارئى رُقًى وتعاويذ فى المحافل الرسمية، وكموجهين دينيين فى البلاط الإمبراطورى وبيوت الإقطاعيين ـ حاولوا مواجهة هذا التهديد بأن تبنّوا الطرائق البوذية التى تؤمِّن وضعهم وخاصة التى تؤمّن تنظيمهم الدينى وتضمن له البقاء.

وكان المصلح الطاوى كو شيان شيه K'ou Ch'ien Chih فى طليعة الحركة الطاوية الإصلاحية المناهضة للبوذية. لقد تلقّى وحيًا (فيما يقول) فى سنة ٤١٥م من «الروح الحارس لجبل سنج Mount Sung المكان الرئيسى الذى يتجمع فيه الخالدون» وهبه (أى هذا الروح) لقب «المعلّم السماوى T'ien Shih وعَهِد إليه بمهمة تطهير الطاوية وتصحيحها. وكان أول ما قام به هو استبعاد العقيدة الخاطئة فى الثالوث المتغير (أو

ى التغييرات الثلاثة): شانج طاو ـ لنج Chang Tao - Ling وشانج هنج Chang Heng وشانج لو Chang Lu، وبتعبير آخر عمل على أن يرفع من مستوى الحياة الدينية والرهبانية للطاوية إلى مستوى البوذية ليجعلها مقبولة للطبقات العليا فى المجتمع الصينى. وعلى وفق تعاليمه، فإن المطلب الأول للوصول إلى الخلود هو أن يسلك المرء سلوكًا حسنًا، والمطلب الثانى هو الحمية، وممارسة ألعاب رياضية بشكل سرّى. وزعم ان البوذا كان واحدًا من الطاويّين القديسين، وقال عن البوذية: «لأنها عقيدة المشاق والمعاناة وجدنا كل الأتباع يحلقون شعورهم ويصبغون ملابسهم ولا يتبعون الأساليب الإنسانية المعتادة فى الحياة»، لذا كانت هذه هى أهداف الدعاية الرئيسية للطاوية فى مواجهة البوذية.

وكاد كو ـ شين ـ شيه K'ou Ch'ien Chih ينجح فى كسب تعاطف الإمبراطور الثالث طويا ـ واى Topa - Wei (٤٢٤ – ٤٥٨) لكن هذا لم يستمر طويلاً، فبعد موت كو Kou فى سنة ٤٤٨ توقف الاضطهاد العنيف الذى تعرضت له البوذية وأتباعها، والذى كان بتحريض منه، وسرعان ما استعاد البوذيون نفوذهم السابق. لقد كانت هذه هى أول محاولة يقوم بها الطاويون لاستبعاد المؤسسة الدينية «Church» البوذية استبعادًا تامًا لتحل الطاوية محلها ـ اقتصاديًا وروحيًا.

بل وحاول كو K'ou أن يؤسس رياسة دينية طاوية (النص «پاپوية» طاوية) لكنها لم تستمر، لقد كان هو نفسه أول وآخر «پاپا» طاوى. وعلى أية حال، فقد نجح فى تهذيب وتنقية الطقوس المثيرة التى قال بها أصحاب التغييرات الثلاثة والآنف ذكرها، ومع هذا فإن أشكالها الأكثر فجاجة ظلت موجودة فى ضمير المجتمع الصينى لدى الطاويين المتمردين لفترة طويلة، وكانت مختلفة عن الطقوس الطاوية التى كان يجرى العمل بها فى الأديرة الطاوية الأساسية وعند الممثلين الطاويين الرسميين فى البلاط الإمبراطورى للأسرات الحاكمة المختلفة.

لقد كانت المهام الأساسية لرجال الدين الطاويين فى البلاط هى أنهم مستشارون لتحديد الأيام الميمونة للقيام بالمشروعات الخاصة، وبأى نوع من النشاط السياسى، بل لقد كان من مهامهم أيضًا تحديد الوقت الصحيح للإمبراطور والإمبراطورة للقيام بالعمل الذى يضمن استمرار السلالة الإمبراطورية، وبالإضافة لهذا فقد كانوا يقومون بتلاوة كل أنواع الرقى والتعاويذ والقيام بالأعمال السحرية وممارسة الوسائل المؤدية للشفاء فى القصور.

سر الخلود

انشغال الطاويين بإيجاد وسائل لإطالة عمر الفرد، وجعله خالدًا، استمر طوا ال
القرنين الثالث والرابع للميلاد. لكن بدلاً من الطرق التى تستغرق وقتًا طويلاً والمتسم
بالصعوبة والمتمثلة فى اتباع حمية خاصة، والالتزام بتدريبات التنفّس طوال سنوا
عدَّة، راحوا الآن يهتمون بإيجاد دواء معجزة يحقق للجسم السلامة ويهيّئه لطول العم
فى لحظة، وكانت المعرفة المتعلقة بهذا الدواء سرية ومقتصرة على عدد محدود. ورغم
أن هذا الاتجاه البحثى كان قد بدأ فعلاً فى القرون الخوالى إلاّ أنه أصبح الآن أكثر
أهمية. لذا فنحن نقرأ: «لقد أوجد الآلاف وعشرات الآلاف من الوصفات الطبية ذا
تأثير، منها تحويل الذهب وإذابة الأحجار الكريمة واستخدام الطلاسم وتحضير الماء
ويُقال إن أفضل الصيَغ (التعويذات) تُنبت ريشًا للطيران إلى السماء، ويليها فى
الأفضلية ـ فيما يُقال ـ تلك التى تمنع المصائب وتبعد النكبات، لذا فَمُحبو العجائب
كانوا هم الذين عادة ما يستخدمون هذه الوسائل ويحترمونها». وكان كو هنج Ko Hung
هو الممثل الرئيسى لهذه المدرسة واسمه الأكثر شيوعًا هو پاو ـ پو تسو Pao - P'u tsu
الذى يمكن أن نسميه بحق أعظم كيميائى فى تاريخ الصين.

ورغم أنه تلقّى تعليمًا كونفوشيوسيًا وكان ضليعًا فى الكتابات الكونفوشيوسية
الكلاسية، إلاّ أنه قضى كل حياته فى إجراء تجارب على كبريتيد الزئبقيك لإنتاج دواء
يُطيل الحياة. ومن الواضح أنه اقتنع أن حياة الإنسان تختلف طولاً من فرد إلى فرد
فبعضهم حياته طويلة وبعضهم حياته قصيرة، ومن هنا لابد أن تكون هناك مقوّمات
أقوى فى التكوين الجسمى لأولئك الذين يعيشون أعمارًا أطول، وهذه المقوّمات أساسها
فيما اعتقد هو كبريتيد الزئبقيك، وقد أجرى تجارب على نفسه. وكان الاعتقاد السائد
أن الحبوب (الحنطة والشعير وغيرها) تحوى جوهر الحياة، لكن الاعتقاد الآن أنها
تقصّر العمر، بل وهى الحامل الحقيقى للموت. وقد استغرق الخلاف حول هذه العقيدة
بين المذاهب المختلفة مجلدات كثيرة.

ومن ناحية أخرى، كان كو هوانج Ko Huang مقتنعًا تمام الاقتناع أن تناول الدواء
وحده لا يؤدى إلى الخلود، فمن الضرورى بالقدر نفسه أن يحظى راغب الخلود
بالجدارة بالقيام بالأعمال الصالحة. ومن هنا أدخل فى تعاليمه اتجاهًا أخلاقيًا قويًا
والاعتقاد فى التكوين الجسمى للجسد الإنسانى يمكن أن يتغير ليصبح أكثر قابلية

للفناء أو أقل قابلية، كان اتجاهًا قويًا فى هذه الفترة حتّى إن الإمبراطور الأول فى أسرة طوبا ـ واى Tobe - Wei الحاكمة (٣٩٨ – ٤٠٤) أسَّس أكاديمية كبرى لتحضير هذه الأدوية تم تجريبها على المجرمين المدانين فى جرائم كبرى.«لكن كثيرين منهم ماتوا دون أن يثبتوا فاعلية الجرعة التى تناولوها»، وأكثر من هذا فمن الشائق أن نعرف كيف أدى هذا الاعتقاد فى الخلود الجسدى إلى ظهور كثير من القصص الطريفة انتشرت على نطاق واسع وكان الناس يصدِّقونها فى هذه الأزمان. وعلى هذا نعلم ـ على سبيل المثال ـ أنه بعد موت كو K'ou انكمش بدنه من ثمانية أقدام وثلاث بوصات إلى ست بوصات، بعد أن غادر البدنَ جزؤه الخالد.

فلسفة طاوية

تطوَّر الفكر الفلسفى لكل من طاو ـ تى شنج، وشوانج ـ تسو Chuang tzu فى القرنين الثالث والرابع للميلاد، وأصبح معروفًا بالتعاليم السرية أو الغامضة (هسوان ـ هسيوه Hsuan - hsueh). وفى سنة ٤٧٠ عندما أنشأ أحد أباطرة أسرة ليو ـ سونج Liu - Sung أكاديمية جديدة «للتعليم العام»، تم إدخال هذه الفلسفة لتكون موضوعًا أساسيًا للدراسة. ولأن ممثّلى هذه المدرسة كانوا هم أنفسهم من الطبقة المثقفة، فقد كانت فلسفتهم الطاوية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالفكر الكونفوشيوسى السائد فى هذه الدوائر. والحقيقة أن هذا كان استمرارًا لاتجاهات سادت فى مذهب طاوى كان يمكن أن نجد آثاره فى بعض فصول كتبها شوانج ـ تسو Chuang - tsu، تجعل الطاو فى المحل الثانى بعد التِّنّين (السماء). «فإذا شرع أحدهم فى شرح الطاو الكبير أو الطاو العظيم، فإنه يبدأ بشرح معنى (السماء) ثم يبدأ فى شرح (الطاو) أو (التِّى Te)» (Chuamg - tzu, ch. 13).

وهذه المجموعة التى حاولت المزج بين الطاوية والكونفوشيوسية سادت فى بداية أسرة هان Han. وكان يمثلها فى ذلك الوقت وانج پى Wang Pi (٢٢٦ – ٢٤٩) الذى حقق شهرة بشرحه للطاو ـ تى شنج Tao - tê Ching وكو هسيانج Kuo Hsiang (تُوفِّى فى سنة ٣١٢) الذى حقق أيضًا شهرة بشرحه لكتابات شوانج ـ تسو. وكان أحد خصائص عقيدتهم هو اعترافهم بأن كونفوشيوس هو أعظم حكيم فى كل العصور، لكنهم يفسرون (الحكيم) بطريقتهم الطاوية. فعلى وفق رأيهم، فإن كونفوشيوس كحكيم كان يعنى «اللا وجود not - being». وعلى هذا، فإنه «قد تحقق من أن اللا وجود

لا يمكن أن يكون مجالاً للتعاليم، ولذا شعر أنه مكبّل فى تعامله مع الموجود. وعلى أية حال، فإن كلاً من لاو ـ تسو، وشوانج ـ تسو لم يكونا قد تخلّصا تمامًا من مجال «الوجود being» فكانا يتحدثان باستمرار عن «اللا وجود not being» الذى كان ينقصهما بالفعل» (Fung Yu. Lan, History of Chinese Philosphy, vol. 2.p. 170).

لقد تمثل إحياء الفلسفة الطاوية فى الأساس فى تفسير أفكار (كتاب التغيرات) الكلاسى (I - Ching) الذى شكل دائمًا حلقة وصل بين فكر الطاوية وفكر الكونفوشيوسية، وكذلك فكر الطاو ـ تى ـ شنج وكتابات شوانج ـ تسو. وبطبيعة الحال كانت التفسيرات الجديدة مرتبطة بالروح العامة للعصر وعقلية طبقة المثقفين. لقد جرى التركيز على «الواحدية Oneness» كتبرير طبيعى للنظام الملكى والقيادة الملكية، لذا فنحن نقرأ: «الأكثرية لا يمكن أن تحكمها الأكثرية، وإنما الحاكم الأعلى هو الذى يحكم الأكثرية، والنشاط (العمل) لا يمكن أن يحكمه النشاط (العمل)، وإنما هو الثابت الفرد هو الذى يهيمن أو يحكم Control نشاطات العالم (الدنيا). لذا فلكى تعيش الأكثرية على نحوٍ سواء لابد أن يكون الحاكم فى أسمى درجة محافظا على واحديته» (Ibid, p. 180).

فالطاو لا يمكن أن يوجد شيئًا لأنه ليس اللا وجود، «إنه أى الطاو لم يكن سببًا فى قداسة الأرباب، فالأرباب مقدسة بذاتها» (Ibid, p. 208)، (فإذا كان «اللا موجود» لا يمكن أن يكون موجودًا، فكذلك «الموجود» لا يمكن أن يكون «لا موجودًا»؛ فالموجود دائم الوجود» (Ibid, p. 209).

كل الأشياء «أوجدت نفسها تلقائيًا» ولم تنبثق من أىّ شىء آخر». ذلك هو طريق السماء أو التِّين طاو» (Ibid, 209).

«ومن هنا يمكننا أن نعرف وضع الحاكم والمحكوم، إنه وضع من هو أعلى وأسمى ومن هو أدنى، أو ما هو يد وما هو قدم... إنه مبدأ السماء، وليس من وضع البشر.. دع الخدم يقبلون ببساطة نصيبهم وليساعد بعضنا بعضًا بلا سخط» (Ibid, p. 227).

وهذا يختلف اختلافًا واضحًا عن قول پاو ـ شنج ـ ين Pao Ching yen الفوضوى «فى الأزمنة القديمة لم يكن هناك سادة إقطاعيون ولا موظفون رسميون»، وقد عبر بهذا عن عقلية الطبقات الأخرى فى القرنين الثالث والرابع للميلاد.

ونجد أيضًا تفسيرًا جديدًا لإصرار الطاوية القديم على الامتناع عن العمل أو حركة اللانشاط (وو ـ وى Wu - Wei)، فلم تعد هذه الحركة تعنى ما كان يريده نسّاك شوانج تسو «اطْوِ يدك بصمت بين الجبال والغابات»، وإنما أصبحت تعنى «اترك كل شىء يتخذ مساره الطبيعى وستكون طبيعته كافية لتسييره» (Ibid, p. 216).

المذهب الطبيعى

هذه الفلسفة الطاوية الجديدة أعطت دفعة لحركة «اتِّباع الطبيعة Follwing na- ture» بين مثقّفى هذه الفترة. وفى محاولات منهم لإسْلام قيادهم لطبيعتهم، ترك بعضهم الشعر دون حلاقة أو تهذيب، ورفض بعضهم الكلام معبِّرين عن أنفسهم مرة بحركات غريبة أو بالصَّفير، وأغرق بعضهم فى شرب النبيذ وخلعوا ملابسهم وتمددوا فوق الأرض. وباختصار، لقد فعلوا كل شىء يُهين الطرائق الكونفوشيوسية فى التصرف والسلوك، وقالوا إنهم بهذه الطرق يصلون إلى أصل الطاو العظيم.

وعلى أية حال، ألهمت هذه الحركة مدرسة من الفنانين الكبار أثر فيهم النبيذ وجمال الطبيعة فأنتجوا أعمالاً شعرية وتصويرية بارزة.

فالشاعر هسى كانج Hsi K'ang (٢٢٣ - ٢٦٢) مؤسس «حلقة الحكماء السبعة فى بستان البامبو (الخيزران)»، يمكن اعتباره أول من بدأ هذه الحركة الفنية التى تطورت خارج نطاق روح طاوية هذه الفترة. وكان أحد المعجبين به بعد ذلك الرسام الكبير كو كاى شيه Ku - K'ai Chih (٣٤٤ - ٤٠٥)، لقد تأثر هذا الفن بنظرة الطاويين للحياة ووصل ذروته متمثلاً فى أشعار فترة التانج T'ang (٦١٨ - ٩٠٦) والتى يمثلها خير تمثيل الشاعر لى ـ تا ـ پو Li - Ta - po، أما فى الرسم فقد بلغ ذروته فى عصر أسرة سنج Sung (٩٦٠ - ١٢٧٩)، وفى هذه الحقبة الأخيرة كان اتجاه الفكر الفلسفى المستقى من الطاوية قد اختلط بالكونفوشيوسية فيما عُرف بالكونفوشيوسية الجديدة (P. 370).

الطاوية خلال فترة أسرة تانج T'ang

فى ظل أسرة تانج (٦١٨ - ٩٠٦) كانت المؤسسة الدينية الطاوية تحت الرعاية الشديدة للحكومة، ويمكن أن نعزو هذا إلى أن البيت الحاكم كان يحمل اللقب نفسه وهو لى أتا وتكملته Li Eth أو لاو ـ تسو، وكان يكفى أن يظهر بنفسه ليجعل هذا

التشابه فى اللقب واضحًا أمام أول إمبراطور من أسرة تانج T'ang. وربما كان لاو - تسو مَدينًا بوضعه المميز فى الترتيب الطبقى للطاوية، دَيْنًا كبيرًا لهذه العلاقة بحكام أسرة تانج الذين منحوه المزيد والمزيد من ألقاب التشريف. لكن السبب الحقيقى لهذا التكريم، ربما كان هو عزم الحكومة على استخدام المؤسسة الدينية الطاوية لمواجهة القوة الاقتصادية للبوذيِّين. وقد أدى هذا التنافس أخيرًا لاضطهاد البوذية اضطهادًا قاسيًا بتحريض من الطاويين فى سنة ٨٤٥. لقد تعرضت المؤسسة الدينية البوذية لضربات لم تفق منها إفاقة تامة أبدًا. وقد سبق هذا اضطهاد أتباع المانوية Man-icheaus فى سنة ٨٤٣ وإجبارهم على الانضمام للتيار الطاوى السرّى لجماعة ذوى العمائم الصُّفْر، الذى كان قد تعرض للهزيمة فى مواجهة الحكومة والتيارات الطاوية الأخرى.

لقد اتّسمت طاوية فترة تانج بتطور كبير فى الحياة الديرية التى أصبحت الآن نموذجًا يُحتذى. لذا فنحن نقرأ أنه فى سنة ٧١١ أصبحت حتى أميرات البيت الحاكم راهبات طاويات. وفى بداية القرن الثامن، كانت هناك فى العاصمة شانجان Changan عشرة أديرة للرهبان الطاويين وستة أديرة للراهبات الطاويات (قارن: أربعة وعشرون ديرًا بوذيًا للرجال، وسبعة وعشرون للنساء)، وقد تم تكييف الأديرة الطاوية لتقترب فى نظمها مع الأديرة البوذية الآخذة بنُظم «الفينايا Vinaga» (الآنف ذكرها عند الحديث عن البوذية). وكان على الداخل فى هذه الأديرة أن يُقدم القرابين لصور الأرباب السامية الطاوية، وعليه أن يلتزم بالوصايا: لا تقتل؛ لا تأكل لحمًا أو تشرب: كحولا، لا تكذب، لا تسرق، وأن تعيش حياة العفَّة، وكلما ارتقى فى سلّم الحياة الديرية زاد، الوصايا التى يتحتّم عليه الالتزام بها.

التطهريّة الطاوية Taoist Puritanism

ومن ناحية أخرى، يبدو أن الطاوية فى فترة حكم أسرة تانج، عملت على أن تصبح نموذجًا وحَكَمًا للأخلاق التطهرية (البيوريتانية). وكان لو ـ ين Lu - yen أحد أبرز الطاويين فى هذا المجال، وهو معروف أكثر باسم لو تنج ـ پن Lu Tung - Pin (٧٥٥ - ٨٠٥)، إذ أنشأ سجل حسابات للجدارة (استحقاق الجدارة) والخزى (ما يوجب الخزى). وعلى وفق حساباته فإن الحسنات يذهبن السيئات، والسيئات يمحقن الحسنات. وفى نهاية كل شهر على المرء أن يضيف فى الخانة الخاصة بالجدارة

(الحسنات) ما قام به من حسنات، وفى الخانة الخاصة بالخزى (السيئات) ما بدر منه منها، وأن يصفّى حسابات الشهر ويضيفها للمتبقى من حساب الشهر السابق. وقدم لنا قائمة مفصلة بالحسنات والسيئات. ومن بين الحسنات: «أن تتحمل بلا تبرّم والديك (مائة حسنة)، ألا تصدّق الأقاويل عن زوجة أخيك أو الخدم (١٠ حسنات)، أن تحسن إدارة أمور المحظيات من الفئة الدنيا (حسنة واحدة)، منع الزوجة أو الابنة من التسكع خارج البيت (١٠ حسنات)، حفظ العهود للأصدقاء (حسنة لكل مرة يلتزم فيها بعهده)، إنقاذ طفلة من الوأد بمنع إغراقها فى الماء (خمسون حسنة)، الإصلاح بين زوجين متخاصمين أو بينهما وبين أطفالهما (١٠٠ حسنة)، إنقاذ حياة حشرة (حسنة)، إعادة طفل رقيق Slave إلى والديه دون مقابل (حسنة عن كل ١٠٠ قطعة نقود نحاسية من ثمنه)، غض البصر (الطّرْف) عن كل جميلة أو جميل (خمس حسنات) (انظر: Lu - Yen, Fen - lei Kung Kuo Ko trans. by L.Wieger.. إلخ)، ومن ناحية أخرى نعلم عن السيئات ما يلى: (تلويث قطعة ورق عليها كتابة، التبول أو التبرز نحو المنيرات السماويات «الشمس والقمر والدب الأكبر والأرباب الطاوية القديمة»، الضغط على مَدين فقير، الجلوس عاريًا فى المنزل للاستراحة خلال الفصل الحار، التلفظ بألفاظ فاحشة).. إلخ (Ibid).

وبصرف النظر عن كون هذه القائمة تمثل ما قد نسمّيه الأخلاق البورجوازية، فمن الواضح أنها تمهد السبيل لِسِفْر «الثواب والعقاب» (كانْ ينج پن Kan - Ying P'ien) السفر الشهير فى الأخلاق الطاوية الشعبية الذى انتشر على نطاق واسع فى عهد أسرة سنج Sung. وتعطينا مقدمة هذا السفر فكرة عن الطاوية الشعبية فى هذه الأيام:

«يقول الأسمى (التاى شانج T'ai - Shang):

«سوء الطالع والحظ الحسن ليس لهما باب يمكن الدخول منه، وإنما الإنسان نفسه هو الذى يستدعيهما». فكما يتبع الظلُّ الجسمَ، كذلك تتبع الأعمال الصالحة والطالحة فاعليها، وعلى هذا فللسماء والأرض أرواحها التى تقضى بين الناس، فتقطع من أعمارهم على قدر ما ارتكبوا من آثام.. وهناك أيضًا أرباب الدب الأكبر والدب الأصغر يحصيان من مكانهما العالى آثام الإنسان، ويصدران عليه الأحكام... إنهما من خلال أرواح البدن الثلاثة (فى رأسه وصدره ومعدته) يسجلان بعد مرور كل خمسة وثلاثين يومًا أمام محكمة العدالة السماوية، ما تم ارتكابه من الآثام، وفى اليوم الأخير من كل

شهر يقوم رب المطابخ God of the Kitchen (تساو ـ وانج) بكتابة تقرير مشابه، وفى كل الحالات يُفرض عقاب هو اقتطاع اثنى عشر عامًا من عمر مرتكب الكبيرة واقتطاع مائة يوم من عمر مُرتكب الإثم الهيِّن. إننا نجد هنا انتهاء آخر أثر لبعض عقائد شانج لو والاتجاهات التطهرية عند كو شيان ـ شيه K'ou Ch'ien - Chih. ولأن كثيرين من العوام حاولوا الالتزام بكل تفاصيل هذه التعاليم فى حياتهم اليومية، حازت الطاوية على مكانة مرموقة وتفوقت على البوذية فى مضمار التنظيم الدينى.

الطاوية أثناء فترة حكم أسرة سنج

ونَعِم الطاويون أيضًا خلال فترة حكم أسرة سنج بحماية وتشجيع بعض الأباطرة، ولكن يمكن القول بشكل عام إن القوة الدافعة للطاوية كانت قد بدأت فى الانهيار أو استنفاد أغراضها، لقد ذاب كثير منها فى العقائد البوذية المختلفة؛ ذلك لأن الاعتقاد الطاوى فى إمكان إطالة العمر إلى ما لا نهاية (تحقيق الخلود) بالتزام الحمية وممارسة تدريبات التنفّس، قد راح يضعف شيئًا فشيئًا وأصبح الناس أكثر اهتمامًا بوصول أرواحهم بسلام إلى السوكهاڤاتى Sukhavati (P.322) أو غيرها من الفراديس البوذية. ورغم أن ممارسة تدريبات إطالة العمر ما زالت موجودة يمارسها بعض الأفراد والجماعات، إلاّ أن عددًا قليلاً من الطبقة المتعلمة يؤمنون بجدواها.

لقد استوعبت الكونفوشيوسية الجديدة التيار الرئيسى فى الفكر الفلسفى الطاوى، ولم يعد هذا التيار يظهر على السطح إلاّ بشكل متقطع من خلال نسق تفكير بعض المفكرين فى الأسرات الحاكمة المتأخرة زمنًا أو بين المثقفين والمتعلمين. لقد راحت الطاقة الانفعالية للطاويين تعبر عن نفسها من خلال الحركة الرومانسية الصينية، سواء فى مجال الشعر أو الرسم.

محاولات بعث الطاوية من جديد

حاولت الطاوية ـ التى أيّدها على نحو خاص الإمبراطور الثالث والإمبراطور الثامن من أباطرة أسرة سنج الحاكمة ـ إحياء ما اندرس من اهتمام بها بالاستعارة من النظام الدينى للأميدية Amidism (أو دين أميتابها Amitabha) ـ الذى كان قد أصبح هو الدين المقبول لدى الطبقات الوسطى فى مدن الإمبراطورية، لذا أدخل الطاويون عبادة رب جديد هو «المَهِيب الطاهر Pure August» (Yu - huang)، واعتمد الإمبراطو

الثالث هذا الرب رسميًا، وجرى اعتباره الرب الأعلى لمجموعة الأرباب الطاوية، كما تم اعتباره مساويًا للحاكم فى عُلاَه Sovereign on High الذى آمن به الموحّدون الصينيون القدماء ومساويًا لأميتابها Amitabha عند الأميديين. وكانت الطقوس العبادية لهذا الرب الجديد مستعارة إلى حد كبير من الرب أميتابها الآنف ذكره. وبرعاية هذا الإمبراطور نفسه تمت استعادة الحروف وكراسات المديح فى نظام الحكم، التى هبطت من السماء، وهو أمرٌ كان يحدث كثيرًا فى عهد أسرة تانج. وعادة ما كانت هذه الأحداث مسبوقة برؤًى يراها الإمبراطور تخبره برسل روحانيين يقولون له إنه سيتلقى رسالة من السماء. واتضح باختصار بعد ذلك أن هذه الرسالة تم العثور عليها ملفوفة فى قماش أصفر متدلية من إفريز بوابة إحدى المدن فتلقاها الإمبراطور بنفسه بكل تجلّة. وكانت فى غالبها مكتوبة بأسلوب الطاو ـ تى شنج Tao - te Ching، أما محتواها فكان كيْل المديح للإمبراطور وحكمه الصالح.

الشرائع الطاوية Tao - Tsang

كانت فترة حكم أسرة سنج فترة نشاط كبير فى حركة نشر الأعمال الطاوية وكل أنواع الآداب الأخرى، ويرجع الفضل فى هذا للرعاية الإمبراطورية وسرعة انتشار الطباعة، فتم طبع معظم الكتابات التى تتناول الشرائع الطاوية (الطاو ـ تسانج)، أما نصوص الشرائع نفسها فجرت طباعتها فى النصف الأول من القرن الخامس عشر. وهى تتكوّن من ١٤٦٤ عملاً مرتبة فى ثلاثة أقسام تقليدًا للتريبيتاكا Tripitaka البوذية، وتتناول هذه الأقسام الثلاثة «مجالات الطهارة أو التطهر»: تطهر القديسين وتطهر الذين اتحدوا مع الطاو وهى أسمى الطهارات، وطهارة الخالدين أو الطهارة العظمى. هذا هو الثالوث الطاوى فى أسمى صوره. ونص الشرائع الطاوية هو أهم مصدر يمكن الرجوع إليه لدراسة جوانب الطاوية المختلفة.

الطاوية الشعبية

الجزء الأكبر من العقيدة الطاوية القديمة تم استيعابه إلى حد كبير فى خِضَمِّ بحر المعتقد الدينى الشعبى، الذى هو مزاج من معتقدات خرافية وممارسات منتشرة فى سائر أنحاء الريف، ومعظمها كانت تُعد معتقدات وممارسات خارجة عن الدين الصحيح وغير شرعية، ومن هنا فقد انقسم معتقوها إلى مئات المجموعات «يجتمعون فى الغسق ويتفرقون فى الفجر» مختبئين فى المناطق الجبلية الشاسعة. وكان كثير من

هذه المجتمعات مانوية فى نظرتها للحياة وكانت شديدة التأثر بنزعة شانج شيو الانفصالية القديمة (P. 390) الذى كانوا يعتبرونه قديسًا، وكان اسمه عندهم طابو Ta-boo (أى اسم مقدّس لا يجب ذكره). وفى سنة ١١٢٠، انفجرت هذه المجتمعات الخارجة عن الدين الصحيح (المهرطقة)، فى ثورة علنية بقيادة فانج لا Fong La وهو متنمّر محلّى ساخط. ومن المهم بالنسبة لعقلية سكان الريف أن يفهموا أن الثوار غير المسلحين بأسلحة جيدة قادرون على إجبار قوات الحكومة على الفرار إذا ما لوّنوا حواجبهم باللون الأحمر، وتظاهروا بأنهم شياطين أو بأن الأرواح لبست أجسادهم. وكانت هذه الثورة أحد أهم أسباب سقوط أسرة سنج الأولى.

فى هذا المحيط من الخرافات والعقيدة المهتزّة اللتين شاعتا فى المجتمعات الريفية والطبقات المتدنية فى المدن، عاشت الطاوية الشعبية حتى وقت قريب عندما قامت الحكومة بحملات عنيفة لاستئصال منابت الخرافة. ومع هذا ظلت جماعات صغيرة هنا وهناك تتحلّق حول شخص ادّعى أن الأرواح تلبَّسته أو أنه تلقّى وحيًا. فعلى سبيل المثال ظهرت فى سنة ١٤٢٠ ساحرة تُدّعى تانج ساى ـ إره Tang Sai - erh، ادّعت أنها تلقّت سيفًا مسحورًا وكتابًا سحريًا فى أمور الحرب، وقد مكّنها هذا من أن تصبح محور دين محلّى ومحور حركة عصيان تم قمعها فى شهور قلائل.

التمذهب والجمعيات السرّية

منذ نهاية القرن الثالث عشر كان هناك فرق واضح بين طاوية جنوب الصين وطاوية شمالها. وكانت المجموعة الأساسية فى المنطقة إلى الجنوب من اليانجست Yangste على مذهب مبدأ «الواحد the One» أو باللغة الصينية Chêng 1. وعقيدة هذا المذهب والتى تصدّرت الساحة فى بداية القرن الثانى عشر، قامت على أسطورة توقير المعلّم «السماوى Celestial Master» والاعتراف بسلطانه، تلك العقيدة التى وصلت عبر الأجيال من شانج ـ طاو ـ لنج Chang Tao - Ling (P. 391)، وتزعم الأسطورة أنه كان يستطيع بسيفه أن يقتل الشياطين وهى على بعد آلاف الأميال، وأن خاتمه كان قويًا قوة لا تستطيع معها الأرواح الشريرة كسره، كما تزعم أسرارًا كثيرة ارتبطت برُقَاه وتعاويذه، وحفظت الأجيال المتعاقبة هذه الأقاويل وتداولتها. وما يُقال له المعلّم السماوى كان فى الحقيقة رئيسًا لجماعة من السحرة التابعين له، كان يهب الواحد منهم شهادة (دبلوما diploma) فى فنون السحر. وكان هو وأتباعه يقدمون التعاويذ لاتقاء أخطار الأمطار

وأخطار الجفاف وأخطار الأرواح الشرّيرة، كما كانت هذه الرُّقَى والتعاويذ تُستخدم كوسيط أو كشفاعة (لقضاء الحاجات). لقد كان هؤلاء السحرة يعيشون مع الناس العاديين وكان يتزوّجون، وهم فى هذا يختلفون عن النسّاك الطاويين الذين لم يكونوا يتزوجون، وكانوا يعيشون فى جماعات فى الأديرة يمارسون حياة التقشّف والتأمل، ووصل هؤلاء السحرة بالفعل خلال حكم أسرتَىْ تانج وسنج إلى البلاط، وأوكل إليهم التعامل بأسحارهم مع الفيضانات ومد البحر المرتفع والجفاف والمذنّبات، وكانوا يُكرَّمون لخدماتهم.

أما فى شمال الصين، فقد كانت أكبر مجموعة هى التى تدين بمذهب «إتمام الحقيقة Perfecting the True» (شوان شن Chuan - Chên) التى أسسها شيو شانج شون Ch'iu Chang Ch'un، الذى دعاه الإمبراطور فى سنة ١٢٨٠ ليقيم مع ثمانية من حوارييه فى معبد السحابة البيضاء بالقرب من پكين Peking، وعقب هذا أصبح هذا المعبد مركزًا لهذا المذهب، وكانت تعاليمه متمشية مع الطبيعة nature: يجب أن يكون المرء هادئًا ساكنًا بسيطًا وفى حالة سلام مع نفسه. وكان أتباع هذا المذهب يعملون بجد شديد يُنتجون طعامهم ويسعون للاستقلال الاجتماعى (عدم التعويل على الآخرين)، وكانوا جميعًا رجال دين طاويين ملتزمين تركوا منازلهم وعاشوا على تناول النباتات، وعاشوا فى الأديرة، ولا يتزوجون، ويصومون فى مناسبات بعينها، ولا يشربون الكحول. ومن ملامح هذه المدرسة الميل إلى توحيد الطاوية والكونفوشيوسية والبوذية فى دين واحد.

وبالإضافة لهذين المذهبين كانت توجد مذاهب أخرى، لكنها كانت قليلة الأهمية. وكان هناك قدر من التسامح المتبادل بين كل هذه المجموعات الطاوية، كما كان هناك قدر من التعاون بين قادتها (أو شيوخها). وأقامت هذه الجمعيات مجموعات عسكرية لمقاومة التتار ولعبت دورًا فى حركات المقاومة ضد الغزاة.

وبطبيعة الحال، لعبت الطاوية أيضًا دورًا قياديًا فى الجمعيات السرية التى وجدت المعارضة السياسية فيها تعبيرًا عن نفسها بقيادة المانشو(*) Manchus (١٦٤٤ - ١٩١١). وإذا نظرنا خلال المظهر الخارجى المسيحى الخادع لمتمردى التاى پنج T'ai P'ing وزعيمهم يمكن أن نجد كثيرًا من روح من ادّعى أنه المسيح المنتظر ونعنى به شانج شيو Chang Chio (أو التاى پنج القديم).

(*) شعب منشوريا المنغولى الذى غزا الصين وكوّن فيها سلالة حاكمة منذ سنة ١٦٤٤.

وفى بداية القرن الحالى وجدنا عقائد وممارسات دينية طاوية ما زالت تمارسها الكثير من الجمعيات السرية، ومن بينها جمعية I - Kuan Tao (-Pervading Unity Tao) أو نشر عقيدة وحدة الطاو. ويقول أصحاب هذا المذهب إن الواحد the One هو جذر كل شىء وأنه يتغلغل منتشرًا فى كل الوجود، وأن الكون سيمر بعدد من الكوارث الكبرى ستنهى الحقبة الكونية، وعلى وفق هذه العقيدة فنحن الآن فى وسط الكارثة أو المحنة الثالثة، لكن «الأم الكبيرة السامية بالحياة Old Mother Transcending Life" ستنقذنا (الاسم الصينى: Wu - Sheng Lao -mu)، وكانت عبادة هذه الربّة تتطور بالفعل فى عهد أسرة منج Ming الحاكمة، وقد أصبحت هذه الربة فيما بعد ربّة مهمة لكل هذه الجمعيات الدينية، وكان أتباع هذا المذهب قد كرَّسوا كثيرًا من وقتهم للرقى والتعاويذ واستخدام اللوحات السحرية التى قالوا إنها تُكتب تلقائيًا عند لمسها بالأصابع، وممارسة «الأسرار الثلاثة» المتصلة بعلامات الإصبع (؟) والتفوّه بالعبارات السحرية، وكانوا يمتنعون عن اللحوم والكحول والتوباكو. وكانوا يعبدون الصور المرتبطة بكل الأديان ويتلون السوترات Sutras الخاصة بكل من البوذية والطاوية (السوترات أو الكتابات المقدسة). وخلال الحرب العالمية الثانية كانت هذه الجمعية نشطة جدًا خاصة فى شمال الصين.

ومن بين هذه المذاهب الأخرى مذهب (باحة الطاو) أو (طاو يوان Tao Yuan) ويُسمّى أيضًا (جمعية الطاو والتِّى Te). وبدأت هذه الجمعية نشاطها فى تسينان ... حوالى سنة ١٩٢١، عندما أتى الوحى من خلال اللوحة السحرية (التى تُكتب تلقائيًا بمجرد اللمس بشكل إعجازى أو سحرى). وسرعان ما انتشرت فى شمال الصين ومنطقة اليانجست Yangste، بل وفتحت لها فرعًا فى اليابان. وفى سنة ١٩٢٧، قيل إن أعضاءها بلغوا ثلاثين ألفًا، وكان مبناها يشتمل على خمس قاعات، واحدة للعبادة والثانية لقراءة الكتاب المقدس والثالثة للتأمل والرابعة للدعوة والخامسة للإحسان. وأتباع هذا المذهب يعبدون الرب الطاوى القديم (الواحد الأعظم)، ووضعوا تحت المذبح الخاص به أسماء كونفوشيوس ولاو تسو وبوذا، وكذلك رمز المسيحية ورمز الإسلام. وهم يركزون على الجمع بين السماء والإنسان فى أمور الروح، وعلى روح الأُخوَّة العالمية على الأرض. ولأن هذه الجمعية تركز تركيزًا كبيرًا على الإحسان، فقد أصبح اسمها أخيرًا «جمعية الصليب المعقوف الأحمر العالمى Universal Red Swastika Society.

وكان هناك مذهبٌ سرى أيضًا فى شانتونج كان على كل المنتمين إليه أن يتخلوا عن ممتلكاتهم الخاصة للجمعية. ومن هنا يمكننا القول إن الشيوعية ـ كما تم تطبيقها فى المجتمعات المسيحية الأولى ـ قد تكون كامنة فى مجتمعات طاوية صغيرة فى بعض أرجاء الصين طوال عصور التاريخ.

وبعد ثورة سنة ١٩١١ التى أنهت حكم أسرة المانشو Manchu كانت هناك فترة بدت فيها الجمعيات السرية تشكل القوى الحقيقية فى الصين، لقد طورت تشكيلات عصابية ومارست قطع الطرق على نطاق واسع وشغلوا المناصب المهمة وأرهبوا الشعب. وعندما وصل ماو تسى ـ تونج إلى السلطة، كان من بين إجراءاته الأولى إفناء هؤلاء المفسدين إما بتوجيههم لمقاومة الغزاة الأجانب أو بإخضاعهم للعدالة الاجتماعية. وفى سنة ١٠٤٩، تم القبض على أعضاء جمعية (I Kuwan Tao)، وفى سنة ١٩٥١ انتهز الباقون منهم فى قيد الحياة فرصة العفو العام وارتدُّوا عن معتقداتهم بأعداد كبيرة. وارتبطت بعض الجمعيات السرية بجماعة شيانج كاى ـ شيك أو أصحاب الأراضى السابقين، وبطبيعة الحال فقد صفَّت حكومة ماو تسى ـ تونج ممتلكاتهم.

وفى سنة ١٩٤٩، غادر آخر زعيم لمذهب شنجى Chêng - i (وهو المعلم السماوى رقم ٦٣) أرض الصين وأصبح لاجئًا فى فورموزا. وربما سيختفى ـ باختفائه ـ إلى الأبد هذا الشكل المنحط من أشكال الطاوية الذى استغرق أتباعه فى الرقى والتعاويذ والسحر، والقدّاسات المقامة على الموتى بموسيقاها المزعجة.

الطاوية اليوم

الطاوية كدين ـ على أية حال ـ لم تمت. إنها حيّة ولكن لأنها كانت دومًا دينًا صينيًا ولم تنشر دعوتها أبدًا بين غير الصينيين، فلا نعرف إلاّ القليل عن وضعها الحالى فى الصين. ومع هذا، فقد كانت وما زالت وربما ستظلُّ جزءًا متممًا لأسلوب الحياة الصينى. إنها توجّه دعوة مباشرة لحب الصينيين المتأصّل لجمال بلادهم وروح الاحترام والتوقير التى هى انعكاس لهذا الجمال فى روح الصينى. لقد كانت الطاوية دومًا بمفهومها الأساسى هى عبادة الطبيعة من خلال الإنسان وبدونه، ومحاولة لإحداث تناسق (هارمونية) بينهما (الطبيعة والإنسان). والتمامية أو الكمال بالنسبة للطاويين ليس هو التصدى للطبيعة، وإنما أن يَهَب المرء نفسه كلية لها. وهذا أدى إلى بروز أفضل الصفات فى الشخصية الصينية ووصل بها إلى معايير أخلاقية سامية. فحياة السلام

فى المعابد والعمارة المتقنة المتسقة مع المناظر الطبيعية فى الصين، والنضال من أجل التطهر والاتحاد مع الطبيعة بالتأمل، كل هذا لن يبعدها عن العقل الصينى الحقيقى.

ولأنها ارتبطت بالجمعيات السرية تعرضت (أى الطاوية) للاضطهاد عدة سنين لحق فيها دمار كبير بمعابدها وأضرحتها. لكن كل هذا توقّف الآن فتم إصلاح المعابد وأصبحت الصور التى هى محل توقير وعبادة محميّة. وأصبحت الطاوية مرة أخرى بمثابة دين الدولة الذى تعترف به الحكومة الحالية. وفى ١٢ أبريل سنة ١٩٥٧، تكونت الجمعية الطاوية الصينية رسميًا فى پكين عند انتهاء أعمال مؤتمر حضره رجال دين طاويُّون وراهبات طاويات من مختلف أنحاء الدولة، وتم انتخاب يوه شونج ـ تاى Yueh Chung - tai رئيس دير تاى شنج ـ كونج T'ai- Ch'ing Kung فى شنيانج Shenyang وعضو اللجنة الوطنية للشعب الصينى ـ رئيسًا للجمعية. وهدف الجمعية هو توحيد الطاويين فى الدولة، وتطوير التراث الطاوى، ودعم البناء الاشتراكى للدولة، والمشاركة فى حركة السلام العالمى، ومساعدة الحكومة لتحقيق سياسة الحرية الدينية. ومن المؤكد أن الطاوية بتراثها فى موقع ممتاز يمكّنها من تطوير سياسة التعايش السلمى وتحسين الأوضاع الاجتماعية للناس. والأهم من هذا، فإن الطاوية ستقدم للصين حصنًا فكريًا يحميها من أن تكون تابعة روحيًا لأىٍّ من القوى الروحية (الدينية) الأخرى فى عالمنا المعاصر.

الخاتمة

استعرضنا الآن الأديان الأساسية التى ما زال الناس يعيشون بها حتى اليوم. والصورة التى نتجت عن هذا العرض تُظهر التشوش والاضطراب طالما أن مجرد تتبُّع هذه الأديان وسرد محتواها يُظْهِر بشكل بارز ما بينها من اختلافات حادة. وفى هذه الخاتمة سنحاول إضفاء معنًى على هذه الاختلافات، وسنحاول أيضا التركيز على مستقبل الأديان المختلفة فى عصرنا ـ عصر التكنولوچيا، عندما يتعيَّن على هذه الأديان جميعًا مواجهة تحدى الحضارة العلمانية التى غمرت العالم.

فحتى الآن وجدنا الأديان الكبرى تقدم أيضا الإطار الاجتماعى للمجتمع الذى تتسيَّده. ففى كل مكان تحطم هذا الإطار الاجتماعى القائم على الدين على نحو خالص، مفسحًا الطريق لنظام من الأخلاق الاجتماعية مُستقًى ـ فى الحقيقة ـ إلى حد كبير من المسيحية التى تخلى الغرب عنها جزئيًا كدين عقائدى، وأوضح دليل على هذا هو تغير اتجاه المسلمين والهندوس نحو تعدد الزوجات وزواج الأطفال. وعلى أيّة حال، ففى العالم المسيحى نفسه أصبحت الأخلاق المسيحية والمعتقدات المسيحية موضع شك بشكل متزايد، فعلى حين وجدنا تعدد الزوجات فى الهند ولدى المسلمين لم يعد محترما، ففى الغرب وخاصة فى الولايات المتحدة ظهر تعدد الزوجات بشكل آخر؛ إذ أدت سهولة الطلاق إلى شيوع الزواج بأكثر من زوجة على التعاقب.

وكانت المسيحية هى أول دين كان عليه أن يواجه فكرة العلمانية الكاملة التى وجدت أكمل تعبير عن نفسها فى حركة التنوير الفرنسية French Enlightenment. لقد أصبح حق الكنيسة فى تقديم الإطار الذى يجب أن يعيش الناس من خلاله مسألة

لا تلقى قبولا عاما، أو بتعبير آخر أصبحت موضع شك. لقد كان تأثير التنوير ضروريا ومفيدًا لأنه أجبر الكنائس المسيحية على إعادة تقويم مواقفها والتخلى عن تراثها الميت لمواجهة التحدى. وربما كان من المحتمل أن عدد المسيحيين المسجلين رسميا كمسيحيين لا يزال فى تناقص، ولا ندرى حقيقة ما إذا كان المسيحيون المؤمنون فعلاً بالمسيحية يتناقصون أيضا أم لا. وحيوية الكنيسة الكاثوليكية المتزايدة بالإضافة إلى زيادة وعى البروتستنطية بضرورة التقارب مع الكاثوليكية، تظهر أن الفرعين الكبيرين للمسيحية الغربية فى الغاية من الحيوية.

وماذا عن الأديان الأخرى؛ وكيف ستواجه تحديات العصر؟ إننا نجد فى كل مكان فى آسيا التى تستيقظ من جديد، أن طبقة «المثقفين والمفكرين» يبتعدون عن الدين(*) تماما، كما كان هذ الاتجاه نفسه سائدًا بين هذه الطبقة نفسها فى أوروبا فى القرن الثامن عشر. فصميم خلفية آسيا تبدو كنتيجة لتبعيتها للدين وخضوعها له بشكل لا يحتمل الجدال، والتطور المدهش للعلوم فى الغرب والهيمنة على وسائل الإنتاج يبدوان وراء الخلفية الكامنة لدى رجل العلم فى استخفافه بالدين. وهذا بطبيعة الحال تبسيط للأمور أكثر مما ينبغى طالما أنه لا تناقض بين العلم والمسيحية بشكل أساسى. وعلى أية حال، فهذا لا يغير الحقيقة التى مفادها أن الآسيويين يوازنون بين التقدم العلمى ورفضهم للمعتقدات الدينية، وكحقيقة فعلية يمكن أن نسوق الدليل على أن التقدم العلمى لا يمكن أن يكون إلا فى حضارة يركز دينها بصرامة على حقيقة العالم (أو الكون)، أو بتعبير آخر على حقيقة أن العالم (أو الكون) له وجود حقيقى، ويعتبر أن هذه الحقيقة قد تأكدت بتجسُّد الرب فى جسد بشرى(**). وإذا كان العالم (أو الكون) حقيقة وهمًا أو خداعًا كما تقول مدرسة مهمة فى الفلسفة الهندوسية (P. 238)، أو انه يُعاد خلقه من جديد بشكل دائم كما تقول بعض النظريات الذرية atomist عند

(*) معظم الحركات الإصلاحية فى العالم الإسلامى ارتكزت على تنقية الدين مما علق به من خرافات وليس إنكار الدين الإسلامى جملة وتفصيلا. واهتم المسلمون فى الماضى - ولا يزالون - بربط آيات القرآن الكريم بالاكتشافات العلمية، مؤكدين على الإعجاز العلمى للقرآن الكريم وعدم تعارضه مع علوم العصر. (المترجم)

(**) اليابانيون لا يؤمنون بذلك وكذلك الديانات الصينية وبعض الديانات الهندية، بل وبعض المذاهب المسيحية. ومع هذا فالتقدم العلمى عندهم واضح. كما أن تجسد الرب ليس هو الدليل على كون العالم حقيقة، الا يؤكد ذلك أيضا أن الرب (الله) قد أرسل رسلا من البشر؟! (المترجم).

المسلمين(*) (p. 200) لأصبح الدافع للبحث العلمى واهنا. وعلى أية حال، فالصراع القديم بين الدين والعلم قد انتهى إلى حد كبير لأنه كان قائمًا على سوء فهم. لقد اصبح على الدين المنظم مواجهة تحديات أخطر بكثير ممثلة فى المادية سواء فى شكلها الفج أم فى شكلها الماركسى، وقد حاولنا أن نحلل الماركسية(**) فى الفصل الأخير من هذه الموسوعة، ورأينا كيف أنها أيضا بعدم توضيحها الحد الفاصل بين المادة والنفس (أو العقل) وبتوقيرها الشديد للمادة الحاملة للنفس ـ كادت تكون أحد أديان الحلول. أما المادية الجدلية، فكان يمكنها الالتقاء مع أديان الحلول الخالصة على أرضية مشتركة. ولقد كان يمكن اعتبارها جميعًا طريقة لرسم صورة على نحو أو آخر للتحليل الماركسى لطبيعة العالم الذى نعيش فيه. فالمادية الماركسية يمكن اعتبارها نظرات حلولية كاملة كحُلُو الدين الهندى والدين الصينى، فقد حلت قوانين الطبيعة الخالدة محل الأرباب. إن هذا لا يمكن إلا أن يذكِّرنا بالفيلسوف الهندوسى أو البوذى بنظرته المتبصرة العميقة التى تفيد أن البراهمان Brahman يوحى نفسه فى أشكال لا نهاية لتغيرها، أو القول بأن عجلة السامسارا (الميلاد وإعادة الميلاد من جديد...) تعمل ضد النيرفانا حيث الخلود والأبدية واللاتغير.

وعلى كل حال، فالأقرب إلى الهندوسية والبوذية هو سيكولوچيا يونج (نظريات يونج فى علم النفس) فهذه النظريات تفسر كثيرًا مما هو أساسى فى هذين الدينين من خلال مصطلحات سيكولوچية خالصة. فعندما يوازن يونج «صورة الرب God - image» مع النموذج الأصلى «للنفس Self»، إنما هو يعبر بمصطلحاته السيكولوچية عن فكرة الروح أو النفس (atman) فى الهندوسية القديمة، وكذلك عن البراهمان الذى هو أساس الكون كله. لقد أكد يونج هذه العقيدة الهندوسية المحورية لكن من خلال مصطلحات لا تتعامل مع موجود موضوعى (غير ذاتى) وإنما مع حالات سيكولوچية ذاتية (غير موضوعية). لقد اختصر يونج الأديان كلها فى أساليب (أو وسائل أو تقنيات) لتحقيق التكامل السيكولوچى. إن اتجاهه هذا اتجاه هندى تقليدى وجرى التعبير عنه بشكل محكم فى قول راما كريشنا: «كل الأديان صحيحة» (p. 257) وهو قول يساوى أن أيًا منها (بمفرده) ليس صحيحا.

(*) المؤلف هنا يتحدث عن نظريات لم يعد لها وجود وعن اتجاهات تصوفية تعدلت أخيرًا. (المترجم).

(**) حذفنا الفصل الخاص بالدين الماركسى وهو الفصل الأخير (١٠ صفحات) لأن الأحداث تجاوزته. (المترجم).

واتجاه يونج نحو الدين اتجاه نمطى لرد الفعل الغربى العلمانى على هيمنة الد.. التى استمرت طويلا والتى ادعى فيها ـ أى الدين ـ امتلاكه للحقيقة المطلقة ال.. لا يمتلكها سواه. ولا يقل نمطية رد فعل مفكر معاصر كبير آخر ونعنى به أرنو.. توينبى. فكل الأديان فيما يرى توينبى تعبير عن حقائق أساسية، والاختلافات بينها إ.. هى فقط فى غير الأساسيات.

وهذه الحقائق ـ فيما يقول ـ هى:

(١) «من المؤكد أن الإنسان نفسه ليس هو أعظم الموجودات الروحية فى الكون».

(٢) «هناك وجود فى الكون، هو من الناحية الروحية أعظم من الإنسان».

(٣) «فى الحياة البشرية ليست المعرفة هدفا فى حد ذاتها وإنما هى وس.. للعمل».

(٤) هدف الإنسان هو البحث عن المشاركة مع الحضور الكائن فيما وراء الطب.. ليحقق التناسق مع الحقيقة الروحية المطلقة.

(٥) النفس الإنسانية لا يمكنها أن تكون فى اتساق مع الحقيقة المطلقة إلا بتخلّ.. عن التركيز حول ذاتها أو التمحور حول ذاتها.

(٦) للحقيقة المطلقة جانبها غير الشخصى وجانبها الشخصى.

(٧) «الجانب الشخصى أى (الرب God) لا بد أن يكون صالحا ومهيمنًا». (A.. Historian's Approach to Religion, 1956 p.273).

ورغم هذه التعميمات العريضة التى اعتبرها توينبى «حقائق» دينية أساسية، إلا ا.. الواقع يشير إلى أنها غير مشتركة حتى بين الأديان السبعة التى تناولها، كما يقر بذ.. كل من قرأ موسوعتنا تلك. فبالنسبة للفيندانتا Vendata غير الثنوية وكذلك بالنـ.. للبوذيين الثيرافاديين واليانّيين، يُعتبر الإنسان فى جوهره الخالد هو الوجود الرو.. الأعظم فى الكون. وما قال توينبى، إنه الحقيقة الثانية لا تقبله المدارس الفكرية الثلا.. الآنف ذكرها فى السطور السابقة. أما ما قال إنه الحقيقة الرابعة (هدف الإنسان .. التوحد مع الخالق أو مشاركته) فلا يقبله الإسلام السنِّى، وإن قبله الصوفية المسلم.. كما أن من المشكوك فيه أن أى يهودى غير قَبَالى (غير متصوف) يوافق على أن ال.. (سبحانه) أى جانب غير مُشخَّص، وفى أحيانٍ نادرة يبدو الله فى العهد القديم (التو..

وما أُلحق بها) ممعنًا فى التشخُّص (المقصود الاتجاه التشبيهى). وفى الواقع، لا نجد معظم المسيحيين يسلمون بوجود «جانب غير مشخص للحقيقة المطلقة» لأن هذا قد يكون هراء ينزع المعنى من أُبوَّة الرب atherhood أو الجانب الربوبى فى الآب (إشارة للتثليث المسيحى) التى يركز عليها المسيحيون تركيزًا شديدًا، لأن الرب الآب فى المسيحية كرأس لفكرة الألوهية هو «الحقيقة المطلقة». ونجد أيضا يهوه Yahweh فى العهد القديم هو «خالق الشر» (p. 31) والله فى الإسلام (يضل من يشاء) (p. 189)؛ لذا فقلما يوصف بأنه خير خالص(*). «فالحقائق الأساسية» المتفق عليها بين الأديان، والتى ذكرها البروفيسور توينبى لا تتفق ـ للأسف مع الواقع. لقد نسب إلى الأديان الكبرى ما أحب هو أن يكون، أو بتعبير آخر فرض تفكيره الخاص ورغباته الخاصة على الواقع المخالف لهذا التفكير وتلك الرغبات.

يبدو أن توينبى كان يفكر فى أنه من الممكن أن نصل إلى نوع من «التوليفة الأسمى» تتكون منها الحقائق الأساسية لتنزع الأديان الكبرى عنها ما هو «غير أساسى». وهو فى هذا متفق مع أحد الاتجاهات التوفيقية الحديثة فى الهندوسية، لكنه من ناحية أخرى غير متفق مع اتجاه ظاهر فى الموقف الدينى هذه الأيام. وعلى أية حال، فإنه يتفجع للنزعة الأنانية الموروثة فى كل الدين، والتى مؤداها، ادعاء كل دين أنه ـ هو وحده ـ الذى يملك الحقيقة(**)، وهذا الادعاء هو الذى يهب الدين ـ أى دين ـ الحياة. فكل أديان الوحى (الأديان السماوية)، يقول كل دين منها إنه وحده الصحيح، وقد أشرنا لهذا فى المقدمة. وعلى أية حال، فمن الصحيح أيضا أن البوذية تدَّعى أن هناك «طريقًا واحدًا لتطهير الموجود أو بتعبير آخر جعله طاهرًا» (p. 268) وأن هذه الحقيقة واحدة لا ثانى لها» (p.283). والبوذية إذًا ـ فى دعواها الأصلية ـ دين يدعى الانفراد بمعرفة الحقيقة مثله فى ذلك مثل أى دين من الأديان السماوية الثلاثة ذات الأصل السَّامى Semitic. لكن بين أديان التوحيد الثلاثة هذه، والبوذية فرق أساسى لأن ما هو محل نزاع بين هذه الأديان السامية هو مصدر حيوية للبوذية. فاليهودية تنكر المسيح (عليه السلام) ودعوته، كما تنكر نبوة محمد ﷺ، والمسيحية تنكر أيضا دعوة محمد ﷺ. وما هو محل خلاف هو مدى صحة دعوى المسيح فى أنه ابن الله، ومدى صحة دعوى محمد ﷺ فى

(*) اللَّه سبحانه وتعالى ـ فى الإسلام ـ هو خير خالص، رغم أسمائه الحسنى المتعددة المعانى. (المترجم).

(**) ضم الإسلام كل الأفكار الصالحة للأديان السابقة عليه. (المترجم).

أنه خاتم الأنبياء الذين أرسلهم اللَّه؛ لكن الأديان السماوية الثلاثة لا تختلف حول وجود الله وحول تدخله فى مجريات التاريخ البشرى. ومن ناحية أخرى، فمسألة وجود الله أو عدم وجوده مسألة لا تعنى البوذية فى شىء حيث إن الأديان السامية (السماوية) تهتم بعلاقة الله بالإنسان، أما البوذية فتقول بتحقيق انعتاق الإنسان من هذا العالم (أو هذه الدنيا World) ومن كل عوالم أخرى آتية. ليس هناك صراع إذًا بين البوذية والأديان السامية لأنهما يتعاملان مع قضايا مختلفة تمامًا. والحقيقة أن الدين على وفق ما قالت الآنسة هورنر Horner «ليس هو المصطلح الصالح تماما لإطلاقه على البوذية» (p.267) وربما كان من الأصح كثيرًا أن نقول إن البوذية هى «سيكولوچيا الأعماق» أو «عمق السيكولوچيا depth psychology».

إنه إذًا لخطأ منهجى أن نتعامل مع الأديان الكبرى فى العالم كظاهرة متوازية وأن نحمِّلها جميعًا ـ كما حملها البروفيسور توينبى ـ بهذه «الحقائق الأساسية» التى ذكرها بشكل غير موضوعى. ومما يتنافى أيضا مع حقائق التاريخ ألا نحاول التمييز بين الحقائق الأساسية لأى دين من ناحية وما أُلحق به أو التحم به بشكل غير طبيعى، أو بتعبير آخر دون تمييز الإضافات الخارجية أو الغريبة التى أُقحمت عليه. فرغم الاختلافات الكبيرة بين بوذية الثيراڤيدا وبوذية الماهايانا، فقد كان الدكتور كونز Conze على حق تماما فى قوله عن الماهيايانيين «لكنهم لم ينحرفوا عن هدف كل البوذيين، الا وهو «قمع الذات، وإماتة الفردية المنفصلة عن المجموع» (p.308) فما قال به توينبى عن الحقائق الأساسية ينطبق وحده على روح البوذية. ومثل هذه الفكرة المثالية غريبة تماما على روح اليهودية والمسيحية والإسلام، اللهم إلا فى ظهوراتها غير السلفية أو غير الأصولية (أو غير السُّنِّية).

فلكى نجعل معنًى للبنية العامة لأديان العالم ومعتقداته، لابد أن نفهم بوضوح المقدمات التى انطلقت منها. فالمقدمة التى انطلق منها الدين اليهودى فيما يتعلق بطبيعة الإنسان هى أنه مخلوق مكون من روح وجسم ارتبطا ارتباطا لا فِكاك منه (أى روح وجسم متحدان أبدًا) وعلى هذا فرغم أن الروح تبقى بعد الموت فإنها تبقى نصف إنسان فقط، حقيقة إنها النصف الأكثر نبالة، إلا أنها نصف على أية حال. فالخلاص إذًا يعنى اجتماع الروح والجسد مرة أخرى «فى الحقبة الجديدة لمملكة الرب» (p.34) وهذه الفكرة تختلف بشكل مثير عن فكرة الهنود عن الإنسان والتى تذهب إلى أن الروح

إما منفصلة تمامًا عن الجسد (p.237) رغم اتصالها به اتصالا مؤقتا، أو أنها (هى وكل عالم المكان والزمان) لا تختلف إلا قليلاً عن الحلم أو أنها أقرب ما تكون إلى الخُيالات. «إنها تشبه تضليلات ساحر» (p.238)، وإذا كان النظر لطبيعة الإنسان على هذا النحو، فالخلاص إذًا لا يكون إلا بتخليص الروح نهائيا من الجسد ومن المادة. فطبيعة القداسة لم تعد هى محور الأهمية القصوى «فليس أمرًا مهمًا جدًا أن يعتقد الإنسان فى رب واحد أو عدة أرباب أو ينكر وجود الأرباب تمامًا»(*) (p.241).

وعلى النحو نفسه نجد فى بوذية الماهايانا أن الفكرة العليا للبوذيساتڤا Bo-dhisattva الذى يتطلع ليكون بوذا، تعنى أنه يعمل على مساعدة المخلوقات، «بأن يؤجل دخوله فى بركان النيرڤانا Nirvana والهروب من دورة الحياة والموت أو الميلاد فالموت فالميلاد...» (p.299) هذه الفكرة جرت معارضتها على نحو ما بالحقيقة المقابلة الأساسية التى تفيد أنه فى «الحقيقة الفعلية لا بوذات ولا بوذيساتڤات ولا تمامات ولا مراحل ولا فراديس (جمع فردوس)» (p.306) فأرباب الهندوسية **وبوذيساتڤات بوذية** الماهايانا مهما كانوا متأصلين فى الخيال الشعبى **إلا أنهم أبدا ليسوا فى مكانة الإله** الواحد الذى يؤمن به أديان النبوات، ذلك لأن هذه الأرباب **وهؤلاء البوذيساتڤات محل** شك دائما فى مواجهة الفلسفة الأحدية monist لكلتا العقيدتين؛ **إذ ينطبق على هؤلاء** الأرباب والبوذيساتڤات قول ڤولتير المأثور: «إذا **لم يكن الله موجودا لكان من الضرورى** أن نوجده أو نخترعه».

فالهندوسية الكلاسية والبوذية الكلاسية، كلتاهما ـ فى الأساس ـ دينا هروب، ولا شك أنهما عملا بقوة على تشكيل نمط خاص من التفكير a certain type of mind. والحقيقة أن كليهما فقد معنى الهدف، لأنهما يعتبران أن «الحياة العادية غير مُرْضية ولا أمل فيها مليئة بالآلام والأحزان الدائمة، وهى غير مجدية فى كل الأحوال» (p.301). ومثل هذه الأديان، رغم فائدتها كعلاج للمادية المستشرية، إلا أنها فى خاتمة المطاف غير مرضية من الناحية السيكولوجية لأنها تنزع من الوجود الإنسانى ـ كما نعرفه ـ كل معنى. و«الإصلاح reform» الذى تم داخل الهندوسية نفسها خلال القرن ونصف القرن الأخيرين دليل كافٍ على أن الفلسفة القديمة للعصور الكلاسية قد اتضح أنها قاصرة. وأكثر من هذا، فالنظرة اليهودية الكلاسية والتى تفيد أن الإنسان ليس مجرد روح وجدت دعما من فلسفة الصينيين اللصيقين بالدنيا، يقول هو ين Hu Yin الكونفوشيوسى فى معرض نقده للبوذية:

(*) المؤلف يعرض وجهة نظر الأديان الهندية. (المترجم).

«الإنسان كائن حى لكن البوذية لا تحدثنا عن الحياة وإنما عن الموت. وكل أمور الدنيا مرئية والبوذيون لا يحدثوننا عن الظاهر وإنما عن المختفى. وبعد أن يموت الإنسان يُسمى شبحًا. إن البوذية لا تحدثنا عن بشر وإنما تحدثنا عن أشباح... إن ما يحسم كيفية مسلكنا فى الحياة العادية هو المبدأ الخلقى: لكن البوذيين لا يحدثوننا عن المبدأ الخُلُقى (بضم الخاء) وإنما عن خداع الإدراك الحسى. إنهم يحدثوننا عن ميلاد قادم وعن حياة سابقة لا عن الحياة الحالية التى نحياها. والرؤية والسمع والفكر والمناقشات براهين حقيقية لكن البوذيين لا يعتبرونها حقائق، وإنما يحدثوننا عما لا يمكن للعين والأذن إدراكه وعما لا يمكن للفكر الوصول إليه» (pp.365-6).

وإذا كانت هذه هى نظرة الصينيين للبوذية، فليس من المستغرب إذًا أن تحقق الماركسية هذا الانتصار السهل فى الصين، لأن الشيوعية لديها الميتافيزيقيا الشرقية الخاصة بها التى يمكنها بها تبيُّن (الذرما) الخالدة من بين ركام المتغيرات ولديها العلاج الفعال الإيجابى لشرور السامسارا (دورة الميلاد والوفاة والميلاد.. أى عقيدة التناسخ). وبينما تقدم البوذية الخلاص الفردى بطمس فردية الفرد فى اللاميلاد واللامستقبل unborn & unbecome، فإن الماركسية تقدم خلاصا جماعيا هنا والآن فى مجتمع «متراص متناغم» حيث لا يُطلب من الفرد أن يتمثل بالبراهمان أو الطاو Tao بل أن يعيش ويكدح مع أخيه الإنسان بشكل جماعى.

بل إن الشيوعية الماركسية وبوذية الماهايانا متقاربتان فلسفيا. يقول الدكتور كونز Conze: «إن كانا سواء، عندئذ يكون أيضا المطلق Absolute مساويا للنسبى، وغير المشروط مساويا للمشروط، والنيرفانا مساوية للسامسارا (التناسخ)» (p.317). وبالنسبة لإنجلز Engels، فإن ««الخالد» الذى هو (النيرفانا) بالنسبة للبوذية هو قانون الطبيعة (p.411) الذى هو اللامحدود وبالتالى المطلق» (Ibid) لكن المحدود واللامحدود لا يستبعد أحدهما الآخر. «إنهما قطبان لا يمثلان الحقيقة إلا إن تبادلا الفعل أو بتعبير آخر عملا على نحو تبادلى، أى من خلال فروق فى نطاق الوحدة» (Ibid). فالنظامان من الناحية الفلسفية لا يعوزهما التشابه مادام كلاهما يوازن بين العقل والمادة أو النيرفانا والسامسارا؛ لكن هذه الموازنة تعمل فى اتجاهين عكسيين: فبينما النيرفانا هى القطب الوحيد بالنسبة للبوذيين، فإن المادة (أو السامسارا) هى المهمة - بل لها كل الأهمية - عند الماركسيين. فبالنسبة للماركسى ليس القطب المقابل

للمادة هو ببساطة شيء خالد، وإنما قانون دائم ينظم كل تغيير. فأن تعيش متمشيا مع هذا القانون يعنى أنك تعيش متمشيا مع الطبيعة نفسها. إن هذا يعنى أنك تحقق (النيرفانا) هنا والآن وفى نطاق الزمان والمكان. انظر فى ضوء هذا انتصار الشيوعية فى الصين باعتباره يمثل انتصار المادة على الروح أو السامسارا على النيرفانا. وإقرار بوذية الماهايانا بالروح والمادة معا لابد من اعتباره ثورة طبيعية ضد فكرة اعتبار المادة ليست أكثر من سجن للروح.

وسيظهر أن النظرة الهندية لطبيعة الإنسان لابد أن تكون صحيحة، فما يؤكد عليه الدين الهندى هو أن الموت المادى (موت الجسد) حقيقة لا جدال فيها، لكن خلود جوهر الروح يمكن بالدرجة نفسها ممارسته من خلال النشوة اليوجية Yogic trance. وبطبيعة الحال، فإن هذه التجربة ليست قصرًا على الهند وإنما هى تجربة تعاود الظهور فى كل الأزمنة وكل الأماكن فى النزعات الباطنية أو الصوفية. **إن هذه التجربة** تعبر عن كراهية الدين الهندى الكلاسى وازدرائه **للجسد وكل ما يأتيه من عمل، لأن** الجسد يموت ولا يمكنه أن يحيا من جديد. غير **أن الاعتقاد فى أن الجسد كان فى** وقت من الأوقات خالدًا يكاد يكون هو الملمح الشامل **للعقائد البدائية، وهناك اعتقاد** معاصر مفاده أنه يمكن إنشاء هذا الجسد نشأً آخر، **ويتضح هذا على خير وجه فى** المحاولات المثيرة للشفقة التى يقوم بها الطاويون **لتحقيق خلود الجسد فى هذه الحياة** (pp.387-388).

والعقيدة السامية والزرادشتية عن بعث الجسد ليست شائعة تماما هذه الأيام(*)، بل وأصبحت إلى حد كبير موضع استهزاء لكنها الطريقة الوحيدة التى يمكن بها الاحتفاظ بالفكرة النمطية للإنسان عند هذه الأديان (السامية) وكذلك عند الزرادشتيين والطاويين. فأنْ تكون إنسانًا يعنى أن يكون لك جسد نُفخ فيه روح، ورغم أن الروح تظل باقية بمعنى من المعانى فإن الإنسان لا يكون إنسانًا (بعد ذلك) إلا إذا تم إحياء جسده أيضا. ولا تستطيع اليهودية ولا الزرادشتية ولا الإسلام تبرير الاعتقاد فى بعث الجسد سوى بالتصديق والإيمان، لكن فيما يتعلق ببعث يسوع المسيح يمكن للمسيحى أن يرى البشائر الأولى لخلوده جسدا وروحا. هذا هو السبب فى التركيز الشديد الذى يوليه الأورثوذكس الشرقيون لمسألة «البعث»؛ لأنها وعد الله للإنسان بأنه

(*) المسلمون يؤمنون بها بعمق. (المترجم).

سوف يشارك فى الحياة الكاملة للمسيح القائم (الذى سيقوم The risen Christ) الذى هو ليس إنسانا فحسب وإنما رَبٌّ أيضا(*). إن وجهتَى النظر المسيحية والبوذية متعارضتان بشكل مثير، فبينما يتفق المسيحى مع البوذى فى أن على الإنسان ـ كى يحقق حياة خالدة ـ أن ينكر نفسه، ويكره الحياة الدنيا (إنجيل يوحنا، ٢٥/١٢) فإنه بفعله هذا لن يختفى ـ ببساطة فى شكل غائم من الوجود (وجود غير واضح ولا مُدرَك)، وإنما سيبدأ حياة جديدة «كخلق جديد» بهدف المشاركة فى حياة المسيح القائم، مشاركة قوامها الجسد والروح.

إن النظرتين (البوذية والمسيحية) للخلاص مرتبطتان بنظرتَى الدينين لطبيعة الإنسان، وكل نظرة تمثل اتجاها مختلفا للحياة والموت. فالساميون والزرادشتيون يرون الحياة الخالدة على أنها بقاء دائم للجسد والروح، وفيهما ـ أى فى الجسد والروح ـ شىء على الأقل متصل بالمكان والزمان، أما الهنود فيرون الحياة الخالدة كشكل من الوجود يسمو فيهما الزمان والمكان، أو بتعبير آخر يرتفع فيهما الزمان والمكان ليصبح الزمان كله (الآن) لا (كان) ولا (سيكون). والجسد بالنسبة للهنود (شر) لا لشىء إلا لأنه فانٍ وزائل. والجسد يتناسب مع السامسارا (التناسخ أو الميلاد المتكرر من جديد) أى العوالم المتغيرة، بينما الخير فى النيرڤانا أو البراهمان حيث لا تغيير. أما الساميون فلا يرون الجسد شرا لا لأنه زائل (بطبيعته) وإنما بسبب الخطيئة. وبينما لا ينكر المسيحى تجربة الهندوسى أو البوذى فى خلود الروح وهو ما يسميانه (النيرڤانا)، فإنه ينكر ان هذا الخلود الروحى هو أقصى درجات البركة، ذلك لأنه حتى فيما يقول الموحدون(**) الهندوس hindu theists الذين عارضوا أحدية monism شانكارا المتحجرة ـ قد تحققوا من أن خلود الروح وتجاوزها لحدود الزمان، ليس هو الهدف النهائى للوجود الإنسانى الذى يعتبرونه هو توحد الروح مع الرب واشتراكها معه، وإعادة اتحادها مع جسد متغير.

تقول المسيحية بأن يسوع المسيح قام من بين الموتى، وكانت تضحيته على الصليب قد رسخت من جديد علاقة الإنسان بالله، تلك العلاقة التى كانت قد تحطمت بسبب الخطيئة الأصلية. وفى الوقت نفسه، فإن تجسد الرب فى جسد يعنى تبرئة كل المادة

(*) المسلمون يوقرون المسيح كنبى عظيم، وككلمة منه ألقاها إلى مريم ،ويقرون أنّ اللّه نفخ فيه من روحه لكنهم لا يوافقون على أنه اللّه أو اقنوم ثالث للإله. (المترجم).

(**) موحدون بالمفهوم الوارد فى مبحث الهندوسية. (المترجم).

وتطهيرها، والأورثوذكس خاصة يركزون على هذه الفكرة، وبعث الإنسان الرب يعنى خلاص كل البشر روحا وجسدا. والتعريف الحديث لعقيدة رفع مريم العذراء إلى السماء Assumption يركز بدقة على هذا، لأنه بالإعلان عن أن مريم العذراء المباركة قد رُفعت إلى السماء بجسدها وروحها تكون الكنيسة الكاثوليكية قد أعادت التركيز على أن الخلاص الذى تم فى موضع الجمجمة Calvary (أو الجلجثة وهو الموضع الذى يقول المسيحيون إن المسيح قد صُلب فيه) هو خلاص للإنسان ككل لا لروحه فقط. وعلى هذا يجرى النظر لمريم العذراء كأول مخلوق بشرى متكامل يدخل حياة الأبدية.

إن التوازن الذى أحدثه توينبى بين المسيحية وبوذية الماهايانا قد أخطأ السبيل تماما. فالبوذية بكل أشكالها دين هروب - إنها هروب من عوالم السامسارا (الميلاد الدائم والموت الدائم والتناسخ) حيث الألم والمعاناة، أما المسيحية فدين يطهر المادة (لا يعتبرها رجسًا) ويرفعها إلى مملكة الروح، أو لنستخدم المصطلحات الهندية فنقول إن المسيحية تجعل السامسارا تشترك مع النيرفانا فى طبيعتها. وفى الوقت نفسه، فهى - أى المسيحية - تدعونا لقبول هذه الدنيا بكل أفراحها العابرة وأحزانها لنجتاز الآلام ولنحمل صليبنا، لا لنحاول اكتشاف كيف نخلص أنفسنا من هذه الدنيا سواء بجهدنا أو بالاستعانة بالبوذيساتفا (المعنى أقرب ما يكون إلى الاستعانة بالولىّ الصالح - المترجم). وليس من مهمة محرر هذه الموسوعة أن يفرض على القارئ ما يعتقد أنه أكثر نبالة، فللقارئ أن يختار ما يراه ملائمًا لحل مشكلة الوجود الإنسانى من خلال الحلول التى قدمتها الأديان الكبرى. وعلى أية حال، يبدو أن أمرًا واحدًا مؤكدٌ وهو أن الاختلافات التى تفصل الأديان الكبرى لا يمكن أن تنتهى فجأة على المدى المرئى ليكون هناك دين واحد أو تركيبة أو توليفة تضم الأديان جميعًا، وإنما سيظل كل دين يدعو لأفكاره بهدف إنقاذ الأرواح وإراحتها بما يعتقد أنه الحق «فما نحتاجه الآن هو أن نتعلم أن نكون صادقين بقدر ما يمكننا من صدق مع بعضنا فى المجال الروحى» هذا ما قاله هندريك كريمر Hendrik Kraemer فى كتابه عن الدين والمسيحية، وهو قول صحيح. (Religion and Christian Faith, 1956, p. 134).

وفى هذه الأثناء ستواجه الأديان تحديين، هما: العلمانية المادية، والشيوعية الماركسية، والمسيحية - وحدها - هى المنهمكة تماما فى هذه المواجهة. إلى أى مدى تستطيع أديان الحلول المتأصلة فى الهند مواجهة هذا التحدى؟ هذا ما سوف نراه

فكثير من الديالكتيك المادى (الماركسى) ذو صلة بكثير من ديالكتيك الهندوسية والبوذية، فكلتا المادية (الماركسية) من ناحية والهندوسية والبوذية من ناحية أخرى تُحِلُّ الطبيعة محل الله، ولا يمكن ألا تكون هذه النقطة محل بحث وتأمل. وأكثر من هذا، وجد الماركسيون أنه من الملائم أن يتوافقوا مع السيكولوچيا التى قال بها يونج Jungian Psychology فسيكون فكر إنجلز Engels متوافقا مع فكر الطاو ـ تى شنج Tao-te ching؛ ذلك لأن فكر يونج ليس أقل توافقا مع النظريات السيكولوچية التى تقول بها البوذية والهندوسية.

وعلى العكس من هذا، سيكون واضحا أن أديان التوحيد الثلاثة الكبرى التى تؤكد على حقيقة أن الله موجود ومهيمن وقادر وذو سلطة مطلقة على الطبيعة وعلى كل مخلوقاته ـ سيكون لها دور فعال أيضا، فعبر القرون لم يبتعد اليهودى عن دين آبائه رغم الوحشية والاضطهاد، وعلى النحو نفسه أظهرت المسيحية قوة فى مواجهة التحدى، فقد واجه المسيحيون الموت، دفاعا عن دينهم، أما بالنسبة للإسلام وهو آخر أديان التوحيد الكبرى فإن وقت امتحانه سيحين.

مراجع لمزيد من القراءة

Ch. I.Judaism, or the Religion of Israel.

TEXTS

The Bible (Soncino Books of the Bible, Hebrew text and English translation and commentray,14 vols.,London and Bournemouth, 1943 - 52. Editor : Rev. Dr A. Cohen).

The Babylonian Talmud, transl. into English with notes, glossary and indexes under the editorship of Isidore Epstein; 34 vols. and index volume, London, 1935-52.

The Midrash, transl. into English with notes, glossaryand indexes under the editorship of H. Freedman and M. Simon, 10 vols., London, 1939.

The Zohar, transl. by H. Spering and M. Simon, 5 vols., Soncino. London, 1949.

GENERAL

The Jewish Encyclopaedia, 12 vols., New York, 1901-6. (Antiquated in some respects but still excellent).

The Universal Jewish Encyclopaedia, 10 vols., New York, 1939-43. (Modern but inferior to the preceding).

The Jews: Their History, Culture and Religion. (Ed. L. Finkelstein), 2 vols. 2nd edition, New York, 1950. (Concludes with an excellent chapter by L. Finkelstein ofn "The Beliefs and Practices of Judaism": ch. 35, vol. ii, pp. 1327-87).

HISTORY

A Social and Religious History of the Jews, by S. W. Baron, 2nd edition, Columbia, New York, 1952. (The modern standard work).

A Short History of the Jewish people, by Cecil, Roth, Ist edition 1936, and many subsequent editions, East & West Library, London. (A convenient and well-written account).

RELIGION (Biblical and eraly Rabbinic)

From the Stone Age to Christianity, by W. F. Albright, 2nd edition, Johns Hopkins, Oxford, 1946.

Hebrew Religion, Its Origin and Development, by W.O.E. Oesterley and T. H. Robinson, 2nd edition, S.P.C.K., London, 1937. (Follows the older "critical" view rather too closely).

Inspiration and Revelation in the Old Testament, by H. Wheeler Robinson, Oxford, 1946.

Judaism in the Frist Centuries of the Christian Era, by G. F. Moore, Cambridge, Mass., 1927-30.

The Pharisees, by R. Travers Herford, Allen & Unwin, London, 1924.

Modern Accounts of Jewish Religion and Belief Descriptive.

A Handbook of Judaism as Professed and Practised Through the Ages, by M. Waxman, New York, 1947.

The Jewish Religion, by M. Friedlander, 3rd edition, London, 1913.

Philosophy and Mysticism.

The Philosophy of Judaism, by J. Gottm. an, Meridian Books, New York, publication due 1960.

Major Trends in Jewish Mysticism, by G. Scholoem (2nd edition New York, 1946, 3rd edition, Thames & Hudson, London, 1956).

Hasidism

Tales of the Hasidim, by M. Buber, Thames & Hudson, London, 1956.

The Hasidic Anthology, by L. I Newman, Bloch, New York - London, 1934.

Modern Theologies

Jewish Theology, Systematicall and Historically Considered, by Kaufman Kohler, New York, 1918. (Suffers from its slavish imitation of nineteenth century liberal Protestant theology).

The Jewish Way of Life, by Isidore Epstein, Pardes, London, 1946.

The Faith of Judaism; An Interpretation for Our Times, by Isidore Epstein Soncino, London, 1954. (Orthodox, Both works are fluently and well written but show no acquaintance with the real problems of modern theology and religion).

The Essence of Judaism, by L. Baeck, Schaeken, New York, 1948. (The point of view of "Progressive Judaism:. by far the best publication of its kind).

Man is not Alone: A Philosphy of Religion, by A. J.

Heschel.

God in Search of Man: A Philospphy of Judaism, by A. J. Heschel, Farrar, Straus, New York 1955, (Both works may be said to represent the mystical,' "neo-Hasidic" trend in modern Judaism).

Judaism, and Modern Man: An Interpretation of Jewish Religion, by Will Herberg, Farrar, Straus, New York, 1951. (Written under the obvious influence of Reinhold Niebuhr).

Ch. 2a. Christianity: the Early Church The Primitive Christian

Catechism, by P. Carrington, Cambridge, 1940.

Early Christian Worship, by O. Culimann, S.C.M., London, 1953.

The Spirit, the Church and the Sacraments, by J. G. Davies. Faith Press, London, 1954.

Paul, by M. F. Dibelius, Longmans, London, 1953.

The Shape of the Liturgy, by G. Dix, Dacre, Black, London, 1945.

The Apostolic Preaching and its Development, by C. H. Dodd, Hodder, London, 1936.

The Mission and Achievement of Jesus, by R. H. Fuller, S.C.M. London, 1954.

Paul and his Predecessors, by A. M. Hunter. S.CM., London, 1940.

The Eucharistic Words of Jesus, by J. Jeremias, Blackwell, Oxford, 1955.

Early Christian Creeds, by J. N. D. Kelly, Longmans, London, 1950.

Early Christian Doctrines, by J. N. D. Kelly, Black, London, 1958.

The Teaching of Jesus, by T. W. Manson, Cambridge, 1931.

God in Patristic Thought, by G. L. Prestige, Heinemann, London, 1936.

Doctrines of the Creed, by O. C. Quick, Nisbet, London, 1938.

The New Testament Doctrine of the Christ, by A. E. J. Rawlinson, Longmans, London, 1926.

A Study in Christology, by H. M. Relton, S.P.C.K. London, 1917.

The Miracle Stories of the Gospels By A. Richardson, S.C.M., London. 1941.

The Council of Chalcedon, By R. V. Sellers, S.P.C.K., London, 1953.

The Formation of the New Teastment, by H.F.D. Sparks, S.C.M., London, 1952.

The Patristic Doctrine of Redemption, By H.E.W. Turner, Mowbray, London. 1952.

The Pattern of Christian Truth, by H.E.W. Turner, Mowbray, London, 1954.

An Approach to Christology, by A. R. Vine, Indep. P London, 1948.

Ch. 2b. Christianity: The Eastern Schism

and the Eastern Orthodox Church

Byzantine Empire

Byzantium, its Triumphs and Tragedy, by Rene Guerdan, Allen & Unwin, London, 1956.

The Schism

The Byzantine Patriarchate, by G. Every, S.P.C.K., London, 1947.

The Eastern Schism, by S. Runciman. P.U.P., Oxford, 1955.

History of the Eastern Church:

The Waters of Marah (The Present State of the Greek Church), by P. Hammond, Rockliff, London, 1956.

The Russians and their Church, by Nicoolas Zernov, S.P.C.K, London, 1954.

Teching and Worship:

The Orthodox Church, by S. Bulgakov, Centenary Press, London, 1935.

The Eastern Orthodox Churrch, by R. French, Hutchinson, London, 1951.

The Church of the Eastern Christians, by Nicolas Zernov, S.P.C.K., London, 1942.

Mysticism and Spiritual Life:

A Treasury of Russian Spirituality, (ed. by) G. Fedotov, Sheed, London, 1950.

Eastern and Western Reunion:

Vision and Action, by L. Zander, Gollancz, London, 1951.

The Reintegration of the Church, by Nicolas Zernov, S.C.M., London, 1952.

Ch. 2C. Christianity: St. Thomas and Medieval Theology

Selected Textes of St. Thomas:

St. Thomas Aquinas: Theological Texts, by Thomas Gilby, O.U.P., Oxford, 1955.

Gilby, O.U.P., Oxford, 1951.

Selected Writings (Thomas Aquinas). ed M. M.C.D'Arcy, Everyman, No. 953, Dent, London, 1939.

General:

Mediaeval Religion and Other Essays, by C. Dawson, Sheed & Ward, London, 1934.

The Christian Philopsophy of St. Thomas Aquinas, by Ė. Gilson, Sheed & Ward, London, 1957.

History of the Christian Philosophy of the Middle Ages, by E. Gilson, Sheed, & Ward, London, 1955.

The Spirit of Mediaval Philosophy, by E. Gilson (Gifford Lectures), Sheed & Ward, London, 1936.

The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, by E. Gilson, Sheed & ward, London, 1957. by M.C.D' Arcy, Clonmore, London, 1930.

A History of Philosophy, by F.C Copleston, vol 2,

Ch. 2d. Christianity: Protestantism

Documents on Christian Unity, by G.K.A. Bell (Three Series), O.U.P., Oxford, 1924, 1930, 1948.

Dividend Christendom, by Y. M.J. Congar, Geoffrey Bels, London, 1939.

The Worship of the English Puritans, by Horton Davies, Dacre, Black, London, 1948.

Protestant Christianity., by J. Dillenberger, and C. Welch, New York, 1955.

German Protestantism Since Luther, by A. L. Drummond, Epworth, London, 1951.

Billy Sunday Washis Real Name, by W. G. McLoughlin U. of Chicago, 1955.

The History and Character of Calvinism, by J. T. McNeill, O.U.P., Oxford, 1954.

A History of The Ecumenical Movement, by R. Rouse and S.C. Neill, S.P.C.K. London, 1954.

The Righteousness of God, by. E.G.Rupp, Luther Studies Hodder, London, 1955.

The Church of South India. The Movement Towards Union, by B. G.M. Sundkler, Lutterworth Press, London, 1954.

The Story of Religion in America, by W.W. Sweet, New York, 1950.

The Crisis of the Reformation, by N. Sykes, Bles, London, 1946.

A New History of Methodism, by Townsend, Workman and Earys, Hodder, London, 1909 (2 vols).

Let God be God. An Interpretation of the Theology of Martin Luther, by P. Watson, Epworth, London, 1947.

Northern Catholicism, by N.P. Willams, ed., S.P.C.K., London, 1933.

Ch. 2e. Christianity: the Catholic Church

Since the Reformation

Catholic Encyclopaedia, New York, 1907-12 (15 vols).

Dictionaire de theologie catholique, Paris, 1903-so (15 vols).

Dictionnaire apologetique de la foi catholique, Paris, 1913 (4 vols).

A Catholic Commentary on Holy Scripture, Nelson, London, 1953.

Theology and Sanity, by F. Sheed, Sheed and Ward, London, 1952.

The Faith of the Roman Church, by C. C. Martindale, Methuen, London, 1927.

Catholicism, by M.C.D 'Arcy, Clonmore, London, 1955.

Roman Catholicism, by T. Corbishley, Hutchinson, London, 1952.

Origin of the Jesuits, by Brodrick, Longmans, London, 1940.

Progress of the Jesuits, by J. Brodrick, Longmans, London, 1946.

St. Peter Canisius, by J. Brodrick, Sheed and Ward, London, 1935.

Vatican Council, by. C. Butler, Longmans, London, 1930.

Ch. 3. Islam

The Koran Interpreted, by A. J. Arberry, 2 vols., Allen & Unwin, London, 1955.

Mohammed, The Man and his Faith, by Tor Andrae, Allen, & Unwin, London, 1936.

Muhammad at Mecca, by W.M. Watt, O.U.P., Oxford, 1953.

Muhammed at Madina, by W.M.Watt, O.U.P. Oxford, 1956.

The Social Laws of the Qoran, by R. Roberts, Williams & Norgate, London, 1925.

The Preaching of Islam, by T.W. Arnold, second edition London, 1913, and reprints.

The Muslim Crced, by A.J. Wensinck, Cambridge, 1932.

Devlopment of Muslim Theology, Jurisprudence and Consititutional Theory by D. B. Macdonald, Semitic Series, London and New York, 1903, and reprints.

The Religious Life and Attitude in Islam, by D.B. Mac-Donald, Chicago, 1906, and reprints.

Muslim Theology, by A.S. Tritton, Luzac, London, 1947.

Introducation a la Theologie Musulmance, by L. Gardet and M.N. Anawati, Paris, 1948.

The Shi'ite Religion, by D. M. Donaldson, Luzac, London, 1933.

The Social Structure of Islam, by R. Levy, Cambridge, 1957.

Outlines of Muhammadan Law, by A.A.A. Fyzee, O.U.P., London 1949.

Law in the Middle East, (eds.) M. Khadduri and J. Liebesny, vol. i, Washington, D.C., 1955.

Revelation and Reason in Islam, by A. J. Arberry, Allen & Unwin, London, 1957.

Sufism: an account of the Mystics of Islam, by A. J. Arberry, Allen & Unwin, London, 1950.

Studies in Islamic Mysticism, by R. A. Nicholson, Cambridge, 1951.

The Mystical Philosophy of Ibnul'Arab, by A. E. Affifi, Cambridge, 1939.

The Dervishes. by J.P Brown, ed. H. A Rose, O.U.P., Oxford, 1927.

Islam and Modernism in Egypt, by C.C. Adams, O.U.P., Oxford, 1933.

Modern Trends in Islam, by H. A. RE. Gieb, O.U.P. Chicago, 1947, and reprints.

Indian Islam, by Murray Trrus, Oxford, 1930.

La Cite Musulmane, by L. Gardet, Paris, 1954.

Shorter Encyclopaedia of Islam, (eds.) H. R. Gibb and J.H. Kramers, Leyden, 1953.

The Legacy of Islam, T.W. Arnold and A. Guillaume (eds.), Oxford, 1931.

Ch. 4. Xoroastrianism

Texts In Translation

Gathas: the best translations in English are: The Hymhns of Zarathustra, by J. Duchesne-Guillemin, London, 1952, and Early Zoroastrianism, by J. H. Moulton, London, 1913, pp. 344-90.

Avesta: in Sacred Books of the East, vols. iv, xxxi, and xxxiii.

Pahlavi Texts: Selections in the two books by R. C. Zaehiner listed below.

GENERAL WORKS

The Persian religion according to the Chief Greek Texts, by E. Benveniste, Paris, 1929.

Zoroastre, by J. Duchesne-Guillemin, Paris, 1948.

Onnazd et Ahriman, by J. Duchesne-Gullemin, Paris, 1953.

The Foundations of the Iranian Religions, by L.H. Gray, Bombay, 1925.

Zoroaster, Politician or Witch-doctor?, by W.B. Henning, Oxford, 1951.

Zoroastrian Studies, by A. V. W. Jackson, New York, 1928.

The religious Cerrmonies and Customs of the Parsees, by J.J. Modi, 2nd edition, Bombay, 1937.

Early Zoroastrianism, by J.H. Moulton, Williams & Norgate, London, 1913.

The Teachings of the Magi, by R. C. Zaehner, Allen & Unwin, London, 1956.

Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, by R. C. Zaehner, O.U.P., Oxford, 1955.

Ch. 5. Hinduism

GENERAL OUTLINES OF HINDUISM AND HINDU CULTURE

Hinduism and Buddhism, by Sir C. Eliot, 3 vols., Routledge, London, 1922.

A Primer of Hinduism, by J. N. Farquhar, Probsthain, London, 1912.

The Wonder that was India, by A. L. Basham, Sidgwick & Jackson, London, 1954.

Living Religions of the Indian People, by N. Macnicol, London, 1934.

SPECIAL ASPECTS OF HINDUISM

Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads, by A. Berridale Keith, Cambridge, Mass, 1925.

Indian Philosophy, by S. Radhakrishnan,2 vols, Alleh & Unwin, London, 1923-7.

History of Indian Plilosophy, by S.N.Das Gupta, 5 vols., C.U.P., Cambridge, 1923-55.

Hindu Social Institutions, By P. H. Valavalkar, 2nd edition, Baroada, 1942.

The Hindua Ideal of Life, by B. K. Ghosh, Calcutta, 1947.

Caste in Indai, by J.H. .Hutton, C.U.P., Cambridge, 1946.

Popular Hinduism, by L.S.S.O'Malley, C.U.P., Cambridge, 1934.

Theism in Medieval India, by J. Estlin Carpenter, Williams, & Norgate, London, 1921.

The Sikhs, by Kuhshvant Singh, Allen & Unwin, London, 1953.

Modern Religious Movements in India, by J.N. Farquhar, Macmillan, London, 1929.

The Gandhi Sutras: the Basic Teachings of Maliatma Gandhi, by D.S. Sarma, New York, 1948.

Social Ethics in Modern Hinduism, by R. W. Scott, Calcutta, 1953.

Gandhi to Vinoba, by L. Del Vasto, Rider, London, 1956.

TRANSLATIONS OF HINDU RELIGIOUS TEXTS

The Wisdom of Indai, (ed.) Lin Yutang, Michael Joseph, London, 1949.

The Indian Heritage, by V. Raghavan, Bangalore, 1956.

Thirteen Princial Upanishads, by R. A. Hume, O.U.P., Oxford, 1921.

The Laws of Manu, trans, G. Buhler (Sacred Books of the East, vol, xxv), Oxford, 1886.

The Mahabharata and Ramayana (abridged), by R. C. Dutt, London, 1917.

The Bhagavad Gita, by W. D. P. H., O.U.P., Oxford, 1928.

The Vedanta Sutras with the Conunentary of Sankaracarya, by G. Thibaaut (Sa-

cred Books of the east, vols. xxxiv. xxxviii), Oxford, 1890-6.

The Vedanta Sutras with Ramanuja's Conunentary Sribhasya, by G. Thibaut (Sacred Books of the East, vol. xlviii), Oxford, 1994.

Sivajnana Siddhi yar, by J. M. Nallaswami Pillai, Madras, 1913.

Hymns of the Tamil Saivite Saits, By F. Kingsbury and G. E. Philips, Calcutta, 1921.

One Hundred Poems of Kabir, by Rabindranate Tagore, Lonodn, 1921.

Paslms of the Maratha Saints, by N. Macnicol, Calcutta n. d.

Ch. 6. Jainism

Jaina Scriptures trans. H. Jacobi (Sacred Books of the East, vols. xxii and xly), Oxford, 1884-95.

Outlines of Jainism, by J. Jaini, 2nd edition, C.U.P., Cambridge, 1940.

Outllines of Jaina Philosophy, by M. L. Mehta, Bangalore, 1954.

The Heart of Jainis, by Mrs. S. Stevenson, O.U.P., Oxford, 1915.

Studies in Jaina Philosophy, by N. Tatia, Benares, 1951.

Jainism, by H. Warren, Madras, 1912.

Ch. 7a. Buddhism: the Theravada

Hinduism and Buddhism, by A. K. Comaraswamy, New York.

Time and Eternity (Chapter on Buddhism). by A. K. Coomaraswamy, Ascona, 1947.

Buddha and the Gospel of Buddhism, by A. K. Coamaraswamy, India edition, Bombay, 1957.

Introduction to Living Thoughts of Gotama the Buddha, by A. K. Coomaraswamy, and I. B. Horner, London, 1948.

Indian edition, Bombay, 1956.

The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism,' Floyd Ross, London, 1952.

La Vie du Bouddha d'apres les Textes et les Monuments de l'Inde, by a. Foucher, Paris, 1949.

Buddhist India, by T. W. Rhys Davids, 3rd Indian edn., Calcutta, 1957.

Manual of Buddhism, by Mrs Rhys Davids, S. P. C.K., London, 1932.

Poems of Cloister and Jungle, by Mrs Rhys Davids, J. Murray, London, 1941.

Indian Religion and Survival, by Rhys Davids, London, 1934.

The Buddha and Five After Centuries, by S. Dutt, London, 1957.

Hinduism and Buddhism, by C. Eliot, 3 vols., Routledge, London, 1921.

Doctrine of Awakening, by J. Evola, trans. H. E. Musson, Luzac, London, 1951.

History of Pali Literature, by B. C. Law, 2 vols., London, 1933.

Fundamentals of Buddhism, by Nyanatiloka Marhathera, Colombo, 1949.

Guide through the Abhidhamma-pitaka, Essay on Pattica-samuppada, by Nyanatiloks Colombo, 1957.

Indian Philosophy by S. Radhakrishnan, vol, edition, Allen & Unwin, London, 1929.

Introduction to Dhaumapada, by S. Radhakrishnan O.U.P., Oxford, 1950.

A Manual of Abhidhamma, by Narada Thera, 2 vols., Bangalore, 1956, 1957.

History of Buddhist Thought, by E. J. Thomas, Routledge, London, 1933.

Life of Buddha as Legend and History, by E.J. Thomas, 3rd edition, Routledge, London, 1949.

Philosophies of Indai, by H. Zimmer, ed. J. Campbell, Bollingen Series XXVI, New York, 1951.

Myths ans Symbols in Indian Art and Civilization, by H. Zimmer, ed. J. Campbell, Bollingem Series VI, New York, 1946.

Ch. 7b. Buddhism: the Mahayana

Santideva, Sikshasamuccaya (Compendium of Training), trans. C. Bendall and W. H. D. Rouse, London, 1922.

Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, by Edward Conze, The Buddhist Society, London, 1955.

Buddhism, by Edward Conze, 3rd edtion, Faber, London, 1957, pp. 119-99.

Buddhist Texts Through the Ages, ed. Edward Conze, Faber, London, 1954, pp. 119-268.

The Bodhisattva Doctrine, by Har Dayal, London, 1932.

The Tibetan Book of the Dead, by W. Y. Evans-Wentz, 3rd edtion, O. U. P., Oxford, 1957.

The Lotus of the True Law (Sacred Books of the East, vol. xxi), trans. H. Kern, Oxford, 1884.

The Central Philosophy of Buddhis, by T. R. V. Murti, Allen & Unwin, London, 1955.

Lankavatara Sutra, trans. D. T. Suzuki, Routeldge. London, 1932.

Mahayana Buddhism, by B. L. Suzuki, 2nd edition, London, 1948.

Ch. 7c Buddhism: in China and Japan

History of Japanese Religion, by Masaharu Anesaki, Kegan Paul, London, 1930.

The Jewel in the Louts, by John Blofeld, Buddhist Society, London, 1948.

Chinese Buddhism, by Joseph Edkins, Kengan Paul, London, 1979.

Japanese Buddhism, by Charles Eliot, Edward Amold, London, 1935.

The Path of the Buddha, by Kenneth W. Morgan, The Ronald Press, New York, 1956.

The Pilgrimage of Buddhism, by James Bisseit Pratt, New York, 1928.

Essay in Zen Buddhism, by D. T. Suzuki, London, 1927 (First Series), 1933 (Second Series), 1934 (Third Series). Reprinted by Rider & Co., London, 1949, 1950.

The Essentals of Buddhist Philosophy, by Junjiro Takakusu, Univeristy of Hawaii, Honolulu, 1947.

Ch. 8. Confucianism

The Chinese Classice, trans. James Legge, 2nd edition O.U.P., Oxford, 1893.

Sacred Books of the East, vosls, iii, xvi,xxxvii, xxviii, trans, James Legge.

Analects of Confucius, by Arthur Waley, Allen & Unwin, London, 1938. (The numbering of secotions is often one or two more or less than Legge's).

Three Ways of Thought in Ancient China, by Arthur Waley, Allen & Unwin, London, 1939.

Works of Hsiintze, trans. H. H. Durs, Probsthsism London, 1928.

K'ung tzil chia yil, trans. R. P. Kramers, Leiden, 1950.

A History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-Lan, trans Derk Bodde, 2 vols., Princeton, 1953.

Translations in the article are the author's 2nd do not necessarily agree with the version to which the reference is given. No references are given to untranslated works.

Ch. 9. Taoism

Religious Trends in Modern China, by Wing-tsit Chan, New York, 1953.

Researches into Chinese superstitions, by Heneri Dore, trans. D. J. Finn, vols., i-x, 1914-33.

Taoist teachings from the book of Lieh Tzu, trans, Lionel Giles, J. Murray, London, 1912.

The Relligious System of China, by J.J. M. De Groot, vols, i-iv, Leyden 1892.-1910.

Science and Civilisation in China, by J. Needham, vol., ii. 'The Tao Chai (Taoists) and Taoism', C. U. P., Cambridge, 1956.

T'ai-Shang Kan-Ying P'ien, Treatise of the Exalted One on Response and Retribution, trans. Teitaro Suzuki and Dr .Paul Carus, Chicago, 1906.

The Way and its Power, by Arthur Waley, Allen & Unwin, Lodnon, 1937.

A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China by Leon Wieger trans. by E.C. Werner, Tientsin, 1927.

Chuang-tzii, a new selected translation with an exposition of the philosophy of Kuo Hsiang, by Feng Yu-Lan, Shanghai, 1931.

A History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-Lan, trans. Derk Bodde, 2 vols., Princeton, 1953.

Ch. 10. Shinto

History of Japanese Religion, by Masaharu Anesaki, London, 1930.

Shinto, The Way of the Gods, by W. G. Aston, London, 1905.

Ancient Japanese Rituals, by Karl Florenz, Transactions of the Asiatic Society of Japan, 27, I (1900) pp. 1-112.

Les Religions du Japon in Histoire des Religions, 2, by, A. Hauchecorne, Paris, 1954.

The National Faith of Japan: a study in Modern Shinto, by D. C. Holtom, London, 1938.

The Outline of Tenrikyo, by Takahrro Iwai, Nara, Japan, 1932.

A Study of Shinto, the Religion of the Japanese Nation, by Genchi Kato, Tokyo, 1926.

Religions in Japan, SCAP Civil Information and Education Section, Tokyo, 1948.

Shinto, Der Weg der Gotter in Japan, by Georg Schurhammer, Bonn und Leipzig, 1923.

Shintoism, by A. C. Underwood, Epworth, London, 1934.

Ch. 11 A New Buddha and A New Tao

A good introduction to Jung's work is: An Introduction to Jung's Psychology, by Frieda Fordham, Pelican, London, 1953.

The Collected Works of Jung are now being published by Pantheon Books in the United States and by Routledge in England.

INDIVIDUAL WORKS by C.G. JUNG

Two Essays on Analytical Psychology, by C.G. Jung, Routledge, London, 1953.

The Secret of the Golden Flower, by C. G. Jung, London, 1931.

Psychology and Religion, by C.G. Jung. O.U.P., London, 1938.

The Integration of Personality, by C.G. Jung, New York, 1939, Routledge, London, 1940.

Answer to Job, by C.G. Jung, Routledg, London, 1954.

II

Anti-Diihring, by F. Engels, Lawrence & Wishart, Lodnon, 1955.

Dialectics of Nature, by F. Engels, Lawrence & Wishart, London, 1955.

Ludwig Feuerbach, by F. Engels, Lawrence & Wishart, Lodnon, 1946.

The Holy Family, by K. Marx and F. Engels, Moscow, 1956.

Materialism, and Emperio-Criticism, by V. I. Lenin, Lawrence & Wishart, London, 1956.

References in this chapter to Anti-Duhring are from the 1934 edition and to Ludwig bach to the 1946 Moscow edition.

Achnowledgment

We are indebted to the following publishers who have given us permission to reproduce passages from the books specified below:

TEXT:

40 Selected Poems of Jehudah Halevi, tr. Nina Salaman.

53 The New Testament Doctrine of Christ, by A.J. Rawlinson, Longmans, Green & Co. Ltd. London. 1926.

54 The Reaching of Jesus, by T.W. Manson, Vambridge University Press. London, 1931.

59 Christianity axoording to St John, by W. F. Howard, Gerald Dickworth & Co. Ltd. London, 1943.

59 Interpretation of the Fourth Gospel, by C. H. Dodd, Cambridge University Press London, 1953.

60 The Gospel according to St John, by C.K. Barrett, S.P.C.K., London, 1955.

108 The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas, by Etienne Gilson, Sheed **& Ward** Ltd, London, 1957.

118 Comumenis on Epistle to Galatians, ed. Watson, S. P. C.K. London, 1953.

119. 131 Northern Catholicism, by N, P. Williams, S.P.C.K., London, 1933.

120 Luther's Letters of Spiritual Counsel, ed. T. G. Tappert, S.C.M., Press Ltd., London, 1955.

120 Ways of Worship, ed. F.R. Maxwell, S.C.M. Press Ltd, London, 1952.

122 The Nature of the Church, ed. R. N. Flew, S.C.M. Press Ltd, London, 1952.

127 Divided Christendom, by Yves M.J. Congar, Geoffrey Bles Ltd. London 1939.

128 Arthur Stanton, by G. W. E. Russell, Longmans, Green & Co. Ltd. London, 1917.

128 129 Received with Thanks, by H. A. Wilson, A.R. Mowbray & Co. Ltd. London, 1940.

129 130 Memoirs of G. C. Ommaney ed. FG. Belton, Gcofirey Bles Ltd, London, 1936.

132 Billy Sunday was his Real Name, by W.G McLoughlin, Jr., University of Chicago Press, Ch 1955.

Lecture, by L. Pullan Oxford University Press, London, 1923.

239, 240 Kabir's One Rabindranth Tagore, Macinillan & Co. Ltd. London, 1938.

240 The Heart of India, by L.D. Barnett, John Murray Ltd, London, 1938.

240, 241 Psalms of Maratha Saints, tr. Bicol Macnicol, Oxford University Press, London, 1919.

241 to Vinoba, by Lanza del Vasto, Rider & Co., London, 1956.

299, 300 Buddhis Mediation, by E. Conze, Allen & Unwin Ltd, London, 1956.

299, 301, 304, 306, 307, 308, 319 Buddhis Texts Through the Ages, ed. E. Conze, Faber & Faber Ltd, London, 1954.

300, 301 Tiber's Great Yogi Milarepa, by W.Y. Evans-Wentz, Oxford Univeristy Press. London, 1951.

302 The Voice of Sikence, by H.P. Blavatsky, Theosophical Book Co. Surrey, 1953.

303 Manual of Zen Buddhism, by D.T. Suzuki, Rider & Co., London, 1935.

303 Perfection of Wisdom, by E. Conze. J.M. Watkins, London, 1955.

362 Japanese Buddhism, by Sir C. Eliot, E.J. Arnola & Sons Ltd., Leeds, 1935.

369 Works of Hsutze, by H.H. Dubs, Arthur Probsthain, London, 1928.

372 Scred Books of the East, tr. James Legge, Oxford University Press, London, 1952.

385 Chuang- Tzu by Feng Yu-Lang, Commercial Press, Shanghai, 1931.

403 Secret of the Golden Flower, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1931.

404 Psychology of the Uconscious by C.G. Jung, Rouledge & Kegan Paul Ltd. London, 1917.

404 The Integrationa of the Personality, by C.G. Jung, Routlede & Kegan Paul Ltd., London, 1940.

404, 405 Collected Works, by C.G., Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.

405 An Introduction to Jung's Psychology, by F. Fordgam, Penguin Books Ltd, Lonodon, 1953.

404, 405 Psychology and its Social Meaning, by Ira Progoff, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1953.

406 Two Essays on Analytical Psychology, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1933.

405, 406 Answer to Job, by C.G. Jung, Routlede & Kegan Paul Ltd, London, 1954.

407, 411 Dialectics of Nature, by F. Engels, Lawrence & Wishart Ltd, London, 1955.

406, 407 The Holy Family, by Marx and Engels.

407 Anti-Duhring, by F. Engles, Lawrence & Wishart Ltd, London, 1955.

414 An Historian's Approach to Religion, by Arnold Toynbee, Oxford University Press, London, 1956.

We are indebted to the following:

Colour Plates:

v M.A fzal Malik, Rawalpindi, Pakistan, VI and VIII Life Magzzine , Time Inc., New York.

MONOCHROME PLATES:

2 The Jewish Chronicle, London.

4 Miss Ruth P. Lehmann, Jews' College, London.

14 Byzantine Legacy, by Cecil Stewart, Allen & Unwin Ltd. London.

16 D. M. Nicol, Dublin.

20 Edinburgh International Festival Society Ltd., London.

29 The Reverned Kenneth Ross, All Saints' Church London.

31 The Society of Friends, London.

34 Father Valentin Arteta, S.J. Hedhos y Dichos, Zaragoza, Spain.

36 The Observer, London.

41 A Survey of Persiart Art, by A Upham Pope, Oxford University Press, London.

46, 50, 85, 86, 87, Victoria and Albert Museum. Crown Copyright.

48 The Roke Sculptures and Inscription of Darius at Behistan, by E.C. King, and

L. W. Thompson, The Trustees of the British Museum, London.

57, 58, 59 Khin Lay Maung, Rangoon,.

60, 71, India Office Libarary, Commonwealth Relations, London.

73 Professor Seiichi Mizuno, Research Institute of Humanistic Science, Kyoto University, Japan.

79 Takananu Mitsui, Tokyo.

81, 82 Tenriko Headqualers, Tenri City, Nara Prefecture, Japan.

91, 92, 94 School of Oriental and Afriacn Studies, University of London.

CAPTIONS:

Plates 85; 86, 87 Book of Songs, translated by Arthur waley, Allen & Unwin Ltd, London.

تعريف بالمشاركين فى الموسوعة

- أ. ل. باشام A.L. Basahm: دكتوراه الفلسفة. أستاذ تاريخ جنوب آسيا بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن. من مؤلفاته:

- History and doctrines of The Ajivikas, Luzac, 1951.

- The wonder that was Indai, Sidgwick & Jackson, 1954.

- ج. بوناز G. Bownas: ماجستير، محاضر فى الدراسات الصينية واليابانية، جامعة أكسفورد. من أعماله:

- Conficius. Translation from the japanese of Shigeki Kaizuka. London, Allen & Unwin, 1950.

- إدوارد كونز E. Conze: دكتوراه الفلسفة، محاضر من الخارج ـ جامعة لندن. من أعماله:

- Buddhism, Oxford, 1951.

- Buddhist Meditation. Allen & Unwin, 1956.

- The Buddha's Law among the birds. Faber & Faber, 1956.

- ت. كوربيشلى T. Corbishley: ماجستير، راعى كنيسة فارم ستريت بلندن. من مؤلفاته:

- Agnosticism, C.T.S., 1935.

- Roman Catholicism, Hutehinson, 1950.

- ج. ج. دافيز J.G. Davies: محاضر أول فى اللاهوت، جامعة بيرمنجهام. من أعماله:

Daily life in the early Church. Lutterworth press, 1952.

- Social life of early Christians. Lutterworth press, 1954.

- He ascended into Heaven, A study in the history of Doctrine, Lutterworth press, 1958.

• هـ. فرانسس ديفز H. Francis Davies: ماجستير، دكتوراه فى اللاهوت. محاضر فى اللاهوت. من أعماله:

- John Henry Newman. Burns Oates 1945.

Centenary Addresses on Newman's idea iof a University. London 1953.

ويرنر إيشورن Werner Eichhorn: دكتوراه فى الفلسفة. أمين مكتبة مساعد. مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن. من مؤلفاته:

Zeitschrift der Deutscher Morgen - lnd ischera Gesellschaft; Muterlungen des Institute fur Orientforing Deutsche Akamie der Wissenscharten Belin.

• هـ. أ. ر. جب H.A.R. Gibb: أستاذ اللغة العربية ومدير مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة هارفارد. وعمل سابقًا فى جامعة أكسفورد، أستاذًا للغة العربية أيضًا. من مؤلفاته:

Travels of Ibn Battuta, 1324-54, Routledge, 1929.

Mohammadanism, An historical survey, Oxford, 1949.

Shorter ency. of Islam, Luzak, 1953.

Islamic society & the West, vol., 1, part 1, 1950, part 2, 1957.

• أ. س. جراهام A.G. Graham: دكتوراه الفلسفة. محاضر الدراسات الصينيه الكلاسية، جامعة لندن. من أعماله:

Composition of the Congsven Longtzyy, Asia Minor, 1957.

Two Chinese philosophers. Lund Humphries, 1958.

• ى. ب. هورنر I.B. Horner: سكرتير جمعية النصوص الپاليَّة Pali. محرر وجامع النصوص الپالية. ترجم العمل المعروف باسم: Book of (Luzac, 1940-52) Discipline.

• چون كنت J. Kent: دكتوراه الفلسفة. أستاذ تاريخ الكنيسة فى كلية هارتلى فكتوريا فى منشستر.

• ر. هـ. روبنسون R. H. Robinson: دكتوراه فى اللاهوت. محاضر فى جامعة تورنتو. من أعماله:

- Chinese Buddhist verse, John Murr, 1954.

• ر. ج. زوى. وربلوسكى R. J. Werblowsky: محاضر مقارنة الأديان، الجامعة العبرية، القدس. من الأعمال التى شارك فيها:

- The Hibbert Journal.

- The Journal of Jewish studies.

ومن مؤلفاته: - Juadism

- The Listner.

• ر. س. زينر: ماچستير ـ أستاذ الأديان الشرقية. وزميل كلية كل الأرواح All Souls Colleqe فى أكسفورد . من أعماله:

- Zurvan. Oxford, 1955.

- Mysticism Oxford, 1957.

- At Sunday times, Faber, 1958.

• نيكولاس زرنوف: Nicolas Zernov: ماچستير؛ دكتوراه فى الفلسفة. محاضر الثقافة الأورثوذكسية الشرقية بجامعة أكسفورد. من مؤلفاته:

- The Russians & Their church, 1954.

- Re - integration of the church. S. C.M., 1952.

صدر فى هذا المشروع(*)

- **أولاً: الموسوعات والمعاجم**

ليونارد كوتريل، **الموسوعة الأثرية العالمية**
ويليام بيتر، **معجم التكنولوجيا الحيوية**
ج. كارفيل، **تبسيط المفاهيم الهندسية**
ب. كوملان، **الأساطير الإغريقية والرومانية**
و.د. هاملتون وآخرون، **المعجم الجيولوجى المصور فى المعادن والصخور والحفريات**
حسام الدين زكريا، **المعجم الشامل للموسيقى العالمية (٢ج)**
خيرية البشلاوى، **معجم المصطلحات السينمائية**
دونالد نيكول، **معجم التراجم البيزنطية**
ر. س. زينر، **موسوعة الأديان الحية (٢ج)**

- **ثانيًا: الدراسات الاستراتيجية وقضايا العصر**

د.محمد نعمان جلال، **حركة عدم الانحياز فى عالم متغير**
إريك موريس،آلان هو، **الإرهاب**
ممدوح عطية، **البرنامج النووى الإسرائيلى**
د. لينوار تشامبرز رايت، **سياسة الولايات المتحدة الأمريكية إزاء مصر**
إزرا .ف. فوجل، **المعجزة اليابانية**
د.السيد نصر السيد، **إطلالات على الزمن الآتى**
بول هاريسون، **العالم الثالث غدًا**
أقطاب العلماء الأمريكيين، **مبادرة الدفاع الاستراتيجى: حرب الفضاء**
و. مونتجمرى واث، **الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر**
بادى أونيمود، **أفريقيا الطريق الآخر**
فانس بكارد، **إنهم يصنعون البشر (٢ج)**
مارتن فان كريفلد، **حرب المستقبل**
ألفين توفلر، **تحول السلطة (٢ج)**
ممدوح حامد عطية، **إنهم يقتلون البيئة**
د.السيد أمين شلبى، **جورج كينان**
يوسف شرارة، **مشكلات القرن الحادى والعشرين والعلاقات الدولية**
د. السيد عليوة، **إدارة الصراعات الدولية**
د. السيد عليوة، **صنع القرار السياسى**
جرج كاشمان، **لماذا تنشب الحروب(٢ج)**
إيمانويل هيمان، **الأصولية اليهودية**
آلان أنترمان، **اليهود (عقائدهم الدينية وعباداتهم)**
د. ممدوح عطية وأخرون، **البرنامج النووى الإيرانى والمتغيرات فى أمن الخليج**
أنجيلو كودفيللا، **المخابرات وفن الحكم**
بريدراج ماتفيجيفتش، **تراتيل متوسطية**
نعوم تشومسكى، **مداخلات:** آراء حرة فى السياسات الأمريكية المعاصرة

- **ثالثًا: العلوم والتكنولوجيا**

ميكائيل ألبى، **الانقراض الكبير**
فيرنر هيزنبرج، **الجزء والكل: محاورات فى مضمار الفيزياء الذرية**
فريد هويل، **البذور الكونية**
ويليام بينز، **الهندسة الوراثية للجميع**
د. جوهان دورشنر، **الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد**
إسحق عظيموف، **الشموس المتفجرة (أسرار السوبرنوفا)**

(*) قائمة مصنفة وموجزة بالكتب التى صدرت فى مشروع الألف كتاب الثانى، ولمزيد من البيانات يمك[ن] الرجوع إلى قائمة المشروع بموقع الهيئة المصرية العامة للكتاب WWW.gebo.gov.eg

روبرت لافور، **البرمجة بلغة السى باستخدام تيربوسى (٢ج)**
إدوارد إيه فايجينباوم، **الجيل الخامس للحاسوب**
د.حمحمود سرى طه، **الكمبيوتر فى مجالات الحياة**
د. مصطفى عنانى، **الميكروكمبيوتر**
ى.رادو نسكاياى، **الإلكترونيات والحياة الحديثة**
جلال عبد الفتاح، **الكون ذلك المجهول**
إيفرى شاتزمان، **كوننا المتمدد**
فرد س. هيس، **تبسيط الكيمياء**
كاتى ثير، **تربية الدواجن**
د. محمد زينهم، **تكنولوجيا فن الزجاج**
لارى جونيك ومارك هوبليس، **الوراثة والهندسة الوراثية بالكاريكاتير**
جينا كولاتا، **الطريق إلى دوللى**
دور كاس ماكلينتوك، **صور أفريقية: نظرة على حيوانات أفريقيا**
إسحق عظيموف، **أفكار العلم العظيمة**
د. مصطفى محمود سليمان، **الزلازل**
بول دافيز، **الدقائق الثلاث الأخيرة**
ويليام هـ . ماثيوز، **ما هى الجيولوجيا؟**
إسحق عظيموف، **العلم وآفاق المستقبل**
ب.س. ديفيز، **المفهوم الحديث للمكان والزمان**
د. محمود سرى طه، **الاتجاهات المعاصرة فى عالم الطاقة**
بانش هوفمان، **آينشتين**
زافيلسكى ف.س.، **الزمن وقياسة**
ر.ج.فوربس، **تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ج)**
د. فاضل أحمد الطائى، **أعلام العرب فى الكيمياء**
رولاند جاكسون، **الكيمياء فى خدمة الإنسان**
إبراهيم القرضاوى، **أجهزة تكييف الهواء**
ديفيد ألدرتون، **تربية أسماك الزينة**
أندريه سكوت، **جوهر الطبيعة**
إيجور إكيموشكين، **الإيثولوجى**
بارى باركر، **السفر فى الزمان الكونى**
ديمترى ترايفونوف، **ظلال الكيمياء**
بول ديفز، جونز جريبين، **أسطورة المادة**
جيفرى ماوسابيف ماسون، **حين تبكى الأفيال**
ليونارد كول، **السلاح الحادى عشر**
و. جراهام ريتشاردز، أسرار الكيمياء
د. زين العابدين متولى، **وبالنجم هم يهتدون**
د.كامل زكى حميد، **الاستنساخ قنبلة بيولوجية**
فلاديمير سميلجا، **النسبية والإنسان**
د. محمد فتحى عوض الله، **رحلات جيولوجية فى صحراء مصر الشرقية**
ليونيد بونوماريف، **الاحتمالات المثيرة للنظرية الكمية**
چون جريبين، **الحياة السرية للشمس**
تيموثى جولد سميث، **الأصول البيولوجية للسلوك البشرى**

- **رابعًا: الاقتصاد**

ديفيد وليام ماكدويل، **مجموعات النقود (صيانتها، تصنيفها، عرضها)**
د. نورمان كلارك، **الاقتصاد السياسى للعلم والتكنولوجيا**
سامى عبد المعطى، **التخطيط السياحى فى مصر**
جابر الجزار، **ماستريخت والاقتصاد المصرى**
ولت ويتمان روستو، **حوار حول التنمية الاقتصادية**
فيكتور مورجان، **تاريخ النقود**
ليستر ثورو، **مستقبل الرأسمالية**
د. ناصر جلال، **حقوق الملكية الفكرية**

- **خامسًا: مصر عبر العصور**

محرم كمال، **الحكم والأمثال والنصائح عند المصريين القدماء**

فرانسوا ديماس، **آلهة مصر**
سيريل ألدريد، **إخناتون**
موريس بيراير، **صناع الخلود**
بكنت أ. كتشن، **رمسيس الثانى: فرعون المجد والانتصار**
ألن شورتر، **الحياة اليومية فى مصر القديمة**
ونفرد هولمز، **كانت ملكة على مصر**
جاك كرابس جونيور، **كتابة التاريخ فى مصر**
نفتالى لويس، **مصر الرومانية**
عبده مباشر، **البحرية المصرية من محمد على للسادات (١٨٠٥ -١٩٧٣)**
د. السيد طه أبو سديرة، **الحرف والصناعات فى مصر الإسلامية**
جابريل باير، **تاريخ ملكية الأراضى فى مصر الحديثة**
عاصم محمد رزق، **مراكز الصناعة فى مصر الإسلامية**
ت.ج.هـ. جيمز، **كنوز الفراعنة**
حسن كمال، **الطب المصرى القديم**
أ.أ.س. إدواردز، **أهرام مصر**
سومرز كلارك، **الآثار القبطية فى وادى النيل**
كريستيان ديروش نوبلكور، **المرأة الفرعونية**
بيل شول وأدبنيت، **القوة النفسية للأهرام**
جيمس هنرى برستيد، **تاريخ مصر**
د. بيارد دودج، **الأزهر فى ألف عام**
أ. سبنسر، **الموتى وعالمهم فى مصر القديمة**
ألفريد ج. بتلر، **الكنائس القبطية القديمة فى مصر (ج٢)**
روز أليندم، **الطفل المصرى القديم**
ج. و. مكفرسون، **الموالد فى مصر**
جون لويس بوركهارت، **العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية**
سوزان راتييه، **حتشبسوت**
مرجريت مرى، **مصر ومجدها الغابر**
أولج فولكف، **القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة**
د. محمد أنور شكرى، **الفن المصرى القديم**
ت.ج. جيمز، **الحياة أيام الفراعنة**
ايفان كونج، **السحر والسحرة عند الفراعنة**
تشارلز نيمس، **طيبة (آثار الأقصر)**
رندل كلارك، **الرمز والأسطورة فى مصر القديمة**
ديمترى ميكس، **الحياة اليومية للآلهة الفرعونية**
محمد عبد الحميد بسيونى، **بانوراما فرعونية**
حمدى عثمان، **هؤلاء حكموا مصر**
ميكل ونتر، **المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى**
بربارة واترسون، **أقباط مصر**
إيريك هورنونج، **فكرة فى صورة**
بيير جرانديه، **رمسيس الثالث**
محسن لطفى السيد، **أساطير معبد أدفو**
د. نبيل عبيد، **الطب المصرى فى عصر الفراعنة**
بيتر فرانس، **أوربا والآثار المصرية**

- **سادسًا: الكلاسيكيات**

جاليليو جاليليه، **حوار حول النظامين الرئيسين للكون (ج٣)**
أبو القاسم الفردوسى، **الشاهنامة (ج٢)**
إدوارد جيبون، **اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها (ج٣)**
ناصر خسرو علوى، **سفر نامة**
فيليب عطية، **ترانيم زرادشت**
جورج جاموف، **بداية بلا نهاية**
د.رمسيس عوض، **أبرز ضحايا محاكم التفتيش**

- **سابعًا: الفن التشكيلى والموسيقى**

عزيز الشوان، **الموسيقى تعبير نغمى ومنطق**
ألويز جرايتر، **موتسارت**

شوكت الربيعى، **الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى**
ليوناردو دافنشى، **نظرية التصوير**
د. غبريال وهبه، **أثر الكوميديا الإلهية لدانتى فى الفن التشكيلى**
روبين جورج كولنجوود، **مبادئ الفن**
مارتن جك، **يوهان سباستيان باخ**
ميخائيل شتيجمان، **فيفالدى**
هيربرت ريد، **التربية عن طريق الفن**
أدامز فيليب، **دليل تنظيم المتاحف**
حسام الدين زكريا، **أنطون بروكنر**
جيمس جينز، **العلم والموسيقى**
هوجو لا يختنتريت، **الموسيقى والحضارة**
محمد كمال إسماعيل، **التحليل والتوزيع الأوركسترالى**
د. صالح رضا، **ملامح وقضايا فى الفن التشكيلى المعاصر**
إدموندو سولمى، **ليوناردو**
سيونايد ميرى روبرتسون، **الأشغال الفنية والثقافة المعاصرة**

- **ثامنًا: الحضارات العالمية**

جاكوب برونوفسكى، **التطور الحضارى للإنسان**
س.م. بورا، **التجربة اليونانية**
جوستاف جرونيباوم، **حضارة الإسلام**
أ.د. جرنى، **الحيثيون**
ل. ديلابورت، **بلاد ما بين النهرين**
ج. كونتنو، **الحضارة الفينيقية**
جوزيف نيدهام، **تاريخ العلم والحضارة فى الصين**
ستيفن رانسيمان، **الحضارة البيزنطية**
سبتينو موسكاتى، **الحضارات السامية**

- **تاسعًا: التاريخ**

جوزيف داهموس، **سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى**
هنرى بيرين، **تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى**
أرنولد توينبى، **الفكر التاريخى عند الإغريق**
بول كولز، **العثمانيون فى أوروبا**
جوناثان ريلى سميث، **الحملة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية**
د. بركات أحمد، **محمد واليهود**
ستيفن أوزمنت، **التاريخ من شتى جوانبه(٣ج)**
و. بارتولد، **تاريخ الترك فى آسيا الوسطى**
فلاديمير تيسمانيانو، **تاريخ أوروبا الشرقية**
د.ألبرت حورانى، **تاريخ الشعوب العربية(٢ج)**
نويل مالكوم، **البوسنة**
جارى.ب. ناش، **الحمر والبيض والسود**
أحمد فريد رفاعى، **عصر المامون (٢ج)**
آرثر كيستلر، **القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم**
ناجاى متشيو، **الثورة الإصلاحية فى اليابان**
محمد فؤاد كوبريلى، **قيام الدولة العثمانية**
د. أبرار كريم الله، **من هم التتار؟**
ستيفن رانسيمان، **الحملات الصليبية**
آلبان ويدجرى، **التاريخ وكيف يفسرونه (٢ج)**
جوسيبى دى لونا، **موسولينى**
جوردون تشيلد، **تقدم الإنسانية**
هـ.ج. ولز، **معالم تاريخ الإنسانية (٤ج)**
هـ. سانت موس، **ميلاد العصور الوسطى**
يوهان هويزنجا، **اضمحلال العصور الوسطى**
هـ.ج. ويلز، **موجز تاريخ العالم**
لورد كرومر، **الثورة العرابية**
و. مونتجمرى وات، **محمد فى مكة**
ألبرت براجو، **ثورات أمريكا الإسبانية**

- **عاشرًا: الجغرافيا والرحلات**

ت.و. فريمان، **الجغرافيا فى مائة عام**
ليستر ديل راى، **الأرض الغامضة**
رحلة جوزيف بتس (الحاج يوسف)

إميليا إدواردز، **رحلة الألف ميل**
رحلات فارتيما (الحاج يونس المصرى)
رحلة بيرتون إلى مصر والحجاز (٣ج)
رحلة عبد اللطيف البغدادى فى مصر
رحلة الأمير رودلف إلى الشرق (٣ج)
يوميات رحلة فاسكو داجاما
س. هوارد، **أشهر الرحلات إلى غرب أفريقيا**
إريك أكسيلون، **أشهر الرحلات فى جنوب أفريقيا**
وليم مارسدن، **رحلات ماركو بولو (٣ج)**
د. مصطفى محمود سليمان، **رحلة فى أرض سبأ**

جوزيف داهموس، **سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى**
د. روجر ستروجان، **هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال؟**
إريك برن، **الطب النفسى والتحليل النفسى**
بيرتون بورتر، **الحياة الكريمة (٢ج)**
فرانكلين ل. باومر، **الفكر الأوربى الحديث (٤ج)**
هنرى برجسون، **الضحك**
أرنست كاسيرر، **فى المعرفة التاريخية**
و. مونتجمرى وات، **القضاء والقدر**
إدوارد دو بونو، **التفكير العملى**

• حادى عشر: الفلسفة وعلم النفس

جون بورر، **الفلسفة وقضايا العصر (٣ج)**
سوندراى، **الفلسفة الجوهرية**
جون لويس، **الإنسان ذلك الكائن الفريد**
سدنى هوك، **التراث الغامض: ماركس والماركسيون**
إدوارد دو بونو، **التفكير المتجدد**
رونالد دافيد لانج، **الحكمة والجنون والحماقة**
د. توماس أ. هاريس، **التوافق النفسى: تحليل المعاملات الإنسانية**
د. أنور عبد الملك، **الشارع المصرى والفكر**
نيكولاس ماير، **شارلوك هولمز يقابل فرويد**
أنطونى دى كرسبنى، **أعلام الفلسفة المعاصرة**
جين وروبرت هاندلى، **كيف تتخلصين من القلق؟**
هـ. ج. كريل، **الفكر الصينى**
د. السيد نصر السيد، **الحقيقة الرمادية**
برتراند راصل، **السلطة والفرد**
مارجريت روز، **ما بعد الحداثة**
كارل بوبر، **بحثا عن عالم أفضل**
ريتشارد شاخت، **رواد الفلسفة الحديثة**

• ثانى عشر: العلوم الاجتماعية

د. محيى الدين أحمد حسين، **التنشئة الأسرية والأبناء الصغار**
م. و ثرنج، **ضمير المهندس**
رايموند وليامز، **الثقافة والمجتمع**
روى روبرتسون، **الهيروين والإيدز**
بيتر لورى، **المخدرات حقائق نفسية**
د. ليو بوسكاليا، **الحب**
برنسلاو مالينوفسكى، **السحر والعلم والدين**
بيتر ر. داى، **الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى**
بيل جيرهارت، **تعليم المعوقين**
أرنولد جزل، **الطفل من الخامسة إلى العاشرة**
رونالد د. سمبسون، **العلم والطلاب والمدارس**
كارل ساجان، **عالم تسكنه الشياطين**

• ثالث عشر: المسرح

لويس فارجاس، **المرشد إلى فن المسرح**
برونو ياشينسكى، **حفلة مانيكان**
جلال العشرى، **فكرة المسرح**
جان بول سارتر، جورج برناردشو، جان أنوى **مختارات من المسرح العالمى**

د. عبد المعطى شعراوى، **المسرح المصرى المعاصر: أصله وبداياته**
توماس ليبهارت، **فن المايم والبانتوميم**
زيجمونت هبنر، **جماليات فن الإخراج**
أوجين يونسكو، **الأعمال الكاملة (٢ج)**
آلان ماكدونالد، **مسرح الشارع**
نك كاى، **ما بعد الحداثية والفنون الأدائية**
بيتر بروك، **التفسير والتفكيك والإيديولوجية**
أندرية فيلبيه، **الممثل الكوميدى**
لى ستراسبرج، **تدريب الممثل**
جلال جميل محمد، **مفهوم الضوء والظلام فى العرض المسرحى**
أيوجينيو باربا، **زورق من الورق**

- **رابع عشر: الطب والصحة**

بوريس فيدوروفيتش سيرجيف، **وظائف الأعضاء من الألف إلى الياء**
د. جون شندلر، **كيف تعيش ٣٦٥ يوما فى السنة**
د. ناعوم بيتروفيتش، **النحل والطب**
م.هـ. كنج، **التغذية فى البلدان النامية**

- **خامس عشر: الآداب واللغة**

برتراند رسل، **أحلام الأعلام وقصص أخرى**
ألدس هكسلى، **نقطة مقابل نقطة**
جول ويست، **الرواية الحديثة : الإنجليزية والفرنسية**
أنور المعداوى، **على محمود طه: الشاعر والإنسان**
جوزيف كونراد، **مختارات من الأدب القصصى**
تاجور شين ين بنج وآخرون، **مختارات من الآداب الآسيوية**
محمود قاسم، **الأدب العربى المكتوب بالفرنسية**
سوريال عبد الملك، **حديث النهر**
د. رمسيس عوض، **الأدب الروسى قبل الثورة البلشفية وبعدها**
مختارات من الأدب اليابانى: الشعر، الدراما، الحكاية، القصة القصيرة
ديفيد بشبندر، **نظرية الأدب المعاصر**
نادين جورديمر وآخرون، **سقوط المطر وقصص أخرى**
رالف ئى ماتلو، **تولستوى**
والتر ألن، **الرواية الإنجليزية**
هادى نعمان الهيتى، **أدب الأطفال**
مالكوم برادبرى، **الرواية اليوم**
لوريتو تود، **مدخل إلى علم اللغة**
د. جابرييل جارسيا ماركيز، **سيمون بوليفار أو (الجنرال فى المتاهة)**
ديلاسى أوليرى، **الفكر العربى ومكانه فى التاريخ**
د. على عبد الرءوف البمبى، **مختارات من الشعرالإسبانى فى العصور الوسطى (ج١)**
ب. إفور إيفانز، **موجز تاريخ الدراما الإنجليزية**
ج. س. فريزر، **الكاتب الحديث وعالمه (٢ج)**
جورج ستاينر، **بين تولستوى ودستويفسكى (٢ج)**
ديلان توماس، **مجموعة مقالات نقدية**
فيكتور برومبير، **ستندال (مقالات نقدية)**
فيكتور هوجو، **رسائل وأحاديث من المنفى**
يانكو لافرين، **الرومانتيكية والواقعية**
د. نعمة رحيم الغزاوى، **أحمد حسن الزيات كاتبًا وناقداً**
ف. برميلوف، **دستويفسكى**
لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، **الدليل الببليوجرافى: روائع الآداب العالمية (ج١)**
محسن جاسم الموسوى، **عصر الرواية: مقال فى النوع الأدبى**

هنرى باربوس، **الجحيم**
ميجيل دى ليبس، **الفئران**
روبرت سكولز وآخرون، **آفاق أدب الخيال العلمى**
يانيس ريتسوس، **البعيد (مختارات شعرية)**
ب. إيفور ايفانس، **مجمل تاريخ الأدب الإنجليزى**
فخرى أبو السعود، **فى الأدب المقارن**
سليمان مظهر، **أساطير من الشرق**
ف. ع. أدينكوف، **فن الأدب الروائى عند تولستوى**
د. صفاء خلوصى، **فن الترجمة**
بلدوميرو ليلو وآخرون، **قصص من أمريكا اللاتينية**
بورخيس، **مختارات الفانتازيا والميتافيزيقا**
مايكل كانينجهام، **الساعات**
شيكسبير، **سونيتات شيكسبير**
ثريا عريان، **حديقة الياسمين**
د. عبد الغفار مكاوى، **النور والفراشة**
إميل فاچية، **مدخل إلى الأدب**
ألكساندر سولجينيتسين، **يوم فى حياة إيفان دينيسوفيتش**
لورانس فينوتى، **اختفاء المترجم**

- **سادس عشر: الإعلام**

فرانسيس ج. برجين، **الإعلام التطبيقى**
بيير ألبير، **الصحافة**
هربرت ثيلر، **الاتصال والهيمنة الثقافية**

- **سابع عشر: السينما**

هاشم النحاس، **الهوية القومية فى السينما العربية**
ج. دادلى أندرو، **نظريات الفيلم الكبرى**
روى آرمز، **لغة الصورة فى السينما المعاصرة**
إدوارد مرى، **عن النقد السينمائى الأمريكى**
جوزيف م. بوجز، **فن الفرجة على الأفلام**
سعيد شيمى، **التصوير السينمائى تحت الماء**
دوايت سوين، **كتابة السيناريو للسينما**
هاشم النحاس، **نجيب محفوظ على الشاشة**
يوجين فال، **فن كتابة السيناريو**
دانييل أريخون، **قواعد اللغة السينمائية**
كريستيان ساليه، **السيناريو فى السينما الفرنسية**
تونى بار، **التمثيل للسينما والتليفزيون**
آلان كاسبيار، **التذوق السينمائى**
بيتر نيكولز، **السينما الخيالية**
بول وارن، **خفايا نظام النجم الأمريكى**
دافيد كوك، **تاريخ السينما الروائية**
هاشم النحاس، **صلاح أبو سيف (محاورات)**
جان لويس بورى وآخرون، **فى النقد السينمائى الفرنسى**
محمود سامى عطاالله، **الفيلم التسجيلى**
ستانلى جيه سولومون، **أنواع الفيلم الأمريكى**
جوزيف وهارى فيلدمان، **دينامية الفيلم**
قدرى حفنى، **الإنسان المصرى على الشاشة**
مونى براح، **السينما العربية من الخليج إلى المحيط**
حسين حلمى المهندس، **دراما الشاشة: بين النظرية والتطبيق للسينما والتليفزيون (٢ج)**
جان بول كولين، **السينما الإثنوجرافية سينما الغد**
لويس هيرمان، **الأسس العملية لكتابة السيناريو للسينما والتليفزيون**
موريس إدجار كواندوو، **نظرات فى الأدب الأمريكى**
جوديث ويستون، **توجيه الممثل فى السينما والتليفزيون**
أحمد الحضرى، **تاريخ السينما فى مصر ج٢**

- **ثامن عشر: كتب غيرت الفكر الإنسانى**

سلسلة لتلخيص التراث الفكرى الإنسانى فى صورة عروض موجزة لأهم الكتب التى ساهمت فى تشكيل الفكر الإنسانى وتطوره مصحوبة بتراجم لمؤلفيه وقد صدر منها ١٠ أجزاء.

- **تاسع عشر: الأعمال المختارة**

يوهان هويزنجا، **أعلام وأفكار**
د. مصطفى طه بدر، **محنة الإسلام الكبرى**
ت. كويلر ينج، **الشرق الأدنى**
جيمس نيومان؛ ميشيل ويلسون، **رجال عاشوا للعلم**
ابن زنبل الرمال، **آخرة المماليك**
د. محمد عوض محمد، **نهر النيل**
يعقوب فام، **البراجماتية**
بلوطرخوس، **العظماء**
آرثر كريستنسن، **إيران فى عهد الساسانيين**
أوجست دييس، **أفلاطون**
آدم متز، **الحضارة الإسلامية(٢ج)**
تشارلز ديكنز، **مذكرات بكويك جـ١**
روبرت ديبوجراند وآخرون، **مدخل إلى علم لغة النص**
محمد كرد على، **بين المدنية العربية والأوربية**
ولفرد جوزف دللى، **العمارة العربية بمصر**

منافذ بيع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

- **مكتبة المعرض الدائم**
١١٩٤ كورنيش النيل ـ رملة بولاق ـ مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ت: /٢٥٧٧٥٣٦٧
- **مكتبة مركز الكتاب الدولى**
٣٠ ش٢٦ يوليو ـ القاهرة
ت: ٢٥٧٨٧٥٤٨
- **مكتبة ٢٦ يوليو**
١٩ ش ٢٦ يوليو ـ القاهرة
ت: ٢٥٧٨٨٤٣١
- **مكتبة شريف**
٣٦ ش شريف ـ القاهرة
ت: ٢٣٩٣٩٦١٢
- **مكتبة عرابى**
٥ ميدان عرابى ـ التوفيقية ـ القاهرة
ت: ٢٥٧٤٠٠٧٥
- **مكتبة الحسين**
مدخل ٢ الباب الأخضر ـ الحسين ـ القاهرة ت: ٢٥٩١٣٤٤٧
- **مكتبة ساقية عبد المنعم الصاوى**
الزمالك ـ نهاية شارع ٢٦ يوليو من جهة أبو الفدا ـ القاهرة
- **مكتبة المبتديان**
١٣ ش المبتديان ـ السيدة زينب أمام دار الهلال ـ القاهرة
- **مكتبة ١٥ مايو**
مدينة ١٥ مايو ـ حلوان خلف مبنى الجهاز
ت: ٢٥٥٠٦٨٨٨
- **مكتبة الجيزة**
١ ش مراد ـ ميدان الجيزة ـ الجيزة
ت: ٣٥٧٢١٣١١
- **مكتبة جامعة القاهرة**
بجوار كلية الإعلام ـ بالحرم الجامعى ـ الجيزة

- **مكتبة رادوبيس**
ش الهرم ـ محطة المساحة ـ الجيزة ـ مبنى سينما رادوبيس
- **مكتبة أكاديمية الفنون**
ش جمال الدين الأفغانى من شارع محطة المساحة ـ الهرم ـ مبنى أكاديمية الفنون ـ الجيزة ت: ٣٥٨٥٠٢٩١
- **مكتبة الإسكندرية**
٤٩ ش سعد زغلول ـ محطة الرمل
ت: ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥
- **مكتبة الإسماعيلية**
التمليك ـ المرحلة الخامسة ـ عمارة ٦ مدخل (أ) ـ الإسماعيلية ت: ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨
- **مكتبة جامعة قناة السويس**
مبنى الملحق الإدارى ـ بكلية الزراعة ـ الجامعة الجديدة ـ الإسماعيلية
ت: ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨
- **مكتبة بورفؤاد**
بجوار مدخل الجامعة ناصية شارع ١١، ١٤ بورسعيد
- **مكتبة أسوان**
السوق السياحى ـ أسوان
ت: ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠
- **مكتبة أسيوط**
٦٠ ش الجمهورية ـ أسيوط
ت: ٠٨٨ /٢٣٢٢٠٣٢
- **مكتبة المنيا**
١٦ ش بن خصيب ـ المنيا
ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤
- **مكتبة المنيا (فرع الجامعة)**
مبنى كلية الآداب ـ جامعة المنيا ـ المنيا
- **مكتبة طنطا**
ميدان الساعة ـ عمارة سينما أمير ـ طنطا
ت:٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

- **مكتبة المحلة الكبرى**

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقاً

- **مكتبة دمنهور**

ش عبد السلام الشاذلى ـ دمنهور

- **مكتبة المنصورة**

٥ ش الثورة ـــ المنصورة

ت: ٢٢٤٦٧١٩ /٠٥٠

- **مكتبة منوف**

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية "جامعة منوف"

مكتبات ووكلاء البيع بالدول العربية

- **لبنان**

١ــ مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب

شارع صيدنايا المصيطبة ــ بناية الدوحة ــ

بيروت ــ ت: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣

ص.ب: ٩١١٣ ــ ١١ بيروت ــ لبنان

٢ ــ مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب

بيروت ــ الفرع الجديد ــ شارع الصيدانى

ــ الحمراء ــ رأس بيروت ــ بناية سنتر

ماربيا ص. ب: ٥٧٥٢/ ١١٣

فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

- **سوريا**

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع ــ سوريا

ــ دمشق ــ شارع كرجيه حداد ــ المتفرع

من شارع ٢٩ أيار. ص. ب:٧٣٦٦ ــ

الجمهورية العربية السورية

- **تونس**

المكتبة الحديثة ــ ٤ ش الطاهر صفر ــ

٤٠٠٠ سوسة- الجمهورية التونسية

- **المملكة العربية السعودية**

١ ــ مؤسسة العبيكان ــ الرياض (ص.

ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ ــ تقاطع

طريق الملك فهد مع طريق العروبة

هاتف : ٤٦٥٤٤٢٤- ٤١٦٠٠١٨

٢ ــ شركة كنوز المعرفة للمطبوعات

والأدوات الكتابية ــ جدة ــ الشرفية ــ

ش الستين ــ ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة:

٢١٤٨٧ ت مكتب: ٦٥١٤٢٢٢ –

٦٥٧٠٦٢٨ – ٦٥٧٠٧٢٢ –٦٥١٠٤٢١

٣ ــ مكتبة الرشد للنشر والتوزيع ــ

الرياض ــ المملكة العربية السعودية ــ

ص. ب: ١٧٥٢٢ ــ الرياض ١١٤٩٤

ت: ٤٥٩٣٤٥١

٤ ــ **مؤسسة عبد الرحمن السديرى الخيرية- الجوف ــ المملكة العربية السعودية ــ دار الجوف للعلوم ــ**

ص. ب: ٤٥٨ ــ الجوف ــ

هاتف: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠

فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠

- **الأردن ــ عمان**

١ ــ دار الشروق للنشر والتوزيع

ت: ٤٦١٨١٩٠ ــ ٤٦١٨١٩١

فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ ــ دار اليازورى العلمية للنشر

والتوزيع عمان ــ وسط البلد ــ شارع

الملك حسين

ت: ٩٦٢٦٤٦٢٦٦٢٦ +

تلفاكس: ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +

ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ ــ عمان: ١١١٥٢

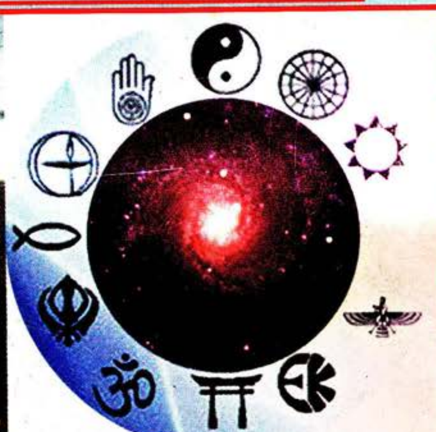
الأردن.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www. egyptianbook org.eg
E - mail : info@egyptian.org.eg

فى هذا الجزء الثانى، يتناول باحثو هذه الموسوعة أديانًا مهمة جدًّا، من حيث عدد معتنقيها على الأقل، لكنها لم تدَّع أنها نزلت من السماء، وإنما تمّ التوصّل إلى قيمها الروحية بالتأمّل والتدبّر والاستغراق، لذا أطلقوا عليها اسم أديان الحكمة، وهذه الأديان مالت إلى احتمال وجود أصول سماوية لها.

تصميم الغلاف : إبراهيم السعدنى







ISBN# 9789774216979

الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٥جنيهاً